



پاکری











فهرس كتاب

م

مسائل شتى بحر الوعة ٢٨

غفران الذنوب ١٥٠

في العذر المبيح للفطر ١٢٤

ويجب ان لا ناكل ذبائح اهل الكتاب المعتقدان المسيح اله وعزير اله ولا نتزوج نساءهم
١٩٩

لا يجوز المناكحة بين اهل السنة وبين اهل الاعتزال ولا من قال انا مؤمن ان شاء الله لانه كافر
٢٠٠

٢٠٢
صحة نكاح حبلى من زنا

٢٠٣
نسبة جواز نكاح المتعة الى الامام مالك غلط

مطالب انها رضه
١١٤



الجزء الأول من فتح القدير

تأليف الشيخ
الإمام العالم العلامة
والبحر الفهامة وحيد دهره
وفريد عصره كمال الدين ابن
الهمام تغمده الله برحمته



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين على ما الهم وعلمنا من العلم ما لم نعلم والصلوة والسلام على خير خلقه محمد النبي الكريم المبعوث الى سائر الامم بالشرع
الاقوم والمنهج الاحكم صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم هذا تعليق على كتاب الهداية للامام العلامة برهان الدين
ابي الحسن علي بن ابي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني شيخ الاسلام اسكنه الله برحمته دار السلام شرعت في كتابته في سنة تسع وعشرين
وثماني مائة عند الشروع في قراءته لبعض الاخوان ارجو من كرم ربي سبحانه ان يهديني فيه صوب الصواب وان يجمع فيه اشتات ما تفرق من
لب اللباب ليكون عمدة لطالبي الدراية ومرجعا للصادر في العناية في طلب النهاية واياه سبحانه اسأل ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
موجبا لرضاه الموصل الى جنات النعيم هذا واني قرأت تمام الكتاب سنة ثمان عشرة او تسع عشرة على وجه الاتقان والتحقيق على سيدي الشيخ الامام
بقية المجتهدين وخلف الحفاظ المتقنين سراج الدين عمر بن علي الكناني الشهير بقارئ الهداية تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته
وهو قرأه على مشايخ عظام من جملتهم الشيخ الامام شيخ الاسلام علاء الدين السيرامي وهو عن شيخه السيد الامام جلال الدين شارح الكتاب
وهو عن شيخه قدوة الانام بقية المجتهدين علاء الدين عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق وهو عن الشيخ الكبير استاذ العلما
حافظ الدين الكبير وهو عن الشيخ الامام شمس الدين محمد بن عبد الستار الكردري وهو عن شيخه شيخ الاسلام حجة الله على الانام المخصوص
بالعناية صاحب الهداية هذا طريق العبد الضعيف في هذا الكتاب وقرأته قبله من اوله الى فصل او كانت بالنكاح او نحو على
قاضي القضاة جمال الدين الحنفي بالاسكندرية وبها قرأت بعضه ايضا على الشيخ زين الدين المعروف بالاسكندري الحنفي تغمد المجتهدين
تغمدهم الله برحمته اجمعين **ولما** تم بفضل الله ورحمته اكثر من قدر ربع ما لا ينبت بجنبه علمنا انه من فتح جود القادر على كل
شيء نسبته ولله المنة فتح القدير للعاجز الفقير ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **كتاب الطهارات**
جمعها على ارادة الانواع باعتبار متعلقها من الحدث والخبث والتها من الماء والتراب وسبب وجوبها وردت فيل الحدث والخبث ورده
بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها وقد يقال لا منافاة بين نقضهما شرعا الصفة الحاصلة عن تطهير سابق وايجاب تطهير آخر مستأنف
والاولى ان يقال السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد الجوز وهو مفقود وافاد والد انه ارادة ما لا يحل الا بها ولا يخفى ان مجرد الارادة
لا يظهر وجه ايجابها شيئا لانها لا تستلزم لحوق الشروع المستلزم عدم الطهارة في الصلاة لو لم يوجد وحقيقة سببها وجوب ما لا يحل
الا بها لما عرف ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه لا لنطالعة وكون الارادة تضمن في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا يفيد تعليق
وجوب الطهارة بالارادة المستلزمة للشروع وليس ذلك الا لان الشروع مشروط بها فآل الامر الى ان وجوبها بسبب نفل مشروطها
الا ان وجوبها بوجوبه ظاهر وانما يتعلق فليس فيه الا الارادة اذ لا وجوب الا بعد الشروع عند بعض الايمة ولا نعلم قائلا بوجوب
الطهارة بمجرد ارادة النافلة حتى يأثم بتركها وان لم يفعلها وجعلها سببا لشرط الشروع يوجب تأخر وجوب الوضوء عنه وفيه المحذور وان
اجيب بشرطها بايجاب تقدمه عليه ويمكن كون ارادة النافلة سبب وجوب احد الامرين اما الوضوء واما ترك النافلة على معنى عدم الحلو فجوز
اجيبا عنها فهي حينئذ سبب وجوب واجب مخير فيصدق انها سبب وجوبه في الجملة هذا كله على تقدير كونها سبب وجوب الاداء اما جعلها
سبب اصل الوجوب فلا يمكن واركانها في الحدث الاصغر اربعة تذكر في الكتاب وفي الاكبر غسل ظاهر البدن والفم والانف وفي الخبث ازالة
العين بالمائع الطاهر واستيفاؤها لما ثناها لا يرى **قوله** هذا النص يفيد ان وجوب غسل الرجل بالحدث فقط ووجهه ان قراءة نصب
الرجل عطف على المغسول وقراءة جرها كذلك والجر للمجاورة وعليه ان يقال بل هو عطف على المجرور وقراءة النصب عطف على محل الرأس وهو
يطهر في الفصيح وهذا اولى لتخريج القراءتين به على المطرد بخلاف تخريج الجر على الجوار وقول ابن الحاجب ان العرب اذا اجتمع فعلان متقاربان
في المعنى ولكل متعلق جوزت حذف احدهما وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور كانه متعلقه كقولهم متقلدا سيفا ورمحا وعلفت
بالسيف والرمح وعلفتها تبنا وماء باردا قال والحمل على الجوار ليس بجيد اذ لم يأت في القرآن ولا كلام فصيح انتهى اذا كان اعراب المتعلقين

الاستدلال بالحديث

من نوع واحد كما في علفتها تبنا وماء باردا وسقيتها وهنا الاعراب مختلف لانه على ما قال يكون الارجل منصوبا لانه معمول اغسلوا المحذوف وفي
ترك الى الجر لم يكن الا للمجاورة اعراب الرؤس فاضرب منه وقع فيه فان قلت حاصل هذا الجواز ان يراد بالنص هذا الوجه من الاستعمال
ويجوز لا توجب وقوعه بل حتى يوجبه قرينة كتعيين بعض معاهيم المشترك وذلك منتف هنا فالجواب بل ثابت وهو الطباق
رواية وصوته صلى الله عليه وسلم على حكاية الغسل لبيس غير فكانت السنة قرينة منفصلة توجب ارادة الاستعمال الموافق لها بالنص وقد
ورد الجمع الجواز في بعض الاحاديث فان قلت قلنا بجواز الاستدلال بالحديث في القرينة لم يبع قوله ولا كلام فهو جمع وفي
المسئلة ثلثة مذاهب الاطلاق والمنع والتفصيل بين كون الاذى عينا متمرا وعجيبا فلا وبعضهم حمل النصب على حالة ظهور الرجل
والجر على المسح حالة استتارها بالخف حملا للقرائتين على الحالتين قال في شرح المجمع فيه نظر لان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا
حكما لان الخف اعتبر مانعا سراية الحدث الى القدم فهي طاهرة وما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما **قوله** والغسل
الاسالة يفيد ان الدلك ليس من حقيقته خلافا لمالك فلا يتوقف حقيقته عليه ومرجحهم فيه قول العرب غسلت المطر الارض وليس
في ذلك الا الاسالة وهو ممنوع بان وقعها من علو خصوصا مع الشدة والتكرار في ذلك وهم لا يقولونه الا اذا انظفت الارض وهو انما يكون
بذلك وبانه غير مناسب للمعنى المعقول من شرعية الغسل وهو تحسين هيئة الاعضاء الظاهرة للقيام بين يدي الرب تعالى تخفيفا والا القيام
الكل والناس بين حقيقة قد تحسن الاطراف لا يزيل ما استحكم في حشوتها الا الدلك فالاسالة لا يحصل مقصود شرعيتها ثم حد
الاسالة التي هي الغسل ان يتقاطر الماء ولو قطرة عندهما وعند ابي يوسف يجزي اذا سال على العضو وان لم يقطر **قوله** من قصاص
الشعر خرج مخرج العادة واما طوله من مبدا سطح الجبهة الى اسفل اللحيين حتى لو كان اصلع لا يجب من قصاصه ويجري المسح على الصلعة في
الاصح والقصاص مثلث القاف **قوله** والى شحمتي الاذن يعطي ظاهره وجوب ادخال البياض المعترض بين العذار والاذن بعد نبات
وهو قولهما خلافا لابي يوسف لان المسقط هو النابت ولم يتغوبه ويعطي ايضا وجوب الاسالة على شعر اللحية لانه اوجب غسل الوجه وحده
بذلك واختلفت فيه الروايات عن ابي حنيفة فعنه يجب مسح ربعها وعنه مسح ما يلاقي البشرة وعنه لا يتعلق به شيء وهو رواية عن ابي يوسف
استيعابها واشار محمد في الاصل الى انه يجب غسل كله قيل وهو الاصح وفي الفتاوى الظهيرية وعليه الفتوى لانه قام مقام البشرة فتحول
الفرض اليه كالحاجب وقال في البدائع عن ابن شجاع انهم رجعوا عما سوى هذا بل هذا في الكثة اما الخفيفة التي ترى بشرتها يجب ايصال الماء
الى ما تحتها ولو امر الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن وفي البقالي لو قص الشارب لا يجب تخليله وان طال يجب تخليله وايصال الماء
الى الشفتين وكان وجهه ان قطعه مسنون فلا يعتبر قيامه في سقوط غسل ما تحته بخلاف اللحية فان اعفاءها هو المسنون بخلاف ما لو نبت
حلوق لا يجب نشرها وايصال الماء الى ما تحتها بل لو اسال عليها اجزأ لانه بحير في نشرها اذ لم ينقل فيه سنة والاصل العدم ولم يعتبر قيامها ما نعا
من الغسل والمتولي تحتيس عدم ايصال الماء الى منابت شعر الحاجبين والشارب من الاداب من غير تفصيل واما الشفة فقيل تبع للفم قال ابو
ما انكتم عند انضمامه تبع له وما ظهر فللوجه وفي الجامع الاصغر ان كان وافر الاظفار وفيها درن او طين او عجين او المراة تضع الحناء جاز في
القروي والمدني قال الدبوسي هذا اصح وعليه الفتوى وقال الاسكاف يجب ايصال الماء الى ما تحته الا الدرن لتولده منه وقال الصفار
فيه يجب الايصال الى ما تحته ان طال الظفر وهذا حسن لان الغسل وان كان مقصورا على الظواهر لكن اذا طال الظفر يصير بمنزلة عرض الحائل
نقطة شمعة ونحوه لانه عارض وفي النوازل يجب المصري لا القروي لان دسومة اظفار المصري مانعة وصول الماء بخلاف القروي ولو
لزق باصل ظفره طين يابس ونحوه او بقي قدر راس ابرة من موضع الغسل لم يجز ولا يجوز نزع الخاتم وتحريكه اذا كان واسعا والمختار في الضيق
الوجوب ولو قطعت يده او رجله فلم يبق من المرافق والكعب شيء يسقط الغسل ولو بقي وجب ولو طال اظفاره حتى خرجت عن روس الاصابع
وجب غسلها قولا واحدا ولو خلق له يدان على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زائدة فما حاذي منها محل الفرض وجب غسله وما لا
فلا **قوله** هو يقول الغاية اي من الغاية المذكورة هنا لا تدخل تحت المغيا فاللام للعهد الذكري فانه لم يبين وجهه وقوله
كالليل في الصوم ونظير لا قياس لعدم الجامع فندفع ما قيل المقرر في الاصول انه لا استدلال بتعارض الاشباه وهو ان من الغاية
ما يدخل ومنها ما لا يدخل فحصلت بين كلاميها فلا تدخل بالشك وايضا ما بعد المرفق والكعب في دخوله في مسمى اليد والرجل اشتبا
فيتعد بدخوله يدخل فيتعدد بعدمه لا للاصل المقرر وهو ان ما بعد الغاية ان دخل في المسمى لولا ذكرها دخل والا فلا فلا تدخل بالشك
وما اورد على هذا الاصل من انه لو حلف لا يكلم فلانا الى غد لا يدخل مع انه يدخل لو ترك الغاية غير قادح فيه لان الكلام هنا في مقتضى اللغة
والايمان تبنى على العرف وجاز ان يخالف العرف اللغة وكونه صلى الله عليه وسلم ادار الماء على مرافقه لا يستلزم الافتراض لجواز كونه على وجه
السنة كالزيادة في مسح الراس الى ان استوعبه ولا يخلص الا بنقل دخولها في المسمى لغة وهو اوجه القولين بها ده غلبة الاستعمال
به اذا كان كذلك فيكون الغاية داخلة لغة وايضا على تقدير ما قال يثبت الاجمال في دخولها فيلحق به قوله صلى الله عليه وسلم ويل
للعراقيب من النار بيانا للتوعد على تركه فيكون افتصاص صلى الله عليه وسلم على المرفق وقع بيانا لان المراد من اليد فيتعين دخول ما
ادخله وقوله اغسل يدك للاكل من اطلاق اسم الكل على البعض اعتمادا على القرينة **قوله** هو الصحيح احتراز عما روى هشام عن محمد
انه الذي في وسط الرجل عند معقد الشراك فان مراد محمد رحمه الله بذلك الكعب الذي لا يقطع المحرم اسفله من الخف اذا لم يجد نعلين

قوله والكتاب مجمل اي في حق الكمية لكن الشافعي رحمه الله يمنعه ويقول هو مطلق لا مجمل لانه لم يقصد الى كمية مخصوصة ليجمل
فيها بل الى الاطلاق ليسقط بادنى ما يطلق عليه مسح الراس على ان الذي في حديث المغيرة مسح على ناصيته لا يقتضي استيعاب الناصية لجواز كون
ذكرها لدفع توهم انه مسح على الفودين او على القذال فلا يفيد مطلوبكم ولو نظرنا الى ما رواه مسلم عن المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ
فمسح بناصيته كان محل النزاع في الباء كالآية اهي للتبعيض او لا ولو قلنا انها للالصاق لزم التبعيض لعدم تقرر كون قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
لدخولها على المحل كما سنذكر فالاولى ان يستدل برواية ابي داود عن انس رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ وعليه عمامة قطرية
فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ولم ينقض العمامة وسكت عليه ابو داود فهو حجة وظاهره استيعاب تمام المقدم وتمام مقدم الراس هو الربع
المسمى بالناصية وقطرية بكسر القاف وسكون الطاء المهملة ثياب حمر لها اعلام منسوبة الى قطر موضع بين عمان وسيف البحر عن الازهري
وقال غيره ضرب من البرود فيه حمرة ولها اعلام فيها بعض الخشونة ومثله ما رواه البيهقي عن عطاء انه صلى الله عليه وسلم توضأ فحسر العمامة
ومسح مقدم راسه او قال ناصيته فانه حجة وان كان مرسلا عندنا كيف وقد اعتضد بالمتصل على ان ثبوت الفعل كذلك لا يستلزم نفي
جواز الاقل فلا بد منه من ضم الملازمة العادية لو جاز الاقل لفعله مرة تعليما للجواز ولم ينقل وقد سمع بيان الجواز اذا كان مستفادا من غير
الفعل لم يحتج اليه فيه وهنا كذلك بالنظر الى الآية فان الباء فيها للتبعيض وذلك لا يفيد جواز الاقل فرجع البحث الى دلالة الآية ونقول فيه
ان الباء للالصاق وهو المعنى المجمع عليه لها بخلاف التبعيض فان المحققين من ائمة العربية ينفون كونه معنى مستقلا للباء بخلاف ما اذا كان
ضمن الالصاق كما فيما نحن فيه فان الصاق الآلة بالراس الذي هو المطلوب لا يستوعب الراس فاذا الصق فلم يستوعب خرج عن العهدة بذلك
البعض لا لانه هو المفاد بالباء ومحققه فيما كتبناه على البديع في الاصول وتعين الربع لان اليد انما تستوعب قدره غالبا فلزم
واما رواية جواز قدر الثلاث الاصابع وان صححها بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع اصلها وكذا الثلاث اكثر ما
هو الاصل فيها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم الكل وهو المذكور في الاصل فيحمل على ان قول محمد لما ذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا انه مقدار الناصية
ورواه الحسن عن ابي حنيفة وتعين كونه غير المنصور رواية قول المصنف وفي بعض الروايات قدر ثلاث ودرايته المقدمة الاخيرة ومن حرر المنع
لان هذا من قبيل المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى الآلة فانه يتقدر بقدرها من الراس وفيه نظر عين قدره وقولنا غير
لانه لو اصاب المطر قدر الفرض سقط ولا يشترط اصابته باليد لان الآلة لم تقصد الا للاصابة الى المحل حيث وصل استغنى عن
استعمالها ولو مسح ببلل في يده لم ياخذه من عضو آخر جاز الا ان اخذ ولو باصبع واحدة مدها قدر الفرض جاز عند زفر وعندنا لا يجوز
وعللوه بان البلة صارت مستعملة وهو مشكل لان الماء لا يصير مستعملا قبل الانفصال وما قيل الاصل ثبوت الاستعمال بنفس
الملاقاة لكنه سقط في المغسول للحرج اللازم بالزام اصابة كل جزء باسالة غير المسال على المحل الآخر ولا حرج في المسح لانه يحصل
بمجرد الاصابة فيبقى فيه على الاصل دفع بانه مناقض لما علل به لابي يوسف في مسئلة ادخال الراس الاناء فان الماء طهور عنده فقالوا
المسح حصل بالاصابة والماء انما ياخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال والمصاب به لم يزايل العضو حتى عدل بعض المتاخرين الى
التعليل بلزوم انفصال بلة الاصبع بواسطة المد فيصير مستعملا لذلك بخلاف المصاب في ادخال الراس الاناء وهذا كله يشكل
ان مد اصبعين لا يجوز وقد صرحوا به وكذا يشكل عدم جواز مد الثلاث على القول بانه لا يجزئ اقل من الربع وهو قول ابي حنيفة
وابي يوسف لانه ان اخذ الاستعمال بالملاقاة او انفصلت البلة لزم ذلك لكني لم ار في مد الثلاث الا الجواز واختيار شمس الائمة
ان المنع في مد الاصبع والاصبعين غير معلل بالاستعمال للبلة بدليل انه لو مسح باصبعين في التيمم لا يجوز لعدم شئ يصير مستعملا
خصوصا اذا تيمم على الحجر الصلد بل الوجه عنده انا مأمورون بالمسح باليد والاصبعان منها لا تسمى يدا بخلاف الثلاث لانها اكثر ما
هو الاصل فيها وهو حسن لكنه يقتضي تعيين الاصابة باليد وهو منتف بمسئلة المطر وقد يدفع بان المراد تعيينها او ما يقوم
مقامها من الآلات عند قصد الاسقاط بالفعل اختيارا غير ان لازمه كون تلك الآلة التي هي غير اليد مثلا قدر ثلاث اصابع من
اليد حتى لو كان عودا مثلا لا يبلغ ذلك القدر قلنا بعدم جواز مده ومن يقال بعدم الجواز في الاصبع بناء على ان البلة تتلاشى وتفرغ
قبل بلوغ قدر الفرض بخلاف الاصبعين فان الماء يحمل منه بين الاصبعين لان ما بينهما من الماء يمتد قدر اصبع ثالث وعلى اعتبار توقف الاجزاء
على الربع لا يجوز لان هذا يعكر عليه عدم جواز التيمم باصبعين واما الجواز بجوانب الاصبع فانه بناء على رواية الاكتفاء بثلاث اصابع
ولو ادخل راسه اناء ماء ناويا للمسح فعند ابي يوسف يجوز عن الفرض والماء طهور وعند محمد لا يجوز والماء مستعمل وقول ابي يوسف احسن لان الماء
لا يعطى له الاستعمال الا بعد الانفصال والذي لاقى الراس من اجزائه لصق به فطهره وغيره لم يلاقه فلا يستعمل وفيه نظر ثم محل
المسح ما فوق الاذنين فلو مسح على شعره اجزاه بخلاف ما لو كانت ذوائبه مشدودة على راسه فمسح على اعلاها فانه لا يجوز والمسنون
في كيفية المسح ان يضع كفيه واصابعه على مقدم راسه آخذا الى قفاه على وجه يستوعبه ثم يمسح اذنيه على ما يذكر واما مجافاة السبابتين
مطلقا ليمسح بها الاذنين والكفين ليديرهما ليرجع بهما على الفودين فلا اصل له في السنة لان الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال
والاذنان من الراس حتى جاز اتحاد بلتهما ولان اكثر من يحكي وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه ذلك فلو كان ذلك من
الكيفيات المسنونة وهم متبادرون في حكايتها لارتكب ولو غير مرة كما نصوا عليها وفي فتاوى اهل سمرقند اذا دهن رجليه ثم توضأ

وامر الماء على رجليه ولم يتعقل الماء المسنونة جاز الوضوء لانه وجد غسل الرجلين واعلم ان حديث المغيرة المذكور في الكتاب غير معروف
ورواية المغيرة احديهما ما قدمناه من رواية مسلم عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته وعلى الخفين والاخر رواه ابن ماجة عنه انه
صلى الله عليه وسلم اتى سباطة قوم فبال قائما فجمع القدوري بين روايتي المغيرة وهو الشيخ علاء الدين مغلطاي ركبا من حديث المغيرة
انه صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته وخفيه ومن حديث حذيفة في السباطة في البول قائما وهو يقتضي تخطئة القدوري في نسبة حديث
السباطة الى المغيرة وليس كذلك بل قد رواه ايضا المغيرة كما اخرجه ابن ماجة **قوله** وسنن الطهارة اضافة الى ما يوجد منه الطهارة
السنة مع الطهارة في طهارة مسنونة وسنة بلا طهارة في سنة مثل صلاة وطهارة بلا سنة في طهارة واجبة فعلت على غير وجه السنة
واللام فيه للعهد يعني الطهارة المذكورة وهي الوضوء فاندفع لزوم كون السنن المذكورة سننا لغير الوضوء من انواع الطهارة والسنة ما واظب
عليها صلى الله عليه وسلم مع تركه احيانا **قوله** غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ الخ الحديث المذكور في الصحيحين بغير ثوب
التركيب واما ما في مسند البزار من حديث هشام بن حسان ولفظه فلا يغمس يده في طهوره حتى يفرغ عليها ثلاثا ثم غسلها هذا يفيد
على الفرض فهو فرض تقديمه سنة وكذا قال محمد في الاصل يغسل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه واما تعليقه بالاستيقاظ فمنهم من اطلق
فيه ومنهم من قيده بما اذا نام مستنجيا بالاحجار او متنجس البدن اما لو نام متيقنا طهارته مستنجيا بالماء فلا يسن له وقيل بانه سنة مطلقا
للمستيقظ وغيره في ابتداء الوضوء وهو الاولى لان من حكى وضوءه صلى الله عليه وسلم قدمه وانما يحكي ما كان دأبه وعادته لا خصوص وضوئه الذي
هو عن نوم بل الظاهر ان اطلاعهم على وضوئه عن غير النوم نعم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة آكد اما الوجوب فانما يناط بتحقق
النجاسة **قوله** وتسمية الله تعالى لفظها المنقول عن السلف وقيل عن النبي صلى الله عليه وسلم بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام
وقيل الافضل بسم الله الرحمن الرحيم بعد التعوذ وفي المجتبى يجمع بينهما وفي المحيط لو قال لا اله الا الله او الحمد لله او اشهد ان لا اله الا الله يصير
مقيما للسنة وهو بناء على ان لفظ بسم الله ليس بلازم لما ذكرناه ولفظ ابي داود لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله وضعفا بالانقطاع وهو
عندنا كالارسال بعد عدالة الرواة وثقتهم لا يضر ورواه ابن ماجة من حديث كثير بن زيد ولا اعلم فيها حديثا ثابتا وارجو ان يجزيه الوضوء
عن ربيح بن عبد الرحمن عن ابي سعيد عن ابيه عن ابي سعيد انه صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه واعل
بان ربيحا ليس بمعروف ونوزع في ذلك عن ابي زرعة ربيح شيخ وقال ابن عدي ارجو انه لا بأس به وقال البزار روى عنه فليح بن سليمان وعبد العزيز
الدراوردي وكثير بن زيد وغيرهم قال الاثرم سألت احمد بن حنبل عن التسمية في الوضوء فقال احسن ما فيها حديث كثير بن زيد ولا اعلم
فيها حديثا ثابتا وارجو ان يجزيه الوضوء لانه ليس فيه حديث احكم به انتهى **قوله** والاصح انها مستحبة الخ يجوز كون مستند
فيه ضعف الاحاديث ويجوز كونه حديث المهاجر بن قنفذ قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه
فلم يرد علي فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت على غير وضوء رواه ابو داود وابن ماجة في صحيحه ورواه ابو داود حدثنا
حدثنا محمد بن ثابت العبدي حدثنا نافع قال انطلقت مع عبد الله بن عمر في حاجة الى ابن عباس فلما قضى حاجته قال مر النبي صلى الله عليه وسلم في
سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط او بول فسلم عليه رجل فلم يرد عليه السلام ثم انه ضرب بيده الحائط فمسح وجهه مسحا ثم ضرب
ضربة فمسح ذراعيه الى المرفقين ثم كفيه وقال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني لم اكن على طهارة وما في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم
اقبل من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه حتى اقبل على الجدار فمسح وجهه ويديه ثم رد النبي صلى الله عليه وسلم عليه السلام
وروى البزار بهذه القصة من حديث ابي بكر رجل من آل عمر بن الخطاب وزاد وقال اني رددت عليك خشية سلمت عليه فلم يرد علي فاذا ان تقول
رأيتني هكذا فلا تسلم علي فاني لا ارد عليك وابو بكر هذا هو ابو بكر بن عمر بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب قال عبد الحق لا بأس به ووقع
مصرحا باسمه ونسبه هذا في مسند السراج وروى ابن ماجة عن جابر ان رجلا مر على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول فسلم عليه فقال له
اذا رأيتني على مثل هذه الحالة الى آخره ولينظر في التوفيق بين هذا وكيف كان فهي تنطوي على عدم ذكره صلى الله عليه وسلم اسم الله تعالى على
غير طهارة ومقتضاه انتفاء الوضوء الكائن عن حدث وما اعل به غير قادح للناقل فهي معارضة لخبر التسمية بعد القول بحسنه بناء على
ان كثرة طرق الضعيف ترقيه الى ذلك ومواجهة القولين على ما سنبينه في غير موضع ان شاء الله تعالى بل بعضها بخصوصه حسن لما مر
كلام اهل الشان عليها فيخرجه عن السنة كما اخرجه عن الايجاب الذي هو ظاهره وكذا عدم نقلها في حكاية علي وعثمان يدل على ما قلنا
والجواب ان الضعف منتف لما قلنا والمعارضة غير محققة لان الكراهة وكذا لا يكون من متممات الوضوء لا يشمل كراهة ما جعل
شرعا من ذكر الله تعالى تكميلا له بعد ثبوت جعله كذلك بالحديث الحسن فذلك الذكر ضروري للوضوء الكامل شرعا فلا تعارض بلا خلاف
وعدم نقلها في حكايتهما انما لانهما انما حكيا الافعال التي هي الوضوء والتسمية ليست من نفسه بل في كل فعل سوتها وصدق هذا التركيب
يفيد خروجها من مسماه واما العدم نقل الرواة عنهما وان قالا اذ قد يغفل الراوي عن بعض الحديث اشتغالا بالمهم منه على انها
الافتتاح بالتسمية بين السلف كما قال الترمذي باب ما روى ابو داود والنسائي وابن ماجة كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع وفي
رواية اجذم لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن حبان من طريقين وحسنه ابن الصلاح وان كان فيه قرة وبالجملة عدم النقل لا ينفي الوجود
فكيف بعد الثبوت بوجه آخر الا ترى انهم لم ينقلوا في حكايتهما التخليل ولا شبهة في اعتقادي انه من فعله صلى الله عليه وسلم وكذا لم ينقلوا

السواك وهو عند اصحابنا من سنن الوضوء وبعض من حكى لم يحك غسل اليدين اولا ولم يقدح ذلك في ثبوتها اذ اثبت بطريق ان يقال فاذا سلم خبر التسمية عن المعارض مع حجيته فموجب العدول به الى نفي الكمال وترك ظاهره من الوجوب فان قلنا انه حديث اذا تطهر احدكم فذكر اسم الله تعالى عليه فانه يطهر جسده كله فان لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر الا ما مر عليه الما فهو حديث ضعيف انما يرويه عن الاعمش يحيى بن هاشم وهو متروك وانما قلنا انه حديث المسيء صلوته فان في بعض طرقه انه صلى الله عليه وسلم قال له اذا قمت الى الصلاة فتوضأ كما امرك الله وفي لفظ انها لا تتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح راسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله تعالى ويحمده حسنه الترمذي ولم يذكر فيه تسمية في مقام التعليم فقد اعله ابن القطان بان يحيى بن علي بن خلاد لا يعرف له حال وهو من رواته فادى النظر الى وجوب التسمية في الوضوء غير ان صحته لا تتوقف عليها لان الركن انما يثبت بالقاطع وهذا اسهل مما قيل المراد به نفي الفضيلة والا يلزم نسخ آية الوضوء لانه شرط تابع فلو قلنا بالوجوب لساوى التبع الاصل غير لازم اذ اشتراكهما في ثبوت الواجب فيهما لا ينفيه لثبوت عدم المساواة بوجه اخر وهو انه لا يلزم [illegible] الصلوة مع انه لا مانع من الحكم بان واجبا احط رتبة من واجب الصلوة لفرضه بالنسبة الى فرضها فان قيل يرد عليه ما قالوا من ان الادلة السمعية على اربعة اقسام الرابع منها ما هو ظني الثبوت والدلالة واعطوا حكمه افادة السنية والاستحباب وجعلوا منه خبر التسمية وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس من قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لذلك فالجواب ان ارادوا بظني الدلالة مشتركها سلمنا الاصل المذكور ومنعنا كون الخبر من ذلك بل نفي الكمال فيه احتمال نفاه بل الظهور فان النفي متسلط على الوضوء والصلوة فيهما فان قلنا النفي لا يتسلط على نفي الجنس بل ينصرف الى حكمه وجب اعتباره في الحكم الذي هو الصحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط هنا لانها حقائق شرعية فينتفي شرعا لعدم الاعتبار شرعا وان وجد حسا فظهر ان المراد نفي الكمال على كلا الوجهين احتمال هو خلاف الظاهر لا يصار اليه الا بدليل وان ارادوا به ما فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور واسندناه بان الظن واجب الاتباع في الادلة الشرعية الاجتهادية وهو متعلق [illegible] الراجح فيجب اعتبار متعلقه وعلى هذا مشى المصنف رحمه الله في خبر الفاتحة حيث قال بعد ذكره من طرف الشافعي رحمه الله ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز لكنه يوجب العمل فعملنا بوجوبها وهذا هو الصواب والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال

فرع نسي التسمية فذكرها في خلال الوضوء فسمى لا يحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في الغاية معللا بان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل [illegible] في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك ما فات **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل قبله فقط وما قيل بعده فقط لان ما قبله حال الانكشاف والاصح قبله ايضا لا حال الانكشاف ولا في محل النجاسة ومن ثابت عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يقول عند دخول الخلا اللهم اني اعوذ بك من الخبث والخبائث والمراد الاستعاذة من ذكران الشياطين واناثهم **قوله** والسواك اي الاستياك عند المضمضة لانه صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه المطلوب هو اطلبته عند الوضوء ولم اعلم حديثا صريحا فيه نعم في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك وفي لفظ اذا قام ليتهجد وفي مسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا دخل بيته بدأ بالسواك وفي ابي داود كان صلى الله عليه وسلم لا يستيقظ من ليل او نهار الا تسوك قبل ان يتوضأ وفي الطبراني ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يخرج من بيته لشيء من الصلوات حتى يستاك ومما يدل على محافظته على السواك استياكه بسواك عبد الرحمن بن ابي بكر عند وفاته في الصحيحين وفيهما قال صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع كل صلوة او عند كل صلوة وعند النسائي في رواية عند كل وضوء ورواه ابن خزيمة في صحيحه وصححها الحاكم وذكرها البخاري تعليقا ولا دلالة في شيء على كونه في الوضوء الا الاخيرة وغاية ما يفيد الندب وهو لا يستلزم سوى الاستحباب اذ يكفيه اذا ندب لشيء ان يتعبد به احيانا ولا سنة دون المواظبة وهي ليست بلازمة من ذلك واستدلاله في الغاية بما رواه الامام احمد عنه صلى الله عليه وسلم صلوة بسواك افضل من سبعين صلاة بغير سواك يفيد ان المراد بكل ما ذكرنا ما ظاهره الندب عند نفس الصلوة كونه عند الوضوء فالحق انه من مستحبات الوضوء ويستحب في خمسة مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة وعند الوضوء [illegible] ومما ذكرنا اول ما يدخل البيت ويستحب فيه ثلاث بثلاث مياه وان يكون السواك لينا في غلظ الاصبع وطول شبر من الاشجار المرة ويستاك عرضا لا طولا **قوله** ويعالج بالاصبع قال في المحيط قال علي التشويص بالمسبحة والابهام سواك وروى البيهقي وغيره من حديث انس يرفعه يجزئ من السواك الاصابع وتكلم فيه وعن عائشة قلت يا رسول الله الرجل يذهب فوه يستاك قال نعم قلت كيف يصنع قال يدخل اصبعه في فيه رواه الطبراني **قوله** والمضمضة والاستنشاق والسنة فيهما المبالغة لغير الصايم والمبالغة في المضمضة الى الغرغرة وفي الاستنشاق الى ما اشتد من الانف ولو شرب الماء عبا اجزاه عن المضمضة وهو يفيد ان مجه ليس من حقيقتها وقيل لا يجزيه ومصا لا يجزيه **قوله** لانه عليه الصلوة والسلام فعلهما على المواظبة لان جميع من حكى وضوءه عليه السلام فعلا وقولا اثنان وعشرون نفرا لا باس بافادة حصرهم تكميلا واستيعابا فالاول عبد الله بن زيد قال فيه فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات وفيه فمسح راسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة رواه الستة عنه والمراد عبد الله بن زيد بن عاصم ووهم ابن عيينة في جعله اياه

ابن زيد

بن زيد بن عبد ربه راوي الأذان وفي قوله مسح مرتين إلا أن يكون رواه بمعنى أقبل وأدبر ٥ الثاني عثمان تعليق الصحيحين ولم يذكر
في المضمضة والاستنشاق عدد غرفات ولا في المسح إقبالا ولا غيره ٥ الثالث ابن عباس تعليق البخاري وفيه أخذ غرفة من ماء فتمضمض بها
واستنشق وفيه ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها رجله اليمنى ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها رجله اليسرى ثم مسح برأسه ٥ الرابع المغيرة رواه
البخاري في كتاب اللباس ٥ الخامس علي بن أبي طالب فعلا رواه أصحاب السنن الأربعة وفيه فمسح برأسه مرة واحدة وفي رواية أبي داود في المضمضة
والاستنشاق قال من كف واحد ٥ السادس المقدام بن معدي كرب قولا دون تنصيص على عدد في شيء رواه أبو داود ٥ السابع أبو مالك الأشعري
فعلا كالذي قبله رواه عبد الرزاق والطبراني وأحمد وابن أبي شيبة وإسحاق بن راهويه ٥ الثامن أبو بكرة قولا كالذي قبله رواه البزار
التاسع أبو هريرة قولا كالذي قبله رواه أحمد وأبو يعلى وزاد أنه صلى الله عليه وسلم نضح تحت ثوبه ثم قال هذا إسباغ الوضوء ٥ العاشر
وائل بن حجر رواه الترمذي عنه قولا وفيه ثم مسح على رأسه ثلاثا وظاهر أذنيه ثلاثا وظاهر رقبته وأظنه قال وظاهر لحيته ثلاثا ثم غسل قدمه
اليمنى وفصل بين أصابعه أو قال خلل بين أصابعه ورفع الماء حتى جاوز الكعب ثم رفعه إلى الساق ثم فعل باليسرى مثل ذلك ثم أخذ حفنة من
ماء فملأ بها ثم وضعها على رأسه حتى انحدر الماء من جوانبه وقال هذا تمام الوضوء ولم أره ينشف بثوب قال في الإمام يرويه محمد عن عبد الجبار بن حجر
قال الحافظ فيه نظر ٥ الحادي عشر جبير بن نفير رواه ابن حبان دون تنصيص على عدد في الرأس وغرفات المضمضة والاستنشاق ٥ الثاني عشر
أبو أمامة رواه أحمد في مسنده ٥ الثالث عشر أنس أخرج الدارقطني عن الحسن البصري أنه توضأ ثم قال حدثني أنس بن مالك أن هذا وضوء رسول
الله صلى الله عليه وسلم دون ذلك التنصيص ٥ الرابع عشر أبو أيوب الأنصاري رواه الطبراني وإسحاق بن راهويه قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم إذا توضأ تمضمض واستنشق وأدخل أصابعه من تحت لحيته فخللها ٥ الخامس عشر كعب بن عمرو اليامي رواه أبو داود عنه
قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره فرأيته يفصل بين المضمضة والاستنشاق
انتهى ورواه الطبراني وفصل بمعنى التفصيل وسنذكره عن قرب إن شاء الله ٥ السادس عشر عبد الله بن أبي أوفى قولا رواه أبو يعلى بلا ذلك
التنصيص ٥ السابع عشر البراء بن عازب فعلا رواه الإمام أحمد كذلك ٥ الثامن عشر أبو كاهل قيس بن عائذ قولا وفيه فغسل يعني النبي صلى
الله عليه وسلم يديه ثلاثا وتمضمض واستنشق ثلاثا ثلاثا وغسل ذراعيه ثلاثا ومسح برأسه ولم يوقت وغسل رجليه ولم يوقت ولعل
قوله ذلك هو الوجه للقائلين بعدم سنية التثليث في غسل الرجل وقد ضعف بالهيثم بن جماز وحديث الربيع بعد صريح في تثليث
الرجلين ٥ التاسع عشر الربيع بنت معوذ رواه أبو داود وقالت فيه فغسل كفيه ثلاثا ووضأ وجهه ثلاثا ومضمض واستنشق مرة
ووضأ يديه ثلاثا ومسح برأسه مرتين يبدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه وفيه ووضأ رجليه ثلاثا ثلاثا ٥ العشرون عائشة فعلا رواه النسائي
في سننه الكبرى وفيه مسحة واحدة إلى مؤخره ثم مرت بيديها بأذنيها وليس في شيء منها ذكر التسمية والأحاديث ضعيفة أخرجه
الدارقطني عن حارثة بن أبي الرجال عن عمرة عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مس طهورا سمى الله ٥ الحادي والعشرون
عبد الله بن أنيس فعلا رواه الطبراني وفيه مسح برأسه مقبلا ومدبرا ومس أذنيه ٥ الثاني والعشرون عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده
وسنذكره قريبا وقد أشرنا فيها إلى الأطراف لتذكر في كيفية المسح وغرفات المضمضة والاستنشاق فلا شك في ثبوتها لتواطئهم عليها
قوله هو المحكي تقدم من حكاية عبد الوهاب بن زيد فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات ومعلوم أن الاستنثار
ليس جزءا ما ليكون له غرفة والمراد بثلاث غرفات بل المراد بقوله ثلاثا كما أن المراد كل من المضمضة والاستنشاق ثلاثا فكذا كل من
المضمضة والاستنشاق بثلاث غرفات وقد جاء مصرحا في حديث الطبراني ثنا الحسين بن إسحاق التستري ثنا شيبان بن فروخ ثنا أبو سلمة
الكندي ثنا ليث بن أبي سليم حدثني طلحة بن مصرف عن أبيه عن جده كعب بن عمرو اليامي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمضمض
ثلاثا واستنشق ثلاثا يأخذ لكل واحدة ماء جديدا وغسل وجهه ثلاثا فلما مسح برأسه قال هكذا وأومى بيديه من مقدم رأسه حتى
بلغ بهما إلى أسفل عنقه من قبل قفاه وقد قدمنا رواية أبي داود له مختصرا وسكت عليه هو والمنذري بعده وما نقل عن ابن معين أنه قيل
لكعب صحبة فقال المحدثون يقولون إنه رآه صلى الله عليه وسلم وأهل بيت طلحة يقولون ليست له صحبة غير قادح فإذا اعترف بمثل
الشأن بأن له صحبة تم الوجه ويدل عليه ما رواه ابن سعد في الطبقات أنا يزيد بن هارون عن ... عن ليث عن طلحة بن مصرف
اليامي عن جده قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح هكذا أو وصف فمسح مقدم رأسه حتى بلغ إلى قفاه وما في حديث علي من كف واحد
لا يعارض الصحيح من حديث ابن زيد وكعب وما في حديث ابن عباس من غرفة من ماء إلى آخر ما تقدم فيجب صرفه إلى أن المراد تجديدها بقرينة قوله
بعد ذلك ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليمنى ثم أخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ومعلوم أن لكل من اليدين ثلاث غرفات لا
غرفة واحدة فكان المراد أخذ ماء لليمنى ثم ماء لليسرى إذ ليس حكى الغرف عن فقد حكى السنن من المضمضة وغيرها ولو كان لكان المراد
أن ذلك أدنى ما يمكن إقامة المضمضة به كان ذلك أدنى ما يبلغ فرض البداية لأن المحكي إنما هو وضوء الذي عليه لينبغه المحكي لهم
وما روي بكف واحد فلينفى كونه بكفين معا أو على التعاقب كما ذهب إليه بعضهم من أن المضمضة باليمنى والاستنشاق باليسرى ومما
قوله ومسح الأذنين عن الحلواني شيخ الإسلام يدخل الخنصر في أذنيه ويحركهما كذا فعل صلى الله عليه وسلم أسفي والذي في
إسناد صحيح عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم مسح أذنيه فأدخلهما السبابتين وخالف إبهاميه إلى ظاهر أذنيه فمسح ظاهرهما وباطنهما

وقول من قال لعل الشافعي يثبت في مسح الرأس من مشايخنا يدل على أن السنة عنده أداؤها وهو الأولى **قوله** خلافا للشافعي قيل
يتعلق بالاجماع أي المجموع من سنة مسح الرأس وقيل بل بماء الرأس ولا خلاف في المعنى لأن تعليقه بماء الرأس ليس إلا من حيث اتصاله بسنته
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الأذنان من الرأس يعني فلا حاجة إلى أخذ ماء جديد لهما كما لا يؤخذ في السنة ماء آخر لعضو واحد
في غيره لتكمل وقال البيهقي أشهر إسناد للحديث هذا يعني رواية أبي داود والترمذي وابن ماجه من حديث حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة
عن شهر بن حوشب عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسل وجهه ثلاثا ويديه ثلاثا ومسح برأسه
وقال الأذنان من الرأس ثم قال البيهقي وقال حماد لا أدري في رواية قتيبة عنه يقول لا أدري أمن قول النبي صلى الله عليه وسلم أو
من قول أبي أمامة وكان سليمان بن حرب يرويه عن حماد ويقول هو من قول أبي أمامة انتهى وقد ضعف شهر أيضا وأجيب بأنه اختلف فيه على
حماد فأبو الربيع رفعه عنه ومن سمعت على ما علمت واختلف على مسدد عن حماد في ذلك أيضا وإذا رفع ثقة حديثا ووقفه آخر أو فعل ذلك شخص
واحد في وقتين ترجح الرفع لأنه زيادة والصحيح في شهر التوثيق وثقه أبو زرعة وأحمد ويحيى والعجلي ويعقوب بن شيبة وسنان بن ربيعة وتكلم
فيه البيهقي تحاملا بسبب اعتصاب على حديث أبي أمامة والاشتغال بالتكلم فيه وفي الباب حديث عبد الله بن زيد قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الأذنان من الرأس وحديث ابن عباس أخرجه الدارقطني عن أبي كامل الجحدري ثنا غندر محمد بن جعفر عن ابن جريج عن عطاء عن ابن
عباس أنه صلى الله عليه وسلم قال الأذنان من الرأس وهما مرويان للاتصال وثقة الرجال وقول الدارقطني في الثاني إسناده وهم إنما هو مرسل صحيحا
أخرجه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قال ابن القطان بعد حكمه بصحته لم نقبل كلام الدارقطني لأنه ليس يقدح فيه
وما المانع أن يكون فيه حديثان مسند ومرسل وههنا أحاديث أخر من فعله صلى الله عليه وسلم منها ما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن ابن عباس
ألا أخبركم بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وفيه ثم غرف غرفة فمسح بها رأسه وأذنيه وبوب عليه النسائي باب مسح الأذنين مع الرأس
وأما ما روي أنه صلى الله عليه وسلم أخذ لأذنيه ماء جديدا فيجب حمله على أنه لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينه وبين ما ذكرنا وإذا انعدمت
البلة لم يكن بد من الأخذ كما لو انعدمت في بعض عضو واحد ولو رجحنا كان ما رويناه أكثر وأشهر فقد روي من حديث أبي أمامة وابن عباس
وعبد الله بن زيد كما ذكرنا وأبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأنس وابن عمر وعائشة رضي الله عنهم بطرق كثيرة **قوله** وعند أبي حنيفة في غير
نسخ من كتب الرواية أنه سنة عند أبي يوسف مستحب عندهما وأمثل حديث فيه ما رواه الترمذي وابن ماجه من حديث عامر بن شقيق الأسدي
عن أبي وائل عن عثمان أنه صلى الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وقال الترمذي توضأ وخلل لحيته وقال حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وقال
احتجا بجميع رواته إلا عامر بن شقيق ولا أعلم فيه طعنا بوجه من الوجوه وله شاهد صحيح من حديث عمار بن ياسر وأنس وعائشة ثم أخرج
أحاديثهم أنه صلى الله عليه وسلم توضأ وخلل لحيته وزاد في حديث أنس هكذا أمرني ربي وتعقب بأن عامرا ضعفه ابن معين وقال أبو حاتم
ليس بالقوي وحاصل الأول طعن منهم وهو غير مقبول على ما عليه العمل لم يقبله الترمذي والثاني لا يخرجه إلى الضعف ولو سلم فغايته الا
اختلاف فيه لا ينزله عن الحسن وقال الترمذي في علله الكبير قال محمد بن إسمعيل يعني البخاري أصح شيء عندي حديث عثمان وهو حديث حسن
انتهى وكيف وله شواهد كثيرة جدا من حديث عمار وأنس كما رواهما الحاكم والترمذي وابن ماجه روايته صلى الله عليه وسلم خلل لحيته وإن ضعف
للانقطاع وحديث أنس قال كان عليه السلام إذا توضأ خلل لحيته وضعفه خالد بن إلياس العدوي وروى البزار عن أبي بكرة أنه صلى الله
عليه وسلم توضأ وخلل وروى ابن عدي عن جابر أنه وضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث فرأيته يخلل لحيته بأصابعه
كأنها أنياب المشط وفيه أصرم بن غياث النيسابوري متروك وما في الهداية ما أخرجه ابن أبي شيبة عن أنس أنه صلى الله عليه وسلم قال
أتاني جبريل فقال يا محمد خلل لحيتك وهو معلول بالهيثم بن جماز وتقرب منه ما في أبي داود عن أنس أنه كان صلى الله عليه وسلم إذا توضأ
أخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هكذا أمرني ربي وسكت عنه وكذا المنذري بعده وأعله ابن القطان بأن الوليد
بن زوران مجهول قال الشيخ الإمام وهو على طريقته من طلب زيادة التعليل مع رواية جماعة عن الراوي وتقدم روى عن الوليد هذا
جماعة من أهل العلم فهذه طرق متكثرة عن أكثر من عشرة من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين لو كان كل منها ضعيفا ثبتت حجية المجموع فلما اندم
فكيف وبعضها لا ينزل عن الحسن فوجب اعتبارها إلا أن أبا حنيفة يقول لم يثبت فيها المواظبة بل مجرد الفعل إلا في شذوذ من الطرق
فكان مستحبا لا سنة لكن ما في أبي داود من قوله بهذا أمرني ربي لم يثبت ضعفه وهو مغن عن نقل صريح المواظبة لأن أمره تعالى حامل عليها
فيترجح قول أبي يوسف كما رجحه في المبسوط وشمنا المعنى المذكور من أن السنة في الوضوء ما كان إكمالا للفرض في محله وداخل اللحية ليس
بعد سلامته في تغيبه مما تعترض به من أن المضمضة والاستنشاق سنة وليسا في محله إذ ليس في الوجه بالمنع وادعاء أن محلهما منه حكما
إذ لهما حكم الخارج من وجه حتى لا يفسد الصوم بإدخالهما شيئا **قوله** والأصابع صفته في الرجلين أن يخلل بخنصر يده اليسرى
خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى في القنية كذا ورد والله أعلم ومثله فيما يظهر أمر اتفاقي لا سنة مقصودة **قوله**
كيلا تتخللها نار جهنم يؤدي تركيبه أن التخليل أو لعدم التخلل وهو لا يستلزم إذ عدم التخليل يستلزم تخلل النار إلا لو كانت علة
مساوية وهو منتف وإلا كان التخليل واجبا اعتقاديا ثم محله الحدث لكن المعهود في السنن التخليل بعد العلم بوصول الماء إلى ما
بينها وهو ليس واجبا وحينئذ فليس به مقرونا أو عند ثم تكلف الجواب بأنه معروف عنه حديث الأعرابي والأحاديث حكاية وضوئه صلى

الله

صلى الله عليه وسلم فيه التخليل وأبو عبيد معروف أي ماء إذا لم يتخلل الماء بين الأصابع وهذا ومثله أخرجه على ما في الدارقطني خللوا أصابعكم
لا يخللها الله بالنار يوم القيامة وهو ضعيف بيحيى بن ميمون التمار نعم الصريح فيه ما أخرجه ما في الطبراني من لم يخلل أصابعه بالماء
خللها الله بالنار يوم القيامة وأمثل أحاديث التخليل ما في سنن الأربعة من حديث لقيط بن صبرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذا توضأت فأسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع قال الترمذي حديث حسن صحيح وروى هو وابن ماجه عن ابن عباس قال قال صلى الله عليه وسلم
إذا توضأت فخلل أصابع يديك ورجليك وقال حسن غريب وعندي أنه كالأول للوجوب والمراد الأمر بإيصال الماء إلى ما بينها أي دون أنه لا يجوز
ترك ما خفي بينها كما في داخل اللحية والتخليل بعد هذا مستحب لعدم ثبوت المواظبة مع كونه كالأول في الحمل **قوله** وتكرار الغسل إلى
الثلاث قيد به لإفادة أنه لا يسن التكرار في المسح ثم قيل الأولى فريضة والثاني سنة والثالث إكمال وقيل الثاني والثالث سنة وقيل
الثاني سنة والثالث نفل والظاهر أنه معنى الأول وقيل الثاني عكسه وعن أبي بكر الإسكاف الثلاث تقع فرضا كإطالة القيام والركوع
ونحوه وعندي أنه إن كان معنى الثاني أن الثاني سنة إلى الثالث سنة أي المجموع فهو الحق فلا يوصف بالسنية في حد ذاته فلو اقتصر عليه
لا ينال فضل السنة لأن بعض الشيء ليس بالشيء ولا الثالث إذا لم يلاحظ ما قبله **قوله** والوعيد لعدم رؤيته سنة أي هذا العدد
وهذا أحد ما قيل فلو زاد أو نقص لقصد الوضوء على الوضوء أو لطمأنينة القلب عند الشك أو نقص لحاجة لا بأس به وقيل أريد به تجاوز
العدد وقيل الزيادة على أعضاء الوضوء والنقص عنها وتعدى يرجع إلى الزيادة وظلم يرجع إلى النقص وأصل الظلم النقص ولم تظلم منه شيئا
لم تنقص وهذا والحديث بمجموع هذا اللفظ غير معروف بل صدره روي عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم رواه الدارقطني عن ابن عمر رفعه وضعف
بالمسيب بن واضح وابن ماجه عن أبي بن كعب رفعه وضعفه بزيد بن أبي الحواري وغيرهم ورواه الدارقطني في كتاب غرائب مالك من حديث زيد بن ثابت
وضعفه بعلي بن الحسن الشامي وأما عجزه فهو في حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف
الطهور فدعا بماء في إناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه فأدخل إصبعيه السباحتين في أذنيه ومسح بإبهاميه
على ظاهر أذنيه وبالسباحتين باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم وفي لفظ لابن
ماجه تعدى وظلم وللنسائي أساء وتعدى وظلم قال في الإمام الحديث صحيح عند من يصحح حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لصحة الإسناد إلى
عمرو انتهى وكذا اختلف المحدثون فيه والمحققون على صحته نعم الشيخ رحمه الله يرى أن لا الألفاظ المروية عنه صلى الله عليه وسلم ونسبها إليه
ولا غبار عليه وذلك لأنه لم ينسبه إلى الصحابي أو أحد بعينه **قوله** ويستحب إلخ لا سند للقائل في الرواية ولا في الدراية في جعل
النية والاستيعاب والترتيب مستحبا غير سنة أما الرواية فنصوص المشايخ متظافرة على السنية ولهذا خالف المصنف رحمه الله في الثلاثة وحكم
بسنيتها فقال لكن النية في الوضوء سنة وحكم في الأخيرين وأما في الدراية فسنذكره قريبا إن شاء الله وقيل أراد بيستحب فعل سنة يستحب
الترتيب وسواك يبدأ باسم الله وبالميامن والتيامن مستحب عندهم بالمعنى المشهور وقد وقع في تفسير الترتيب فيكون الترتيب بذلك
الوصف وأما الوجه فيه أن الوضوء لا يقع بلا نية إلا بالفعل مع الغفلة والذهول إذ الفعل الاختياري لا بد في تحققه من القصد إليه وهو إذا
قصد الوضوء أو رفع الحدث أو استباحة ما لا يحل إلا به كان منويا حتى أن صورة الخلاف إنما تتحقق بيننا وبين الشافعي رحمه الله في نحو من دخل الماء
مدفوعا أو مختارا لقصد التبرد أو مجرد قصد إزالة الوسخ ووقوع مثل هذا منه صلى الله عليه وسلم فلا يتحقق ولو تحقق في بعضها
لا ينفي السنة لأنه لو لم يتركه أحيانا لكان واجبا ويستدل بالأوجه العام الثلاثة **قوله** لأنه عبادة فلا تقع إلا بالنية لقوله صلى
الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات متفق عليه أي صحتها واعتبارها شرعا بالنيات والمراد العبادات لأن كثيرا من المباحات تعتبر شرعا
بلا نية كالطلاق والنكاح **قوله** ولنا قوله لم يجب أي سلمنا أن كل عبادة بنية والوضوء لا يقع عبادة بغيرها وبذلك قضينا عهدة
الحديث وليس الكلام في هذا بل في أنه إذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح به أو لا ليس في
الحديث دلالة على نفيه ولا إثباته فقلنا نعم لأن الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة
وباقي شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها إلى أن ينوي فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان **قوله** بخلاف التيمم
لأن التراب لم يعقل شرعا مطهرا إلا للصلاة لا في نفسه فكان التطهير به تعبدا محضا فيحتاج إلى النية إذ مؤدى التيمم ينبئ عن
القصد فلا يتحقق دونه بخلاف الوضوء فسد قياسه على التيمم وفي كل من الوجهين نظر نذكره في التيمم إن شاء الله تعالى والصواب أن فساده
بما هو متفق عليه من أن شرط القياس أن لا يكون شرعية حكم الأصل متأخرا عن حكم الفرع وإلا لثبت حكم الفرع بلا دليل وشرعية
التيمم متأخر عن الوضوء فلا يقاس الوضوء على التيمم في حكمه لكن هذا إذا قصد القياس أما إذا قصد الاستدلال لا بمعنى لما شرع التيمم
بشرط النية طهورا وجوبا في الوضوء فهو يعني لا فارق فلمس الحاجة إليه كما في الكتاب **قوله** ولنا أن إلخ غريب وعزاه بعضهم
لمعجم الطبراني عن راشد أبي محمد الحماني قال رأيت أنسا بالزاوية فقلت أخبرني عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه بلغني أنك كنت توضئه
وساق الحديث إلى أن قال ثم مسح برأسه مرة غير أنه أمرهما على أذنيه فمسح عليهما قال ابن الملقن وهذا لم أجده في معجم الطبراني وضعفه وما رواه ابن أبي
شيبة ثنا إسحاق الأزرق عن ثوبان بن العلاء عن قتادة عن أنس أنه كان يمسح على الرأس ثلاثا يأخذ لكل مسحة ماء جديدا وقد روى أبو داود عن ابن
عباس رضي الله عنه أنه رآه صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه وأذنيه مسحة واحدة وفيه عبادة بن منصور وفيه مقال وتقدمه

ورواية أصحاب السنن الأربعة عن علي رضي الله عنه أنه مسح مرة واحدة وفيه ضعف وروى الدارقطني عن عثمان في حكايته مسح برأسه مرة واحدة
وقول الزيلعي في المخرج وإلى معجم الطبراني لم أجد فيه سهو عنه إذ كان ساقطا في نسخته والآن فقد وجد في الأوسط من مسند إبراهيم النخعي
قوله والذي يروى بالتثليث محمول يشعر بضعفه وقد روي عن عثمان من حديث عامر بن شقيق وفيه ذلك المقال المتقدم قال أبو داود
ورواه وكيع عن إسرائيل فقال توضأ ثلاثا ثلاثا فقط قال وأحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على أن المسح مرة واحدة فإنهم ذكروا الوضوء ثلاثا
ثلاثا وقالوا ومسح برأسه ولم يذكروا عددا انتهى وروى أبو داود والطبراني عن علي في حكاية المسح ثلاثا قال البيهقي وقد روي من أوجه غريبة عن
عثمان رضي الله عنه تكرار المسح إلا أنه مع خلاف الحفاظ ليس بحجة عند أهل العلم **قوله** وهو مشروع روى الحسن عن أبي حنيفة في المجرد
إذا مسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا وما سوى ذلك من تقرير الكتاب غني عن البيان **قوله** والفاء للتعقيب فيفيد وجوب تعقيب العامل
الصلوة بغسل الوجه فيلزم الترتيب بين الوجه وغيره فيلزم في الكل لعدم القائل بالفصل قلنا لا نسلم أن ذلك مقتضى تعقيب القيام به بل
جملة الأعضاء وحقيقته أن المعقب طلب الغسل وله متعلقات وصل إلى أولها ذكرا بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها
فيه من غير إفادة طلب تقديم تعلقه ببعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب إعقاب غسل جملة الأعضاء وهذا غير ما في الكتاب
وهو نظير قولك ادخل السوق فاشتر لنا خبزا ولحما حيث كان المفاد إعقاب الدخول بشراء ما ذكر كيف وقع ودعوى المصر إجماع أهل اللغة
على أن الواو لمطلق الجمع تبع للفارسي وهو بناء على عدم اعتبار قول القائل إنها للترتيب وللقران **قوله** فالبداءة بالميامن فضيلة
أي مستحب ثم استدل عليه بقوله صلى الله عليه وسلم إن الله يحب التيامن في كل شيء وهو معنى ما رواه الستة عن عائشة رضي الله عنها
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في طهوره وتنعله وترجله كله وهو بناء على عدم استلزام المحبوبية المواظبة
لأن جميع المستحبات محبوبة له صلى الله عليه وسلم وإذا توضأتم فابدءوا بميامنكم رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما قال في الإمام هو
حديث بأن يصح وغير واحد ممن حكى وضوءه صلى الله عليه وسلم صرحوا بتقديم اليمنى على اليسرى من اليدين والرجلين وذلك يفيد المواظبة لأنهم
إنما يحكون وضوءه الذي هو عادته ودأبه فيكون سنة ومثله يثبت سنة الاستيعاب لأنهم كذلك حكوا المسح وفي القنية عن بعضهم إذا داوم على
ترك استيعاب الرأس بغير عذر يأثم والله أعلم لظهور رغبته عن السنة فالحق أن الكل سنة ومسح الرقبة مستحب بظهر اليدين لعدم استعمال
بلتهما والحلقوم بدعة وقيل مسح الرقبة أيضا بدعة ونهاه ما من رواية النسائي أنه صلى الله عليه وسلم مسح الرقبة مع مسح الرأس وفي
حديث وائل المعقود ظاهر رقبته وقيل إن مسح الأذنين أدب ومن السنن الترتيب بين المضمضة والاستنشاق والبداءة من مقدم
الرأس ومن رؤوس الأصابع في اليدين والرجلين ووجهه على ما عن بعض المشايخ أنه تعالى جعل المرافق والكعبين غاية الغسل فيكون منتهى الفعل
الآداب ترك الإسراف والتقتير وكلام الناس والاستعانة وعن الوبري لا بأس بصب الخادم كان صلى الله عليه وسلم يصب
الماء عليه والتمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء ومنها استقاء الماء بنفسه والمبادرة إلى ستر العورة بعد الاستنجاء ونزع خاتم
عليه اسم الله تعالى واسم نبيه صلى الله عليه وسلم حال الاستنجاء وكون آنيته من خزف وأن يغسل عروة الإبريق ثلاثا ووضعه على
يساره وإن كان إناء يغترف منه فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل على عروته لا رأسه والتأهب بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين
عند غسل كل عضو واستقبال القبلة في الوضوء واستصحاب النية في جميع أفعاله والتعاهد لموقيه وما تحت الخاتم والدلك المحفوظ
عند كل عضو وأن لا يلطم وجهه بالماء وإمرار اليد على الأعضاء المغسولة والتأني والدلك خصوصا في الشتاء وتجاوز حدود الوجه
واليدين والرجلين ليستيقن غسلهما ويطيل الغرة وقول سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
اللهم اجعلني من التوابين إلخ وأن يشرب فضل وضوئه مستقبلا قائما وإن شاء قاعدا وصلاة ركعتين عقيبه وملء إنائه استعدادا
وحفظ ثيابه من التقاطر والامتخاط بالشمال عند الاستنشاق ويكره باليمين وكذا إلقاء البزاق في الماء والزيادة على ثلاث في غسل
الأعضاء وبالماء المشمس **تتمة** شك في بعض وضوئه قبل الفراغ غسل ما شك فيه إن كان أول شك وإلا فلا عليه وإن شك
بعده فلا مطلقا **فصل في نواقض الوضوء** النقض في الأجسام إبطال تركيبها وفي المعاني إخراجها عن إفادة ما هو
المقصود منها **قوله** كل ما خرج يعني خروج ما خرج ليصح الإخبار عن المعاني لكن الظاهر أن الناقض هو النجس الخارج لا خروجه المخرج للنجس
عن كونه مؤثرا للنقض مع أن الضد هو المؤثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرافعة للطهارة إنما هي قائمة بالخارج وغاية الخروج أن
يكون علة تحقق صفة شرعية أعني صفة النجاسة فإنها شرعية وذلك لا ينافي بعد تحققها عن علتها أن المؤثر للنقض هو نفس الظاهر
الحديث الذي يروى به ما الحدث قال ما خرج من السبيلين ولم يوجد ما يوجب صرفه عن ظاهره إلا إصلاح بعض عبارة المصنفين وهذا
لا يجوز على أنه غير لازم إذ المعنى قد لا يقابل الجوهر فيقال على المراد باللفظ جوهرا كان أو عرضا وإنما يقابله العرض فالناقض الخارج
النجس والخروج شرط عمل العلة وعلتها نفسها لأنه علة تحقق الوصف الذي هو النجاسة والأولى جعل الأحداث ناقضة لأن فإضافة النقض إلى
الخروج إضافة الحكم إلى علة العلة **قوله** لقوله تعالى وجه التمسك به في عموم ما خرج دودة كان أو حصاة أو ريحا إلا ما استثني منه وهو
الريح الخارج من القبل والذكر فإنها ليست من الذكر فهو اختلاج لا ريح فلا ينقض كالريح الخارجة من جراحة في البطن إلى الغائط المطمئن
من الأرض يقصد للحاجة والإجماع على أنه ليس نفس المجيء منه فتعين أنه كناية عما يلزمه من الخارج والتزام كونه في لازمه حمله النجس على

اعم اللوازم وهو الخارج النجس اولى خصوصا مع مناسبة النجس لهذا الحكم كذا في شرح المجمع وقد يقال المناسب على ارادة اعم اللوازم
للمعنى والخارج النجس مطلقا ليس منه للعلم بان الغائط لا ينقض لمجرد الريح فضلا عن خروج الريح وغيره هكذا لا ولكونه بها لحله ويستدل
على الريح بالاجماع وغيره بالخبر وهو ما ذكر من روى معناه الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال الوضوء مما خرج وليس
مما دخل وضعف بشعبة مولى ابن عباس وقال في الكمال اسم كتاب ابي الفضل بن المختار قال سعيد بن منصور انا نحفظ هذا من قول ابن عباس
رضي الله عنه وقال البيهقي روي عن علي رضي الله عنه من قوله وبهذا ادى قوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئي لوقت كل صلاة عينا
حينئذ اصل قياس الخارج النجس من السبيلين على غيره بجامع الاعتياد وفيه الخارج النجس من غيرهما للحج على مالك رحمه الله في نفي القصبة
في الغائط والخارج على غير وجه الاعتياد على هذا المعنى ثم الخروج من السبيلين يتحقق بالظهور فلو حشى الذكر لا انتقاض لمحاذاة
للحشو رأس الذكر لا بنزوله الى القصبة والى القلفة فيه خلاف والصحيح النقض به قال المصنف رحمه الله في التجنيس لان هذا
بمنزلة المرأة اذا خرج من فرجها بول ولم يظهر واستشكل بانهم قالوا لا يجب على الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقه كقصبة الذكر
انتهى لكن في الفتاوى الظهيرية انما علله بالحرج لا بالخلقة وهو المعنى فلا يرد الاشكال ولو احتشت في الفرج الداخل فالنقض
لمحاذاة حرفه خلافا لابي يوسف رحمه الله في قوله اذا علمت انه لو لم تحشه لخرج نقض ولو ادخلت اصبعها فيه نقض لانها لا تخلو من بلة وكذا
العود في الدبر كالمحقنة وغيره يعتبر فيه البلة اذا كان طرفه خارجا ولو غيبه نقض اذا خرج بلا تفصيل في الفتاوى والتجنيس وكذا
القطنة اذا غيبها في الاحليل ثم خرجت ولو ابتلت بالبول ولم يجاوز رأسه غير انه لولاها خرج لم ينقض والمجبوب اذا ظهر بوله
بموضع الجب ان كان يقدر على امساكه متى شاء نقض والا فهو يسيل لانه كالجرح ولو كان به حصاة تبطل ذلك الموضع واخرجها فاشتمال
البول الله فكالجرح وان كان بذكره بط اى شق له رأسان احدهما يخرج منه ما يسيل في مجرى الذكر والآخر في غيره ففي الاول ينقض بالظهور
وفي الثاني بالسيلان وكذا الخنثى انه امرأة فذكره كالجرح او رجل ففرجه كالجرح وينقض في الآخر بالظهور ولو قطر في احليله دهنا
فسال منه لا ينقض خلافا لابي يوسف رحمه الله بخلاف ما اذا احتقن بالدهن ثم سال حيث يعيد الوضوء لاختلاطه بالنجاسة بخلاف الاحليل
الكامل عند ابي حنيفة رحمه الله ولو احتشت في فرجها الخارج فما لم تنتقل البلة الى الحرف الداخل لا ينقض في الداخل يسد الصوم
ولا ينقض **قوله** متجاوزا اعلم تفسيره فان الخروج في غير السبيلين وهو تجاوز النجاسة الى موضع التطهير والمعنى اذا خرج بان
تجاوز الآن يعمل الخروج على الظهور للتفسير والمعنى اذا ظهر متجاوزا فلو خرج من جرح في العين دم فسال الى الجانب الآخر منها لا ينقض
لانه لا يلحقه حكم الجنابة وهو وجوب التطهير او ندبه بخلاف ما لو نزل من الرأس الا ما كان من الانف لانه يجب غسله في الجنابات ومن
النجاسة فينتقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى الرباط لا الى الخارج نقض ويجب ان يكون معناه اذا كان بحيث لولا الربط سال لان
القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو برزت تخرج من بيته دم وقدر الدم يعمل ان كان
الريق غالبا ولو اخذ من رأس الجرح قبل ان يسيل مرة بعد اخرى ان كان بحال لو تركه سال نقض والا لا قالوا هذا اذا اتحد المجلس وفي
المحيط هذه المسألة ان يعلو وينحدر عن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكبر من رأسه نقض والصحيح لا ينقض انتهى
وفي الدراية جعل قول محمد اصح ويختار السرخسي الاول وهو الاولى وفي مبسوط شيخ الاسلام لو ورم رأس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض
ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير ثم الجرح والنفطة وماء السرة والثدي والاذن
ان كان لعلة سواء على الاصح وعلى هذا قالوا من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلاة وفي التجنيس
الغرب في العين اذا سال منه ما ينقض لانه كالجرح وليس بدمع ولو خرج من سرته ماء فسال نقض لانه دم وقد نضج فاصفر وصار رقيقا
والغرب بالتحريك ورم في الماقي وفي المحيط مص القراد فامتلأ ان كان صغيرا لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا انتقض كمص العلقة
قوله وقال الشافعي رحمه الله الخ حاصل الاقوال المذكورة في الكتاب لا ينقض للشافعي رحمه الله مطلقا وينقض عند زفر رحمه الله مطلقا
سال او لا امتلأ الفم من القيء او لا وعندنا ينقض بشرط المذكور ولكل دليل لمذهبه ما يؤول والمشكل عليها اما حديث انه صلى الله عليه وسلم
قاء فلم يتوضأ فلم يعرف واما حديث الوضوء من كل دم سائل فرواه الدارقطني من طريق ضعيفة ورواه ابن عدي في الكامل من احمد وقال
لا نعلمه الا من حديث احمد بن فروخ وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكن يكتب فان الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه انتهى لكن قال ابن ابي حاتم
في كتاب العلل قد كتبنا عنه ومحله عندنا الصدق وقد بسطنا في معه حديث البخاري عن عائشة رضي الله عنها جاءت فاطمة بنت ابي حبيش
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افأدع الصلاة قال لا انما ذلك عرق وليس بالحيضة فاذا
اقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي قال هشام بن عروة قال ابي ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك
الوقت واعترض بانه من كلام عروة ودفع بانه خلاف الظاهر وايضا لو كان لقال ثم توضأ لكل صلاة فلما قال توضئي على مشاكلة
الاول المنقول لزم كونه من قائل الاول وهذا لان لفظ الاول اغسلي خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة وليس عروة مخاطبا
لها ليكون قوله لها توضئي خطابا منه لها فلزم كونه من المخاطب الاول وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقد رواه الترمذي كذلك
ولو حمل على ذلك ولفظه فتوضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت وصححه ما رواه الدارقطني من انه صلى الله عليه وسلم احتجم وصلى

اصفر

ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه ضعيف وأما حديث من قاء أو رعف فأخرج ابن ماجه عن إسمعيل بن عياش عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة
عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصابه قيء أو رعاف أو قلس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على
صلاته وهو في ذلك لا يتكلم ولفظ الدارقطني ثم ليبن على صلاته ما لم يتكلم رواه الدارقطني وقال الحافظ من أصحاب ابن جريج يروونه عن ابن جريج عن أبيه عن
النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا انتهى وقد تكلم في ابن عياش وجملة الحاصل أنه يحتج به في حديث الشاميين لا الحجازيين وأخرجه البيهقي من جهة
الدارقطني عن ابن جريج عن أبيه عنه صلى الله عليه وسلم مرسلا وقال هذا هو الصحيح ثم نقل عن الشافعي رحمه الله أن يستدل للصحة بحمل على مسند
الدم لا ينقض الصلاة ودفع بأنه غير صحيح وإلا لبطلت الصلاة فلم يجز البناء وابن عياش قد وثقه ابن معين وزاد في الإسناد عن عائشة
والزيادة من الثقة مقبولة والمرسل عندنا وعند جمهور العلماء حجة وسيأتي زيادة فيه من الآثار في باب الحدث في الصلاة قال المصنف
رحمه الله أعاد فيه والأصح ما ذكر في الفتح والقلس الخارج مع الغثيان والقيء مع سكون النفس يكون وما أخرج أبو داود والترمذي
والنسائي عن حسين المعلم بسنده إلى معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء أنه صلى الله عليه وسلم قاء فتوضأ قال فلقيت ثوبان في مسجد دمشق
فذكرت له فقال صدق أنا صببت له وضوءه قال الترمذي هو أصح شيء في هذا الباب وأعله البيهقي بالاضطراب فإن معمرا رواه عن يحيى بن أبي
كثير عن يعيش عن خالد بن معدان عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الأوزاعي وأجيب بأن اضطراب بعض الرواة لا يؤثر في ضبط غيره
قال ابن الجوزي قال الأثرم قلت لأحمد قد اضطربوا في هذا الحديث فقال قد جوده حسين المعلم وقال الحاكم هو على شرطهما وروى مثل هذا
عن ابن عمر في مصنف عبد الرزاق وأخرج الثوري عن أبي إسحق عن الحرث عن علي رضي الله عنه قال إذا وجد أحدكم رزا أو رعافا أو قيئا فلينصرف
وليتوضأ فإن تكلم استقبل وإلا اعتد بما مضى والحرث ضعيف ومثله عن سلمان بن عمر وإذا ثبت هذا عنه صلى الله عليه وسلم وجب تقديمه
على المنفي في الصلاة كذلك الصحابي الذي خرج في الصلاة بالأرنبة وقول من قال لم يصح في نقض الوضوء وعدمه بالدم والقيء والضحك حديث
إن سلم لم يقدح لأن الحجة لا تتوقف على الصحة بل الحسن كاف على أنه إن أراد هذا القائل ما يجمع على الاختلاف في صحة الحديث وعليه
على رأيه صحة فهو صحيح بالنسبة إليه إذ مجرد الاختلاف في ذلك لا يمنع من الترجيح وثبوت الصحة وأما حديث القلس حدث فرواه الدارقطني
وهو ضعيف وفي الإطلاق لكان من حديث ابن عياش غنية عنه فأما حديث ليس في القطرة إلخ فرواه الدارقطني من طريقين في أحدهما محمد بن
الفضل بن عطية وفي الآخر حجاج بن نصير وهما ضعيفان ولفظ القطرة والقطرتين كناية عن القلة ولفظ سائل كناية عن القلة فإن لفظة
القطرة في العرف يراد به القلة وصلا وهما سائل والا فحقيقة القطرة إذا وجدت نقض اتفاقا فلا بد من صرفه عن ظاهره بطريق صناعي
كما ذكرنا وأما قول علي رضي الله عنه أو دسعة تملأ الفم فلم نعرف وروى البيهقي في الخلافيات عنه صلى الله عليه وسلم يعاد الوضوء من سبع من
إقطار البول والدم السائل والقيء ومن دسعة تملأ الفم ونوم المضطجع وقهقهة الرجل في الصلاة وخروج الدم وفيه سهل بن عفان
والجارود بن يزيد وهما ضعيفان تحصل لنا من ذلك كله الحجة حديث فاطمة بنت أبي حبيش وحديث ابن عياش وحديث أبي الدرداء
فلا يعارضها غيرها مما رواه الشافعي رحمه الله ولو أرخينا العنان وجعلنا ما تعارض فإن جمعنا وهو أولى عند الإمكان كان حمل ما رواه الشافعي
رحمه الله على القليل الذي لم يسل وما رويناه نحن رحمه الله على الكثير توفيقا بين الأدلة وإن أسقطنا صرنا إلى القياس وهو ما ذكره
بقوله إن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة شرعا وقد عقل في الأصل ومعقولا في الأصل وهو الخارج من السبيلين أن زوال
الطهارة عنده وهو الحكم إنما هو بسبب أنه نجس خارج من البدن إذ لم يظهر لكونه من خصوص السبيلين أثر وقد وجد في الخارج من غيرهما
فيتعدى الحكم إليه فالأصل الخارج من السبيلين وحكمه زوال الطهارة التي يوجبها الوضوء وعلته خروج النجاسة من البدن وخصوص المحل ملغى
والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدى إليه زوال الطهارة التي يوجبها الوضوء فيثبت أنه موجب هذا القياس ثبوت زوال
طهارة الوضوء وإذا صار زائلا بلا طهارة فعند إرادة الصلاة يتوجه عليه خطاب الوضوء وهو تطهير الأعضاء الأربعة فلا حاجة إلى إثبات
تعديه الاقتصار ضمنا أصلا كما ذكر في الكتاب والاشتغال به عن ما في الشرح وإذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين نحو جامع غير
السبيلين يرد أن يقال لم شرطتم للنقض في غيرهما السيلان مع أنه لم يشترط في جانب بقوله غير أن الخروج إلخ أي النقض بالخروج
وحقيقته من الباطن إلى الظاهر وذلك بالظهور في السبيلين فيتحقق لا بالظهور في غيرهما وبيانه في الكتاب ظاهر وإنما اشترط ملء الفم
بأن لا يمكن ضبطه إلا بتكلف لأنه يخرج ظاهرا فاعتبر خارجا ملاحظة لبطون الفم فإن له بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع الصائم
ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل إلى آخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم بإدخال الماء فيه فأعطينا الشبهين
فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للآخر لأنه يخرج ظاهرا إذا لم يضبط إلا بتكلف وقيل أن يزيد على نصف الفم
وقيل أن يعجز عن إمساكه وقيل أن يمنعه الكلام وقيل أن يجاوز الفم والأصح ما في الكتاب **قوله** بين السبيلين يعني السبيلين وغيرهما
قوله وهو الصحيح احتراز عن قول محمد أنه نجس وكان الإسكاف والهندواني يفتيان بقوله وجماعة اعتبروا قول أبي يوسف رحمه الله
رفقا بأصحاب القروح حتى لو أصاب ثوب أحدهم أكثر من قدر الدرهم لا يمنع الصلاة فيه ومعنى الوجه ما ذكر لأنه ثبت أن الخارج بوصف
النجاسة حدث وأن هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا وإلا لم يحصل للإنسان طهارة فثبت أن ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا
وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا فلو أخذ من الدم البادي في محله بقطنة وألقي في الماء لم ينجس **قوله** وما يتصل به قليل والقليل في القيء

غير

غير ناقض وعلى هذا الطهر ما في المجتبى عن الحسن لو تناول طعاماً او ماءً ثم قاء من ساعته لا ينتقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل به
قليل القيء فلا يكون حدثاً ولا يكون نجساً وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته قيل هو المختار وما في القنية لو قاء دوداً كثيراً او حية ملأت
فاه لا ينتقض ولو قاء بلغماً او طعاماً او ماءً ان كانت الغلبة للطعام وكان بحال لو انفرد يبلغ ملء الفم تنتقض طهارته وان كان بحال لو انفرد البلغم
يملأ الفم فعلى الخلاف وان كانا سواء لا ينتقض كذا في الخلاصة وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل على حدة
وعن هذا الاول من عجز ما في الخلاصة هذا اذا كان الطحاوي مثل الماء قول ابي يوسف بناء على انه نجس لانه احد الاركان كالدم والصفراء ويكره
ان يأخذ بطرف كمه والحق بالقيء ما يعم النائم اذا صعد من الجوف بان كان اصفر او منتناً عن ابي يوسف وعن ابي الليث هو كالبلغم وقيل نجس
عند ابي يوسف رحمه الله خلافاً لمحمد رحمه الله وهذا اعني قول ابي يوسف الليث ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقاً **فرع** عن ابي حنيفة رحمه الله
قاء طعاماً او دماً فاصاب انساناً شبراً في شبر لا يمنع قال الحسن ما لم يفحش انتهى وهذا يقتضي ان نجاسته التي خففه ولا يعرى عن اشكال
اذ لا خلاف ولا تعارض فيه ويمكن حمله على اذا ما قاء من ساعته بناء على انه اذ الحسن علله على الظن كون المتصل به القدر المانع بل دونه مادونه
قوله وبلغ الاسترخاء الخ ظاهر المذهب عن ابي حنيفة رحمه الله وهو النقض عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة
للامن من الخروج والانتقاض مختار الطحاوي واختاره المصنف والقدوري لان مناط النقض الحدث لا عين النوم فلما خفي بالنوم اديرالحكم
على ما ينتهض مظنة له وكذا لم ينتقض نوم القائم والراكع والساجد ونقض في المضطجع لان المظنة منه ما يتحقق معه الاسترخاء على
الكمال وهو في المضطجع لا فيها وقد وجد في هذا النوع من الاستناد اذ لا مسكة الا الاستناد وتمكن المقعدة مع غاية الاسترخاء لا يمنع الخروج
اذ قد يكون الدافع قوياً خصوصاً في زماننا لكثرة الاكل فلا يمنعه الا مسكة اليقظة ولو نام محتبياً ورأسه على ركبتيه لا ينقض **قوله**
في الصلاة وغيرها هذا اذا نام على هيئة السجود المسنون خارج الصلاة بان جافيا اما اذا الصق بطنه بفخذيه فينتقض ذكره علي بن موسى
القمي وفي الاسرار قال علماؤنا رحمهم الله لا يكون النوم حدثاً في حال من احوال الصلاة وكذا قاعداً خارج الصلاة الا ان يكون متوركاً لانها جلسة
تكشف عن المخرج انتهى ولا يخالفه ما في الخلاصة من عدم نقض المتورك لانه فسره بان يبسط قدميه من جانب ويلصق اليته بالارض وفي
الاسرار علله بانه يكشف عن المقعد فهذا اشتراك في استعمال لفظ التورك وفي الذخيرة من نام واضعاً اليته على عقبيه وصار شبه المنكب
على وجهه واضعاً بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه وفي غيرها لو نام متربعاً ورأسه على فخذيه نقض وهذا خلاف ما في الدرر ثم اطلق في الكتاب
قوله في الصلاة فشمل ما كان عن تعمد وما كان عن غلبة وعن ابي يوسف رحمه الله اذا تعمد النوم في الصلاة نقض والمختار الاول وفي فصل ما يفسد
الصلاة من فتاوى قاضي خان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد لا تفسد وان تعمد فسدت في السجود دون الركوع انتهى كانه مبني على
قيام المسكة حينئذ في الركوع دون السجود ومقتضى النظر ان يفصل في ذلك السجود ان كان متجافياً لا تفسد لبقاء المسكة والا فسدت **قوله**
هو الصحيح احتراز عن قول ابن شجاع انه انما يكون حدثاً في غير الاحوال في الصلاة وفي ظاهر الرواية لا فرق ولو نام قاعداً فسقط عن ابي حنيفة
رحمه الله ان انتبه قبل ان يصل جنبه الارض او عند الاصابة بلا فصل لم ينتقض وعند ابي يوسف رحمه الله ينتقض وعند محمد رحمه الله ان
انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض لم ينتقض وان زايل قبله نقض والفتوى على رواية ابي حنيفة رحمه الله وقال الحلواني ظاهر المذهب
انه ليس بحدث انتهى ويشهد له ما في ابي داود كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون العشاء حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤون
واما ما في مسند البزار باسناد صحيح كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى
الصلاة فيجب حمله على النعاس وقد قال الحلواني لا وضوء للناعس مضطجعاً والظاهر انه ليس بحدث لانه نوم قليل وقال الدقاق ان كان لا يفهم عامة
ما قيل حوله كان حدثاً وان كان يسمع حرفاً او حرفين فلا واما ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما بت عند خالتي ميمونة فقام النبي صلى
الله عليه وسلم من الليل الى ان قال فتتامت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ فاتاه بلال فآذنه
بالصلاة فقام فصلى ولم يتوضأ فمن خصوصياته صلى الله عليه وسلم وفي القنية نومه صلى الله عليه وسلم ليس بحدث وهو من خصائصه
صلى الله عليه وسلم **قوله** والاصل فيه قوله صلى الله عليه وسلم الخ اقرب الالفاظ الى اللفظ المذكور ما روى البيهقي عنه صلى
الله عليه وسلم لا يجب الوضوء على من نام جالساً او قائماً او ساجداً حتى يضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال تفرد به يزيد بن
عبد الرحمن الدالاني وروى ابو داود والترمذي من حديث ابي خالد يزيد الدالاني ايضاً عن قتادة عن ابي العالية عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
رأى النبي صلى الله عليه وسلم نام وهو ساجد حتى غط ونفخ ثم قام يصلي فقلت يا رسول الله انك قد نمت فقال ان الوضوء لا يجب الا على من نام
مضطجعاً فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال ابو داود قوله انما الوضوء على من نام مضطجعاً منكر لم يروه الا يزيد الدالاني وروى اوله جماعة
عن ابن عباس رضي الله عنه ولم يذكروا شيئاً من هذا انتهى وقال ابن حبان في الدالاني كثير الخطاء لا يجوز الاحتجاج به اذا وافق الثقات فكيف اذا
انفرد عنهم وقال غيره صدوق لكنه يهم في الشيء وقال ابن عدي فيه لين الحديث ومع لينه يكتب حديثه وقد تابعه على روايته مهدي بن هلال
ثم اسند عن مهدي ثنا يعقوب بن عطاء بن ابي رباح عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على من نام
قائماً او قاعداً وضوء حتى يضطجع جنبه الى الارض واخرج ايضاً عن يحيى بن كثير ابي النضر عن ميمون الخياط عن ابن عباس رضي الله عنهما عن حذيفة
بن اليمان رضي الله عنه قال كنت جالساً في مسجد المدينة اخفق فاحتضنني رجل من خلفي فالتفت فاذا انا بالنبي صلى الله عليه وسلم فقلت

مذهب ابي حنيفة رحمه الله كما روى
عن محمد رحمه الله وقيل هو
المعتمد وبين السعداوي
لا ينقض وان نام
فتأمل
فصل ...
قال الحلواني ظاهر
صح

الله وجب على وضوء قال لا حتى تضع جنبك على الارض قال البيهقي تفرد به يحيى بن كثير السقا وهو ضعيف وانت اذا تاملت فيما اوردنا لم يترك
عندك الحديث عن درجة الحسن ولو لم يكن فالمعنى الذي عيناه سابقا من ان غير النوم ليس حدثا فاعتبر مظنته انه يستقل بالمطلوب هذا
وسجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد رحمه الله خلافا لابي حنيفة رحمه الله كذا قيل وقياس ما قدمناه من عدم الفرق
بين كونه في الصلاة او خارجها يقتضي عدم الخلاف في عدم الانتقاض بالنوم فيها ثم ينتقض على مقابل الصحيح وخلافا المشايخ المنقول في الاستنجاء
له في سجود السهو ينبغي ان يحكم على الخلاف بالخطا لان سجود السهو يقع في الصلاة فلا ينقض ولو صلى المريض مضطجعا فنام اختلف المشايخ فيه وصحح
النقض **قوله** والجنون بالرفع لانه ليس عطفا على الاغماء لانه ليس غلبة على العقل بل زواله وفي مبسوط شيخ الاسلام لم ينقض لغلبة الاسترخاء
لان المجنون اقوى من الصحيح بل لعدم تمييز الحدث من غيره وفي الخلاصة السكر حده ان لا يعرف به الرجل من المراة وفي المجتبى اذا دخل في مشيته
تمايل فهو الاصح **قوله** وهو القياس في النوم وقد يمنع بان القياس لا يقتضي الا غير الخارج ناقضا وثبوت النقض بالنوم ليس الا اقامة للسبب
مقام المسبب خفاء ويقتضي القياس فيه ليس الا اقامة المقتضي الذي يتحقق معه الخروج عادة بما يتم ذلك ما يتم به الاسترخاء وهو لا يتم بكل نوم فليس
القياس في كل نوم النقض **قوله** الا ان يضحك الخ حديث القهقهة روي مرسلا ومسندا واعرف اسناد الحديث بصحته مرسلا مدار المرسل على ابي
العالية وان رواه غيره كالحسن البصري وابراهيم النخعي وغيرهما قال عبد الرحمن بن مهدي واحتج عن حماد بن زيد عن حفص بن سليمان قال انا حدثت
به الحسن عن ابي العالية وعن شريك عن ابن هشام قال انا حدثت به ابراهيم عن ابي العالية وانه قوي في كتاب ابن اخي ابن مهدي عن سليمان بن ارقم عن
الحسن انتهى يعني والحسن يرويه عن ابي العالية وقد رواه ابو حنيفة رحمه الله عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن معبد بن ابي معبد الخزاعي
عنه صلى الله عليه وسلم قال بينا هو في الصلاة اذ اقبل اعمى يريد الصلاة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف صلى الله عليه وسلم
قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة قيل ومعبد هذا لا صحبة له فهو مرسل ايضا وفيه نظر فان معبدا الذي لا صحبة له هو البصري
الجهني الذي كان الحسن يقول عنه اياكم ومعبدا فانه ضال مضل ومعبد هذا هو الخزاعي كما هو مصرح به في مسند ابي حنيفة رحمه الله ولا شك في صحبته
ذكره ابن منده وابو نعيم في الصحابة وروي بالاسناد ايضا حديث جابر انه قال لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضي الله عنه مر بخباء ام
معبد فبعث النبي صلى الله عليه وسلم معبدا وكان صغيرا فقال ادع بهذه الشاة الحديث ولو سلم فاذا صح المرسل فهو حجة عندنا لم يكن بد
من القول بنقض الوضوء به وابو العالية اسمه رفيع بن مهران التابعين رضي الله عنهم واما رواية مسندا فمن عدة من الصحابة ابي موسى الاشعري
وابي هريرة وابن عمر وانس وجابر وعمران بن الحصين رضي الله عنهم واعرفها طريق عمران بن حصين رواه ابو القاسم حمزة بن يوسف في تاريخ جرجان قال ثنا
الامام ابو بكر احمد بن ابراهيم الاسماعيلي حدثني ابو عمرو محمد بن عمرو بن شهاب بن طارق الاصبهاني ثنا ايوب ثنا جعفر ثنا احمد بن فورك ثنا عبيد
الله بن احمد الاشعري ثنا عمار بن يزيد البصري ثنا محمد بن هلال ثنا انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قهقه في الصلاة موسى؟
قهقهة شديدة فعليه الوضوء والصلاة واسلم حديث ابن عمر رواه ابن عدي في الكامل من حديث عطية بن بقية ثنا ابي ثنا عمرو بن قيس السكوني
عن عطاء عن ابن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك في الصلاة قهقهة فليعد الوضوء والصلاة وما طعن به من ان
بقية مدلس فلعله سمعه من بعض الضعفاء فحذف اسمه دفع بان بقية صرح فيه بالتحديث والمدلس اذا صرح فيه بالتحديث وكان صدوقا زالت تهمة
التدليس وبقية من هذا القبيل **قوله** والاثر ورد في صلاة مطلقة اما الوارد على واقعة الحال فظاهر واما حديث بقية هذا فلان المراد
الصلاة مطلقا الى ذات الركوع والسجود وهو خلاف القياس فيقتصر النقض عليها والمراد ما اصلها الركوع والسجود فانه لو قهقه فيها يصليه بالايماء
لعذر او راكبا يومي بالنفل او الفرض لعذر انتقض وكذا ايضا لا ينتقض قهقهة النائم في الصلاة ولا تبطل الصلاة وقيل ينتقض وتبطل وعن شداد
ينتقض ولا تبطل الصلاة وقيل عكسه والاول اصح لانها انما جعلت حدثا بشرط كونها جناية ولا جناية من النائم بخلاف الساهي لانه جناية يؤاخذ به
ولا يعلل وجود القهقهة ساهيا لان حال الصلاة مذكرة فلا يعذر واما قهقهة الصبي فقيل يبطلها وقيل لا ينتقض وفي قهقهة الباني في الطريق
بعد الوضوء روايتان ولو نسي ينتقض بعد العقود قدر التشهد خلافا لزفر رحمه الله ولو قهقه الامام في هذه الحالة ثم قهقه القوم بطل وضوء
من بهم لخروجهم بقهقهته خلاف كلامه ولو قهقهوا بعد سلامه بطل وضوئهم وجعل الاصح في الخلاصة انه لا يبطل والخلاف مبني على انه يعد
سلام الامام هل هو في الصلاة الى ان يسلم بنفسه او لا ولو غسل بعض اعضاء الوضوء فعني الماء فتيمم وشرع في الصلاة فقهقه ثم وجد الماء
عند ابي يوسف يغسل باقي الاعضاء ويصلي وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضاء الوضوء عنده لا وعندهما نعم
ولو اغتسل جنب وصلى فقهقه هل يبطل ويعيد الوضوء اختلف فيه فقيل لا يعيد لانه ثابت في ضمن الغسل واذا لم يبطل المتضمن لا يبطل
المتضمن والصحيح انه يعيد الوضوء لان اعادته واجبة عقوبة له كذا في المحيط ولو قهقه بعد كلام الامام متعمدا او سبقه كسلامه على
الاصح على خلاف ما في الخلاصة خلافه بعد حدوثه عمدا **قوله** لان النجس ما عليها المعنى لان ما خبث يكون نجسا هو ما عليه فلا
يحتاج الى غسله على قول محمد رحمه الله **قوله** ولو كانت مفضاة الخ المفضاة التي اختلط سبيلاها وقيل مسلك البول والحيض وفي
التعليل في قوله لاحتمال خروجه من الدبر واشارة الى الاول ولو توضات فخرج لذلك الاحتمال ظهور ان من ايضا لو طلقت
ثلاثا وتزوجت باخر لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال ان الوطي كان في دبرها وفي حرمة سابقا على الزوج ما لكن فيه ما يصح ان الان يعلم
انه يكفيه اتيانها في قبلها من غير تعلمه وعن محمد وجوب الوضوء وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ومنع بانه منوط بيقين وكونها من الدبر

مشكوك

عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر
المعقود فتيمموا صعيدا الآية فاذا اجلت الآية على الجماع كان بيانا لحكم
الحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده
فيتم الغرض لان الناس حاجة الى بيانهما بخلاف ما اذا هو اليه من
كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه قد علم الحدث الاصغر بقوله
او جاء احد منكم من الغائط مع حق العفار على تنوير الابصار للمصنف

مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وقد تدفع بان الغالب في اربع كونها من الدم بل الاشبه بكونه من الغسل فيفيد غلبة الظن
تقرب من اليقين وهو خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين فيترجح الوجوب **فرع** شك في الوضوء او الحدث وتيقن سبق احدهما
بنى على السابق الا ان شاهد اللاحق عن محمد رحمه الله علم المتوضي دخوله الخلا للحاجة وشك في قضائها قبل خروجه عليه الوضوء او علم جلوسه
للوضوء باناء وشك في اقامته قبل قيامه لا وضوء وهذا يؤيد ما ذكرناه من الوجه في وجوب المضمضة ولو شك في المسايل من كون اما نوم بو
اذ قرب عهده بالماء او تكلم مضى ولا اعادة بخلاف ما لو غلب على ظنه انه احدثها ولو تيقن ترك عضو وشك فيه بغى المتوضي يغسل رجله
اليسرى ولا يخفى ان المراد اذا كان الشك بعد الفراغ وقياسه انه لو كان في اثناء الوضوء يغسل الآخر مثلا ثم علم انه لم يغسل رجليه عينا وعلم
انه ترك فرضا ما قبلها وشك في انه ما هو يمسح راسه ولا يظن ان هذا خلاف ما قدمناه في التتمة لانه لم يتيقن ترك شي هناك اصلا
قوله ومن الجملة نجسة يعني الماء والقيح والصديد **قوله** لانه مخرج وليس بخارج لا تاثير لظهور للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل
النقض بكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد وقشر النفطة هكذا اختار السرخسي في جامعه النقض
وفي الكافي والاصح ان المخرج ناقض انتهى وكيف وجميع الادلة الموردة من السنة والقياس يفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج
فروع عجبا لو متوضي من المباشرة الفاحشة وهي ان يتجردا معا متعانقين مماستي الفرجين وعن محمد لا الا ان يتيقن خروج شي قلنا
يندر عدم مذي في مثل هذه الحالة والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط وفي القنية وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين
توجب الوضوء عليهما ولا يجب من مجرد مسها ولو بشهوة ولو في حصار لامس الذكر خلافا للشافعي رحمه الله في الاولى مطلقا وفي الثانية اذا مس بباطن
الاصابع ولمالك في الثانية مطلقا وفي الاولى اذا مس بشهوة لنا في الاولى عدم دليل النقض بشهوة وبغير شهوة فيبقى الانتقاض على العدم
وقوله او لامستم النساء المراد به الجماع وهو مذهب جماعة من الصحابة وكونه مراد به اليد قول جماعة اخرى رجحنا قول الطائفة الاولى لصحيح
وذلك انه سبحانه امر في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا ثم بين انه الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله تعالى وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله فتيمموا صعيدا الخ ولفظ
لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمله عليه ليكون بيانا لحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما هو اليك
كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في مسلم من مس عائشة رضي الله عنها قدميه صلى الله عليه وسلم حين طلبته صلى الله عليه وسلم حين فقدته ليلا
وهما منصوبتان في السجود ولم يقطع صلاته لذلك وعنه انه صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم لا يتوضأ رواه البزار في مسند باسناد
حسن ولنا في الثانية ما روى اصحاب السنن الاربعة الا ابن ماجة عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلوة فقال هل هو الا بضعة منك رواه ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا الحديث
احسن شي يروى في هذا الباب وفي الباب عن ابي امامة وقد روى هذا الحديث ايوب بن عتبة ومحمد بن جابر عن قيس بن طلق عن ابيه وايوب ومحمد
تكلم فيهما بعض اهل الحديث وحديث ملازم بن عمرو اصح واحسن وبه رواه الطبراني وقال هذا حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده
ومتنه انتهى فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان انه صلى الله عليه وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ وكلا الحديثين لم يسلم من الطعن
مرة في بسرة بانها له ومرة بان عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم او الشرطي على ما عرف في موضعه ومرة بالتكلم في ملازم وغير ذلك والحق
انهما لا ينزلان عن درجة الحسن لكن يترجح حديث طلق بان حديث الرجال اقوى لانهم احفظ للعلم واضبط ولهذا جعلت شهادة امرأتين بشهادة رجل وقد
اسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال حديث ملازم بن عمرو احسن من حديث بسرة وعن عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت من حديث بسرة
بنت صفوان وما رجح به حديث بسرة من انه ناسخ لان طلقا قدم على النبي صلى الله عليه وسلم في اول سني الهجرة وهو يبني المسجد فكان صلى الله عليه
وسلم يقول قربوا اليماني من الطين فانه من احسنكم له مسا وحديث بسرة رواه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام فغير لازم لان ورود
طلق اذ ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك وقد روى عنه حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضأ وقال لو سمع منه صلى الله عليه وسلم
الناسخ والمنسوخ وحديث ابي هريرة تضعف ايضا لان في سنده يزيد بن عبد الملك وما يدل على انقطاع حديث بسرة باطنا ان اثر النواقض
ما يختلج الخاص والعام اليه وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين وابي الدرداء
وسعد بن ابي وقاص انهم لا يرون النقض منه وان روي عن غيرهم كعمر وابنه وابي ايوب الانصاري وزيد بن خالد وابي هريرة وعبد الله بن عمرو بن
العاص وجابر وعائشة رضي الله عنهم على ان في الرواية عنه نظر الا لما سند كرن في جواب الصلاة وان سلكنا طريق الجمع جعل مس الذكر كناية
عما يخرج منه وهو من اسرار البلاغة يكنون عن ذكر الشي ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث
منه ويلازمه عبر به عنه كما عبر تعالى بالمجيء من الغائط عما يقصد الغائط لاجله ويحل فيه فيتطابق طريقا الكتاب والسنة في التعبير فيصار
اليها هذا الدفع التعارض **فصل في الغسل قوله** المضمضة الخ ولو شرب الماء عبا اجزأه عنها لا مصا
وعن ابي يوسف رحمه الله لا الا ان يمجه ولو كان سنه مجوفا او بين اسنانه طعام او درن رطب يجزيه لان الماء لطيف يصل الى كل موضع غالبا
كذا في التجنيس ثم قال ذكر الصدر الشهيد حسام الدين في موضع اخر اذا كان في اسنانه كوات يبقى فيها الطعام لا يجزيه ما لم يخرجه ويجري
عليها الماء وفي فتاوى الفضلي والفقيه ابي الليث خلافه هذا الاحتياط ان يفعل انتهى والدرن اليابس في الانف كالخبز الممضوغ والعجين

والجواب بانه عليه كان مستور العورة يعني في غاية البعد من كبير الحلبي

فقال لي يا عائشة تاذنين لي في قيام هذه الليلة فقلت نعم بابي
وامي فسجد ليلا طويلا حتى ظننت انه قد قبض فقمت
التمسه ووضعت يدي على باطن قدميه فتحرك
ففرحت الى اخر الحديث اي سمعت واحتج به الحنفية
على ان مس المراة غير ناقض واجاب الجمهور باحتمال كونه
بحائل شرح مناوي للشفا على رسالة في فضائل
ليلة النصف من شعبان لابي الحسن البكري

ولا يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان المجاز فيه
اي الجماع مراد بالاجماع الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب
التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا ههنا فلم
يبق الاخر اي المعنى الاخر وهو الحقيقة اعني المس باليد
في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لا يقال التيمم للجنب ثبت بحديث عمار وغيره
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول الزيادة على النص بخبر
الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه
قال احمل اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا كذا في
اصول المنار وشرحه لابن الملك ملخصا

قوله طائر المس باليد الى اخر نقل الغزالي عن الشافعي انه قال احمل
اية اللمس على المس باليد والوطي جميعا حتى يكون مس المراة حدثا
وهكذا قال عامة اهل الحديث ولكنا نقول المجاز وهو الجماع مراد
بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا ههنا
فبطلت ارادة الحقيقة وما قاله الشافعي خلاف قول السلف
لان عليا وابن عباس والحسن ومجاهدا والقتادة حملوها على
الجماع وابن مسعود في جماعة على المس باليد فانقيل قد قرئت
الآية بقراءتين لامستم ولمستم من الملامسة واللمس فيحمل
احديهما على الوطي والاخرى على المس كما حملتم القراءتين في قوله
تعالى حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف على الحالين قلنا لا نزاع
فيه انما النزاع في حمل كل واحدة على المعنيين كما هو المنقول عن
الخصوم وانما يجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد
ههنا فانه روي انه صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه
ثم يخرج الى الصلوة ولان الصحابة والسلف رضي اختلفوا في
تاويل الاية على القولين كما ذكرنا وكان القول بجواز التيمم للجنب
وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين خارجا عن اقوالهم و
اجماعهم فيكون مردودا كذا في شرح التاويلات جامع الاسرار على المنار

اللمس المس باليد ويكنى به عن الجماع وكذلك الملامسة صحاح مختصرا

واللمس والملامسة واحد وهو عبارة عن الجماع عند بعضهم وابو حنيفة رحمه الله لا ينتقض الطهر عنده باللمس وعند الشافعي ينتقض بمس النساء وعنده في مس المحارم قولان تفسير ... في سورة النساء

ولا يضر ما انتضح من غسله في إنائه خلافا لما في فطر كأنّي لأنا نجوز نقل البلة في الغسل من عضو إلى عضو إذا كان يتقاطر خلاف الوضوء
ويجوز للجنب أن يذكر الله تعالى ويأكل ويشرب إذا تمضمض ونعيا ودأسه قبل أن يغتسل قال في المنتقى إلا إذا احتلم فإنه لا يأتي أهله ما لم
يغتسل **قوله** وغسل سائر البدن يجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره أجزأه كالسرة
وإلا أدخله ويدخل القلفة استحبابا وفي النوازل لا تجزيه تركه والأصح لا للحرج لا لكونه خلقة وتغسل فرجها الخارج لأنه كالفم ولا
يجب إدخالها الإصبع في قبلها وبه يفتى ودون الأظفار على الخلاف السابق في الوضوء ولا يجب الدلك إلا في رواية عن أبي يوسف وكأن وجهه
خصوص صيغة اطهروا فإن فعّل للمبالغة وهو أمثلة فدلك بالدلك **قوله** عشرة من الفطرة روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم
ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مصعب بن شيبة ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة وانتقاص الماء الاستنجاء ورواه
أبو داود من رواية عمار وذكر الختان بعد إعفاء اللحية وذكر الانتضاح بدل انتقاص الماء **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وإن كنتم
جنبا فاطهروا وهو أمر بتطهير جميع البدن لأنه إضافة التطهير إلى مسمى الواو وهو جملة بدن كل مكلف فيدخل كل ما يمكن الإيصال إليه
إلا ما فيه حرج وهو المراد بقوله يتعذر وذلك كداخل العينين والقلفة بالثاني للحرج ولا حرج في داخل الفم والأنف فشملهما نص
الكتاب من غير معارض كما شملهما قوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وأنقوا البشرة رواه أبو داود من غير معارض
إذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب لأنها الدين وهو أعم منه فلا تعارضه قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة والمراد على
الدين والواجبات ما هو على الأقوال وعلى هذا لا حاجة إلى حمل المروي على حالة الحدث بدليل قوله صلى الله عليه وسلم إنهما فرضان في الجنابة سنتان
في الوضوء فإنه نفي ما عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة لكن انعقد الإجماع
على خروج المنيين وهو ضعيف **قوله** وسننه الخ ظاهر وسيأتي مسح رأسه في هذا الوضوء نعم في الصحيح وفي رواية الحسن لا ولو لم يذكر
كيفية الصب واختلف فيه فقال الحلواني يفيض على منكبه الأيمن ثلاثا ثم على الأيسر ثلاثا ثم على سائر جسده وقيل يبدأ بالأيمن ثم بالرأس ثم
بالأيسر وقيل يبدأ بالرأس وهو ظاهر لفظ الكتاب وظاهر حديث ميمونة الذي سنذكر ولو انغمس الجنب في ماء جار إن مكث فيه قدر
الوضوء والغسل فقد أكمل السنة وإلا فلا **قوله** هكذا حكت ميمونة رضي الله عنها روى الجماعة عنها قالت وضعت للنبي صلى الله عليه
وسلم ما يغتسل به فأفرغ على يديه فغسلهما مرتين أو ثلاثا ثم أفرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالأرض ثم تمضمض
واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثا ثم أفرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه **قوله** وليس على المرأة
أن تنقض ضفائرها هذا في قيام الظفيرة فلو كانت ضفائرها منقوضة تفرق القصبة أي شعرها يجب إيصال الماء إلى أثنائه وفي وجوب نقض ضفائر
الرجل اختلاف الرواية والمشايخ والاحتياط الوجوب وتمام غسل المرأة ووضوئها على الرجل وإن كانت غنية **قوله** لقوله صلى الله
عليه وسلم لأم سلمة رضي الله عنها في مسلم وغيره عنها قلت يا رسول الله إني امرأة أشد ضفر رأسي أفأنقضه في غسل الجنابة فقال
لا إنما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين ومقتضى هذا عدم وجوب الإيصال إلى الأصول
وكذا ما فيه من أنه بلغ عائشة رضي الله عنها أن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه كان يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن فقالت يا عجبا
لابن عمرو يأمر النساء أن ينقضن رؤوسهن أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد
وما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات وكذا ما في أبي داود أنهم استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال أما الرجل
فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ أصول الشعر وأما المرأة فلا عليها أن لا تنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات بكفيها وإن كان فيه محمد
إسماعيل بن عياش عن أبيه قال في الإمام وورد ما يدل على أن المرأة تنقض رأسها في الحيض وذكر ما في البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها
في الحج أهللت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فكنت ممن تمتع ولم يسق الهدي فزعم أنها حاضت ولم تطهر حتى دخلت
ليلة عرفة فقلت يا رسول الله هذه ليلة عرفة وإنما كنت تمتعت بعمرة فقال لها صلى الله عليه وسلم انقضي رأسك وامتشطي وأمسكي
عن عمرتك الحديث وروى الدارقطني في الأفراد من حديث مسلم بن صبيح ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذا اغتسلت المرأة من حيضها نقضت شعرها نقضا وغسلته بخطمي وأشنان فإذا اغتسلت من الجنابة صبت على رأسها الماء وعصرته انتهى
ولا أعلم هذا التفصيل في المذهب وأجاب مشايخنا بأن في مسلم من حديث أم سلمة السابق فإن فيه في رواية أفأنقضه للحيضة والجنابة
قال لا الحديث وهو أولى لتقدمه من حديث الدارقطني وأما حديث عائشة رضي الله عنها فإن ذلك الغسل كان للتنظيف لأجل الوقوف لا للتطهير
من حدث الحيض لأنها كانت حائضا هذا ولو أن حديث أم سلمة معارض الكتاب وأجيب تارة بالمنع فإن مؤدى الكتاب غسل البدن
والشعر ليس منه بل متصل به نظرا إلى أصوله فعملنا بمقتضى الاتصال في حق الرجال وبمقتضى الانفصال في حق النساء دفعا للحرج إذ لا يمكنهن
حلقه وتارة بأنه خص من الآية مواضع الضرورة كداخل العينين فيخص بالحديث **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم يجب بلها
ثلاثا مع كل بلة عصرة وفي صلاة البقالي الصحيح أنه يجب غسل الذوائب وإن جاوزت القدمين وفي المبسوط يكفي في وجوب إيصال الماء إلى شعب
عقاصها اختلاف المشايخ أثنى والأصح نفيه للحصر المذكور في الحديث **قوله** والمعاني الموجبة للغسل قيل هي تنقضه فكيف توجبه

وفي

وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله بالجنابة عند عامة المشايخ وقيل الجنابة موجبة للغسل بواسطة
الجنابة كقولنا سوا القرب اعتاق والاولى ان يقال سبب وجوبه ما لا يحل مع الجنابة على ما قررنا في المعاني الموجبة للوضوء وحاصل ما توجب
الجنابة خروج المني عن شهوة والايلاج في الادمي الحي لا الميتة والبهيمة ما لم ينزل لكن في الفتاوى الظهيرية بالخروج منه مني ان كان
ذكره منكسرا لا غسل عليه وان كان منتشرا فعليه الغسل وهذا ابعد مما عرف من اشتراط وجوب الشهوة في الانزال وفيه نظر بخلاف
ما روي عن محمد رحمه الله في مستيقظ وجد ماء ولم يذكر احتلاما ان كان ذكره منكسرا قبل النوم لا يجب والا يجب لانه بناء على انه مني عن شهوة
لكن ذهب عن خاطره وحمل الاول انه وجد الشهوة بناء على تعليله في التجنيس بقوله لان في الوجه الاول مضى حالة الانتشار ووجد الخروج
والانفصال على وجه الدفق والشهوة واعلم ان مطلق الايلاج في الادمي يتناول ايلاج الذكر في القبل والدبر وايلاج الاصبع وفي ادخال
الاصبع الدبر خلاف في ايجاب الغسل فليعلم ذلك **قوله** ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة في اللغة انما تقال مع الشهوة
فلا يتناول من خرج منه بشهوة فلا يوجب فيه حكما نفيا واثباتا والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء من رواية مسلم
محمول على الخروج عن شهوة لان اللام للعهد الذهني اي الماء المعهود والذي به العهد هو الخارج عن شهوة كيف وهو يأتي على اكثر الناس شهوة ممنوع مانع
جميع عمره ولا يرى هذا الماء مجردا عنها على ان كون الماء يكون عن غير عايشة رضي الله عنها احترت في تفسيرها اياه الشهوة على ما قال ابن المنذر
ثنا محمد بن يحيى ثنا ابو حذيفة ثنا عكرمة عن عبد الله بن موسى عن امه انها سالت عايشة رضي الله عنها عن المذي فقالت ان كل فحل يمذي وانه المذي
والودي والمني فاما المذي فالرجل يلاعب امرأته فيظهر على ذكره الشيء فيغسل ذكره وانثييه ويتوضا ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد
البول يغسل ذكره وانثييه ويتوضا ولا يغتسل واما المني فانه الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل وروى عبد الرزاق في
مصنفه عن قتادة وعكرمة نحو فلا يتصور شيء الا من خروجه بشهوة والا ينفسد الضابط وصفته تمييز المياه ليعطي احكامها **قوله** ثم
المعتبر الخ لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقره من الصلب بشهوة الا اذا خرج على راس الذكر بالاتفاق وانما الخلاف في انه هل يشترط مقارنة
الشهوة للخروج فعند ابي يوسف رحمه الله نعم وعندهما لا فافهم مقصود الكتاب فانه مزلقة وقد اخطا بعض الطلبة لعدم علمه بذلك
من خارج ولو تامل في دليل ابي يوسف رحمه الله وهو ان الغسل يتعلق بهما لزال الريب عنه ومن فروع تعلقه بهما لو احتلم فوجد اللذة
ولم ينزل حتى توضا وصلى ثم انزل اغتسل ولا يعيد الصلاة وكذا لو احتلم في الصلاة فلم ينزل حتى اتمها ثم نزل لا يعيدها ويغتسل
وقولهما احوط لان الجنابة قضاء الشهوة بالانزال فاذا وجدت مع الانفصال صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها وان لم يخرج
لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه وهو الخروج بقي الاحتياط واجب وهو العمل بالاقوى
الوجهين وجب وتظهر ثمرة الخلاف في صور استمنى بكفه او جامع امراته في غير الفرج او احتلم فلما انفصل امسك احليله حتى سكنت شهوته فانه
خرج بلا شهوة يجب عندهما لا عنده ومنها اغتسل بعد الجماع قبل النوم او البول او المشي ثم خرج منه المني بلا شهوة يعيد عندهما
لا عنده وعند احدهما لا يعيد بالاتفاق وكذا لا يعيد الصلاة التي صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج ما تاخر من المني اتفاقا
قيل ومنها مستيقظ وجد بثوبه او فخذه بللا ولم يتذكر احتلاما وشك في انه مذي او مني يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي
ورق هو بالهوى خلافا له وفيه نظر فان هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في الانفصال كذلك فالحق انه ليس بناء عليه
بل هو يقول لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الموجب وهما اوجباه احتياطا لان مثل ذلك الاحتمال قياسا على ما لو تذكر الاحتلام
ورأى ماء رقيقا حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله في التجنيس واخذ به خلف بن ايوب وابو الليث ولو تيقن انه مذي لا يجب اتفاقا
لكن التيقن متعذر مع النوم وقولهما احوط قال في التجنيس لان النوم مظنة الاحتلام فيحال به عليه ثم يحتمل انه كان منيا فرق بواسطة
الهواء وفي التجنيس اغمي عليه فافاق فوجد مذيا او كان سكران فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه ذكره ابو علي الدقاق ولا يشبه النائم
اذا استيقظ فوجد على فراشه مذيا حيث كان عليه الغسل ان تذكر الاحتلام بالاجماع وان لم يتذكر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما
الله يجب والفرق ان المني والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر في النوم تذكر او لا لان النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني
رق بالهواء او للغذاء فاعتبرناه منيا احتياطا ولا كذلك السكران والمغمى عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو تذكر الاحتلام
والشهوة ولم ير بللا لا يجب اتفاقا ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا تمييز بان لم يظهر غلظه ولا رقته ولا بياضه وصفرته يجب
الغسل صحح في الظهيرية ولم يذكر في العيون نقلا او يجب عليهما وقيل اذا كان غليظا ابيض فعليه او رقيقا اصفر فعليها فيعيد ثم هو
نقل الخلاف والذي يظهر تقييد الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذا لو احتلمت ووجدت لذة الانزال لكن لم يخرج ماء الى فرجها الظاهر
فلا غسل عليها في ظاهر الرواية قال الحلواني وبه نأخذ وقيل يجب عليها والاول وجه الظاهر حديث ام سلمة قالت يا رسول الله ان الله لا يستحيي من
الحق هل على المرأة من غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رأت الماء وجه الثاني ما روي عنها انها سالته صلى الله عليه وسلم عن المرأة ترى في
منامها ما يرى الرجل فقال صلى الله عليه وسلم اذا رأت ذلك فلتغتسل والاول صرح في تعليق الوجوب بالخروج ويحتمل كون المراد برؤية
الرجل الماء الاحتلام فيوافق الاول فيحمل عليه لانه الغالب اذ الغالب رؤية الماء مع الاحتلام والحق ان الاتفاق على تعليق وجوب
الغسل بوجود المني والاختلاف والقائل بوجوبه في بعض الخلافية انما يوجبه بناء على وجوده وان لم ير يدل على ذلك تعليله في التجنيس

احتلمت ولم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والا لا لان ماءها لا يكون دافقا كماء الرجل وانما ينزل من صدرها فهذا
التعليل يفهمك ان المراد بعدم الخروج في قوله ولم يخرج منها الماء الى خارج الفرج فعلى هذا الاوجه وجوب الغسل في الخلاصة والاحتلام يصدق برؤيتها
صورة الجماع في نومها وهو يتحقق بصورتي وجود لذة الانزال وعدمه فلذا لما اطلقت ام سليم السؤال عن احتلام المرأة قيد صلى الله عليه وسلم
جوابها باحدى الصورتين فقال اذا رأت الماء ومعلوم ان المراد بالرؤية العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام
فحست بيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتى جف فلم تر بعينها شيئا لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية علم
ورأى تستعمل حقيقة في معنى علم باتفاق اللغة قال رأيت الله اكبر كل شيء ولو جومعت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها او جومعت البكر
لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت ولو جومعت فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها امرأة قالت معي
جني يأتيني في النوم مرارا واجد ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها ولا يخفى انه مقيد بما اذا لم تر الماء فان رأته صريحا وجب لانه احتلام

قوله والتقاء الختانين الختان موضع القطع من الذكر والفرج وهو سنة للرجل مكرمة لها اذ جماع المختونة الذ وفي نظم الفقه سنة
فيهما غير انه لو تركه يجبر عليه الا من خشية الهلاك ولو تركته هي لا والتعبير بغيبوبة الحشفة اولى لتناوله الايلاج في الدبر ولان الثابت
محاذاتهما لا التقاؤهما قوله لقوله عليه الصلاة والسلام يعني الحديث ثابت في الصحيح والسنن كثيرا وبهذا اللفظ مسند عبد الله بن وهب
وفي مصنف ابن ابي شيبة اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل ولا يعارضه حديث الماء من الماء فقد روى ابو داود والترمذي
وصححه ان الفتيا التي كانوا يفتون ان الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم في بدء الاسلام ثم امر بالاغتسال فصرح
بالنسخ ثم ظاهر المذكور في الكتاب الوجوب بالايلاج في الصغيرة التي لم تبلغ حد الشهوة والميتة الآدمية واصحابنا منعوه الا ان ينزل لان وصف
الجنابة يتوقف على خروج المني ظاهرا او حكما عند كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسله في المجرى لضعف الدفق لعدم بلوغ الشهوة منتهاها
كما يجده المجامع في اثناء الجماع من اللذة لمقارنته المزايلة فيجب حينئذ اقامة السبب مقامه وهذا علة كون الايلاج فيه الغسل فيتعدى الحكم الى
الايلاج في الدبر على الملاط به اذ ربما يلتذ بذلك فينزل لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء وحكى في
الوجوب على من جامع الحشفة فيه وجه خلافا في المستصفى قوله والحيض اي انقطاعه وكذا في النفاس وقيل فيه نظر اذ انقطاعه طهارة
واناطة الغسل بالحدث اعني النجس الخارج انسب لكلام على ظاهره فالحيض نفسه سبب غير انه لا يفيد حال قيامه لحال جريان البول
فاذا انقطع افاد وحاصله ان الحيض موجب بشرط انقطاعه والاولى منهما ورد ان ما قدمنا في المعاني الموجبة للغسل ثم بها تم الاغتسالات
المفروضة وشرع في المسنونة وفي الاربعة المذكورة بقي غسل مستحب وهو غسل الكافر اذا اسلم غير جنب فان اسلم جنبا اختلف فيه فقيل
لا يجب لانهم غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة والاصح وجوبه لبقاء صفة الجنابة السابقة بعد الاسلام فلا يمكنه
اداء المشروط بزوالها الا به فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم اسلمت قال شمس الائمة لا غسل عليها بخلاف الجنب والفرق ان صفة
الجنابة باقية بعد الاسلام فكانه اجنب بعده والانقطاع في الحيض هو السبب ولم يتحقق بعده فلذا لو اسلمت حائضا ثم طهرت وجب الغسل
ولو بلغ الصبي بالاحتلام وهي بالحيض قيل يجب عليهما لا علينه فهي اربعة فصول قال قاضي خان والاحوط وجوب الغسل في الفصول كلها
ولا نعلم خلافا في وجوب الوضوء للصلاة اذا اسلم محدثا ولا معنى للفرق بينهما بتقرر ما ذكرنا من اعتبار حال البلوغ او ان انعقاد اهلية التكليف
فهو كحال انعقاد العلة لا يجب عليهما وان اعتبر اوان توجه الخطاب حتى اخذ زمانهما وجب عليهما والحيض ما حدث او وجد حدثا في دينه
الجنابة لما سنحققه في بابه فوجب ان يتحد حكمه بالذي اسلم جنبا وجوابه ان السبب للحيض الانقطاع ووقوعه بعد البلوغ يتحقق البلوغ
بابتداء الحيض كيلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة بخلاف الجنابة قوله الصلاة اي يظهر ثمرته فيمن لا جمعة عليه هل يسن له الغسل
او لا وفيمن اغتسل ثم احدث وتوضأ وصلى به الجمعة لا يكون له فضل غسل الجمعة عند ابي يوسف وفيمن اغتسل قبل الغروب وفي الكافي لو
اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال الفضل الغسل عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند الحسن لا واستشكله شارح الكنز لانه لا يشترط
وجود الاغتسال فيما يسن الاغتسال لاجله بل ان يكون فيه متطهرا بطهارة الغسل فالحسن بن الحسن يعني زياد وفقنا على انه لليوم
فيجب ان يكون متطهرا بطهارة الغسل فيه لانه يجب ان يثبت فيه قوله وقيل هذه الاربعة مستحبة ومنهم النظر فان
غسل الجمعة لا يرد لشرعيته وكان واجبا على ما يعنى وقيل مالك رحمه الله وهي من رواية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الصحيحين عنه صلى
الله عليه وسلم قال اذا جاء احدكم الجمعة فليغتسل وفي الصحيحين من حديث الخدري رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال غسل الجمعة
واجب على كل محتلم فان عول في الجواب على النسخ مع ما دفع به من التناسخ وان صححه الترمذي لا يقوى قوة حديث الوجوب والنسخ لا يرفع
ايضا بعد التعارض بعدم الموجب فان انتسخ الوجوب لا يبقى حكم آخر بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور يفيد الاستحباب وكذا ان عول
على انه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كما يفيد ما اخرجه ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاؤوا فقالوا يا ابن عباس اترى
الغسل يوم الجمعة واجبا فقال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب وساخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس
مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في
يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت رياح حتى آذى بعضهم بعضا فلما وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الرياح قال

يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس احدكم امثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف
وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق واذ عول على ان المراد بالامر الندب دون الوجوب للثبوت
شرعا على وجه الندب بالقرينة المتصلة اعني قوله صلى الله عليه وسلم ومن اغتسل فهو افضل فدليل الندب يثبت الاستحباب
اذ لا سنة دون المواظبة منه صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لازم الندب ثم يقاس عليه باقي الاغسال وانما يتعدى الى الفرع حكم
الاصل وهو الاستحباب واما ما روى ابن ماجة كان صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين وعن الفاكه بن سعد الصحابي رضي الله عنه
انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم عرفة ويوم النحر ويوم الفطر فضعيفان قاله النووي وغيره واما ما رواه الترمذي وحسنه
عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل فواقعة حال لا تستلزم المواظبة فاللائق الاستحباب
الا ان يقال اهلاله اسم جنس مضاف فيعم لفظا كل اهلال صدر منه فيثبت سنية هذا الغسل هذا ومن الاغسال المندوبة الاغتسال
لدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ومن غسل الميت والحجامة لشبهة الخلاف وفي ليلة القدر اذا
رآها وللمجنون اذا افاق وللصبي اذا بلغ بالسن نص عليه في الغاية وكذا يستحب للكافر اذا اسلم قال في التجنيس بذلك امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم من جاءه يريد الاسلام وظاهره وكذا واقعة ثمامة ان الغسل قبل الاسلام للاسلام ويكفي غسل واحد
لسنتي العيد والجمعة اذا اجتمعا كما للفرض جنابة وحيض وبعد الاتفاق على الاكتفاء بغسل واحد نقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
انه منهما او انه يقع عن السابق منهما وجه الاول ان كلا من الجنابة والحيض يوجب الغسل فاذا اجتمعا لم يكن احدهما اولى من الآخر فيوجبانه
فيكون منهما وجه الثاني ان وجوبه للنجاسة الحكمية الكائنة بالحدث واذا ثبتت بالسبب الاول لا يؤثر السبب الثاني ايضا وهذا لانها
واحدة تثبت باسباب لا متعددة بتعدد الاسباب فاذا ثبتت بها استحال ان تثبت ثانيا حال قيامها ويظهر ثمرة الخلاف في ان
حلفت لا تغتسل من زوجها من جنابة فحاضت ثم جامعها ثم اغتسلت تحنث على الاول لا على الثاني قوله ومنها الوضوء اورد لا يتصور الوضوء
من الودي لانه يعقب البول فيكون الوضوء من البول لا منه اجيب بان المراد لو فرض خروجه ابتداء كان فيه الوضوء وبانه يتصور فيما لو توضا
على اثر بوله بلا مهلة ثم مشى فتحلل ودي وخرج حتى لو كان به سلس البول فوجد ذلك منه في الوقت كان عليه الوضوء وبان وجوب الوضوء بالبول
لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب بهما حتى لو حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضا حنث ذكره ليعلم ان كلا منهما موجب الا انه اكتفى بوضوء
واحد وانت اذا حققت ان الوضوء انما يرفع الحدث ثم يجب ازالته عند وجوب المشروط وان الحدث مانعية اعتبرت قائمة بالاعضاء
شرعا الى غاية استعمال المزيل او وصف اعتباري شرعا يمنع الى الغاية المذكورة وكل منهما امر واحد لا تعدد له الا في اسبابه فالثابت بكل سبب
هو الثابت بالآخر اذ لا دليل يوجب خلاف ذلك لم تخرج عن الحكم بكون الوضوء في مثله عن الحدث السابق على السبب الثاني وانه لم يوجب
شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل نعم لو وقعت الاسباب دفعة كان رعف وبال ومس معا اضيف ثبوته الى كلها ولا يبعد ذلك كون كل علة
مستقلة لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثبت وهذه الحيثية ثابتة للكل في حال الاجتماع كذا قرر في اصول الامدي وهو معقول
يجب قبوله وهذا قول الجرجاني من مشايخنا وان كان قول محمد رحمه الله ان الوضوء منهما يقتضي ان الثاني اثر حدثا ايضا كالاول وعن ابي حنيفة
رحمه الله نحوه والجواب لا شك يمكن كون الحدث بالسبب الاول فقط ويمنع الحنث لانه لا يلزم بناء على تعدد الحدث بل على العرف والعرف
ان يقال لمن توضأ بعد بول ورعاف توضأ منهما وعن الحلواني تفصيل بين كون الثاني من جنس الاول فيكون الوضوء عن الاول او من غيره
فمنهما قوله لقوله صلى الله عليه وسلم كل فحل يمذي وفيه الوضوء اخرجه ابو داود واحمد من حديث عبد الله بن سعد الانصاري واخرج اسحق
والطحاوي من حديث علي نحوه واصله عن علي في الصحيحين مشهور واما قوله والتفسير مأثور عن عائشة رضي الله عنها فقد تقدم ذكر ما له فرع
الجنب اولى بالماء المباح اذا اجتمع هو وحائض ومحدث وميت وقيل الميت والحائض كذا في المحيط

باب الماء الذي يجوز به الوضوء

قوله لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا الاستدلال به على
عموم الدعوى وان كانت كل المياه اصلها من السماء وانما سلكت ينابيع في الارض كما قال تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء
فسلكه ينابيع في الارض وعلى بعضها ان لم يكن كذلك ولعلك تعلم ان الدعوى ليس الا انه يجوز التوضي بهذه المياه والذي في النص
المذكور والاحاديث ما يوجب ذلك بل انما افادت وصف الماء بالطهورية والاصحاب مصرحون بان ليس معنى الطهور لغة ما يطهر
غيره بل انما هو البالغ في طهارته اي طهارة قوية ولا يستلزم ذلك كونه يطهر غيره وسيأتي تمامه مع مالك رحمه الله وكون الاجماع
على ان الموصوف بلفظ طهور في لسان الشارع ما يطهر غيره دليل آخر كان يمكن ان يستدل به واما النص المذكور استقلالا فلا
وجه فكان الوجه ان يستدل بقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وحديث الماء طهور حاصل كلامهم فيه انه مع الاستثناء
ضعيف برشدين بن سعد دون رواية ابي داود والترمذي من حديث الخدري رضي الله عنه قيل يا رسول الله انتوضا من بئر بضاعة
وهي بئر يلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء وحسنه الترمذي وابن القطان وان
ضعفه بسبب الخلاف في تسمية بعض رجال السند فقد قال وله اسناد صحيح ذكره وكذا قال الامام احمد هو حديث صحيح فحديث يستدل
بالقدر الصحيح على طهورية الماء وبالاجماع على تنجسه بتغير وصفه بالنجاسة واما انه لا يتنجس الا اذا تغير كما قال مالك فلا اذ لا يمكن

الاستدلال عليه بذلك الصدد والاجماع على نجسه بالتغير يفيد ان طاهرة غير مراد ثم له طريق نذكرها عند الكلام في الآبار
مالك رحمه الله انبانا الله تعالى في حديث هو الطهور ماؤه والحل ميتته صححه الترمذي وقال سألت محمد بن اسمعيل عن هذا الحديث فقال حديث
صحيح هذا وما اعل به من جهالة سعيد بن سلمة والمغيرة بن ابي بردة والاختلاف في سعيد بن سلمة فقيل هو سعيد او عبد الله بن سعيد عن يزيد
بن حبيب عن الجلاح بن كثير وبن وهب عن عمرو بن الحرث عن الجلاح عن سعيد بن سلمة فقيل هو هذا او عبد الله بن سعيد مدفوعان بان ظهور فقهه
وامامته مالك في الموطا المسند عن صفوان بن سليم وتابعه الليث بن سعد عن يزيد بن ابي حبيب عن الجلاح بن كثير وبن وهب عن عمرو بن الحرث عن
الجلاح عن سعيد بن سلمة اخرجه البيهقي فلا يضر الخلاف بعد هذا واما الاعلال بالارسال لان يحيى بن سعيد رواه عن المغيرة بن ابي بردة
ان ناسا من بني مدلج اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو احفظ من صفوان بن سليم واثبت من سعيد بن سلمة اللذين روياه عن ابي بردة
عن ابي هريرة فيبنى على ان ارسال الاحفظ مقدم على الوصل من الثقة دونه وهو غير المذهب المختار عند المحققين على ما عرف في موضعه
وكذا الاعلال باضطراب هشيم مدفوع بانه لا يكون لو اتفق عليه فيه فاما ومثله رواه ابو عبيد عن هشيم على الصواب فلا واما قوله السنة
وردت بغسل الميت بالماء الذي اغلي فيه السدر فالله اعلم به والذي في الصحيحين قوله صلى الله عليه وسلم في الذي وقصته ناقته اغسلوه بماء
وسدر والحديث ليس فيه على **قوله** والوظيفة في هذا جواب سؤال هو سلمنا ان المعتصر من الشجر ليس بمطلق لكن لم يلحق بالمطلق في ازالة
الحكمية كما الحقه ابو حنيفة به في ازالة الحقيقية فاجاب بامتناع الالحاق لفوات شرطه فان حكم الاصل اعني ازالة الحكمية غير معقول اذ لا
نجاسة على الاعضا محسوسة يزيلها الما الملحق به المايع وفي ذلك بل الكاين اعتبار شرعي يحصل له حكم النجاسة من منعه الصلاة معه وتعيين
لازالته شرعا انه فلا يمكن الحاق غيره به في ذلك على ان اناطة ذلك الاعتبار نفسه بخروج النجاسة لما عقل اعتبار خروجها مؤثرا في
ذلك ودامعه سوا كان من السبيلين او من غيرهما فلا ينافي كلامه هذا قولهما تقدم وان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة والاقتصار
على الاربعة غير معقول **قوله** وقال الشافعي رحمه الله اعلم ان الاتفاق على ان الماء المطلق يزال به الاحداث اعني ما يطلق عليه ما
والمقيد لا يزيل لان الحكم منقول الى التيمم عند فقد المطلق في النص والخلاف في الماء الذي خالطه الزعفران ونحوه مبني على انه تقيد بذلك
او لا فقال الشافعي وغيره تقيد لانه يقال ما الزعفران ونحن لا ننكر ان يقال ذلك ولكن لا يمتنع مع ذلك ما دام المخالط مغلوبا ان يقول
القايل فيه هذا ما من غير زيادة وقد رايناه يقال في ما المد والنيل حال غلبة لون الطين ونقع الاوراق في الحياض زمن الخريف فيمر الرفقاء
ويقول احدهم للاخر هنا ما تعال نشرب ونشرب فيظلمه مع تغير اوصافه بانتقاعها فظهر لنا من اللسان ان المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق
فوجب ترتيب حكم المطلق على الما الذي هو كذلك وقد اغتسل صلى الله عليه وسلم يوم الفتح من قصعة فيها اثر العجين رواه النسائي والما
بذلك يتغير ولم يعتبر المغلوبية **قوله** والاضافة اليه كالاضافة الى البئر والعين معناه ان الاضافة الى الزعفران ونحوه لا تمنع الاطلاق
كما لا تمنعه الاضافة الى البئر والعين للتنبيه لتيسير الاتي عدم امتناع الاطلاق وحيث قيل المطلق كان مطلقا ولزمه حكمه
من ازالة الحكمية شرعا اذ زواله بارتفاعه وهو بان يحدث له اسم على حدة ولزوم التقييد يندرج فيه وانما يكون ذلك اذا كان الما مغلوبا
اذ في اطلاقه على المجموع حينئذ اعتبار الغالب عدما وهو عكس الثابت لغة وعرفا وشرعا بقي تحقيق الغلبة فاذا تكون فصرح المص بانها
بالاجزا ونقل بعضهم فيه خلافا بين الصاحبين فقال ان محمدا رحمه الله يعتبره باللون وابا يوسف رحمه الله بالاجزا وفي المحيط عكسه والاول
اثبت فان صاحب الاجناس نقل قول محمد رحمه الله نصا بمعناه قال محمد في الما الذي يطبخ فيه الريحان والاشنان اذا لم يتغير لونه حتى يحمر بالاشنان
او يسود بالريحان وكان الغالب عليه الما فلا باس بالوضوء به فمحمد رحمه الله يراعي لون الما وابو يوسف رحمه الله يراعي غلبة الاجزا ولا باس
بالوضوء بما السيل مختلطا بالطين ان كانت رقة الما غالبة فان كان الطين غالبا فلا وصرح في التجنيس بانه من التفريع على الغلبة بالاجزا
وقال الجرجاني اذا طرح الزاج او العفص في الما جاز الوضوء به ان كان لا ينقش اذا كتب به فان نقش لا يجوز والما هو المغلوب وفي الينابيع
لو نقع الحمص والبا قلا وتغير لونه وطعمه وريحه جاز التوضي به فان طبخ فان كان اذا برد ثخن لا يجوز الوضو به او لم يثخن ورقة الما باقية فيه
جاز وعبارة القدوري تعطي ان التغير بصفتين يمنع لا بوصف واتبع شارح الكنز رحمه الله التوفيق بين كلام الاصحاب باعطاء ضابط في ذلك وهو
ان التقييد المخرج عن الاطلاق امرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب
النبات على وجه لا يخرج منه الا بعلاج فخرج الما الذي يقطر من الكرم بنفسه الثاني غلبة الممتزج فان كان جامدا فبانتفا رقة الما وجريانه
على الاعضا فان كان مايعا موافقا للما في اوصافه الثلاثة كالما المستعمل على رواية المختار من طهارته فبالاجزا وان كان مخالفا فيها فتغير
اكثرها او في بعضها فغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالفه في الطعم واللون فان غلب لونه وطعمه منع والا جاز وكذا ما البطيخ في الطعم تعتبر
الغلبة فيه بالطعم والوجه ان يخرج من الاقسام ما خالطه جامد فسلب رقته وجريانه لان هذا ليس بما مقيد والكلام فيه بل
ليس بما اصلا كما اشار اليه قول المص رحمه الله فيما اذا صار ثخينا اذ المخالط الاشنان الا ان يغلب فيصير كالسويق لزوال اسم الما عنه **قوله**
وقال مالك الى قوله لما روينا يعني الما طهور الخ وتقدم عدم صحة الاستدلال به على الحصر المذكور ولنذكر تلك الطريقة الموعودة
قال الشيخ تقي الدين من غريب ما يستدل به عليه حديث ابي ثعلبة اخرجاه عنه قال قلت يا رسول الله انا بارض اهل الكتاب افنأكل في
آنيتهم قال ان وجدتم غيرها فلا تاكلوا فيها وان لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها وفي رواية ابي داود انا نجاور قوما اهل كتاب وهم

اعترض

يطبخون

يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في آنيتهم الخمر فذكره وحديث عمران بن حصين في وضوء النبي صلى الله عليه وسلم من مزادة
المشركة فان الاول يدل على نجاسة الاناء والثاني على طهارة الماء جميعا بان النجاسة لم تؤثر في الماء ما لم تتعين لكن جمهور العلماء على
ان النهي في الحديث السابق للكراهة والامر بالغسل للندب لا للنجاسة ما لم تتحقق لما ثبت من اكله صلى الله عليه وسلم في جفان اليهود
التي سمته صلى الله عليه وسلم وروى احمد في مسنده انه صلى الله عليه وسلم اضافه اليهودي بخبز واهالة سنخة فانهما يقتضيان مع عدم
تنجس المأكول عدم تنجس الاناء اذ لا يقال في الطعام انه لا يتنجس ما لم يتغير على ان الحديث روي مع الاستثناء المذكور من غير طريق
رشدين للبيهقي احدهما عن عطية بن بقية بن الوليد عن ابيه عن ثور بن يزيد عن راشد بن سعد عن ابي امامة رضي الله عنه عنه صلى
الله عليه وسلم الماء طهور الا ان تغير ريحه او طعمه او لونه بنجاسة تحدث فيه الثاني عن حفص بن عمر ثنا ثور به الماء لا ينجس الا ما غير
طعمه او ريحه قال البيهقي والحديث غير قوي **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم روى اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث واخرجه
ابن خزيمة والحاكم في صحيحهما قال المصنف رحمه الله ضعفه ابو داود قيل لعله في غير سننه ووجهه ان الاضطراب الذي وقع في سنده حيث اختلف على
ابي اسامة فمرة يقول عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر ومرة عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وان دفع بان الوليد رواه عن كل من المحمدين فحدث
مرة عن احدهما ومرة عن الآخر وكذا دفع تغليط ابي اسامة في آخر السند انه جعله من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر وانما هو عبيد الله بن عبد
الله بانهما ابنا عبد الله بن عمر رويا عنه بقي فيه اضطراب كثير في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم ينجسه شيء ورواية محمد بن اسحاق
يسئل عن الماء يكون في الفلاة وترده السباع والكلاب فذكر الاول قال البيهقي وهو غريب وقال اسمعيل بن عياش عن محمد بن اسحاق
الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هرون عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عنه عن حماد عن عاصم بن المنذر قال دخلت مع عبيد الله
عبد الله بن عمر بستانا فيه مقرى ماء فيه جلد بعير ميت فتوضأ منه فقلت له اتتوضأ منه وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلثا لم ينجسه شيء ورواه ابو مسعود الرازي عن يزيد فلم يقل او ثلثا وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه
عن القسم بن عبيد الله العمري عن محمد بن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلة فلا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني
بالقسم وذكر ان الثوري ومعمر بن راشد وروح بن القسم رووه عن المنكدر عن عبد الله بن عمرو موقوفا ثم ادى باسناد صحيح من جهة روح بن القسم عن ابن
المنكدر عن ابن عمرو قال اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجس واخرج رواية سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجسه شيء
واخرج رواية معمر من جهة عبد الرزاق عن عمرو واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر بن السري عن ابن لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين
قلة لم يحمل خبثا كذا قال وخالفه غيره ورووه عن ابي هريرة فقال اربعين غربا ومنهم من قال اربعين دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف
وان وثقت الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه ايضا وهو الذي ذكر المصنف رحمه الله بقوله او هو يضعف الخ يعني لم يحمل خبثا انه يضعف عن
النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل الكل اي لا يطيقه لكن المعنى الاول اجابة السؤال عن طهارة الماء الذي ترده السباع بنجاسته بانه اذا
بلغ قلتين في الفلاة يتنجس وهو مشكل فانه اذن اما عدم تمام الجواب ان لم يعتبر مفهوم شرطه فانه لا يفيد حكمه اذا زاد على القلتين
والسؤال عنه لان الماء كيف كان واما اعتبار المفهوم ليتم الجواب فالمعنى اذا كان قلتين يتنجس لا ان زاد فان وجب اعتباره هنا لقيام
الدليل عليه وهو كيلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب المطابق كان الثابت به خلاف المذهب اذ لم يقل بانه اذا زاد على قلتين شيئا لا
يتنجس ما لم يتغير والمعول عليه في كلام المصنف الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة ورأس الجبل وقول الشافعي رحمه الله في
مسنده اخبرني مسلم عن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في
الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رأيت قلال هجر فالقلة تسع قربتين او قربتين وشيئا قال الشافعي رحمه الله فالاحتياط ان تجعل قربتين
ونصفا فاذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم يتنجس الا ان يتغير منقطع لجهالة من بين الحديث لاستخراج ذلك السند فوجود رفع
هذه الكلمة في سند ذكره ابن عدي من حديث مغيرة بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء قلتين
من قلال هجر لم ينجسه شيء وذكر انهما فيما قال ابن عدي قوله في متنه من قلال هجر غير محفوظ لا يذكر الا في هذا الحديث من رواية مغيرة بن
سقلاب يكنى ابا بشر منكر الحديث ثم اسند من كلام غيره فيه ما هو اقطع من ذلك او قد رواه الدارقطني بسنده فيه ابن جريج ولم يذكر فيه هذه
الكلمة وفيه قال محمد قلت ليحيى بن عقيل اي قلال قال قلال هجر قال محمد رأيت قلال هجر فاظن كل قلة تسع قربتين فهذا لو كان رفعا للكلمة
كان مرسلا فكيف وليس به وفيه ان مجموع القلال اربعة وستون رطلا وفي الاول انهما اثنان وثلثون رطلا وهو لا يقول به وروى
ابن عدي من حديث المغيرة بن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم اذا كان الماء اربعين قلة لم ينجسه شيء والقلة
اربعة آصع هذا التلخيص ما ذكره الشيخ تقي الدين في الامام وبه ترجح ضعف الحديث عنده ولذا لم يذكره في الالمام مع شدة حاجته اليه
وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسمعيل بن اسحق وابو بكر بن العربي المالكيون وفي البدائع عن ابن المديني لا يثبت حديث القلتين
فوجب العدول عنه واذا ثبت هذا فالاستدلال للمذهب من قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
كما هو رواية ابي داود او ثم يغتسل منه او فيه كما هو رواية الصحيحين لا ليس محل النزاع وهذا الاصل حقيقة الخلاف انما هو في تقدير
الكثير الذي يتوقف تنجسه على تغيره بالاجماع على ان الكثير لا ينجس الا به فقال مالك ما لم يتغير لحديث الصبي وابو حنيفة يختلف بحسب اجتهاد

النجاسة في الكل وقال الشافعي رحمه الله قلتان للحديث المذكور انفا وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية يعتبر فيه اكبر راي المبتلى ان غلب
على ظنه انه بحيث تصل النجاسة الى الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز وعنه اعتباره بالتحريك على ما هو مذكور في الكتاب بالاغتسال او الوضوء
او باليد روايات والاول اصح عند جماعة منهم الكرخي وصاحب الغاية والينابيع وغيرهم وهو الاليق باصل ابي حنيفة اعني عدم التحكم بتقدير
ما لم يرد فيه تقدير شرعي والتفويض فيه الى راي المبتلى بنا على عدم صحة ثبوت تقدير شرعا والتقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر
في اثني عشر ترجيح الاول اخذا من جوابه في البير غير منقول عن الائمة الثلاثة قال شمس الائمة المذهب الظاهر التحري والتفويض الى راي المبتلى من غير
حكم بالتقدير فان غلب على الظن وصولها تنجس وان غلب عدم وصولها لم ينجس وهذا هو الاصح انتهى وما نقل عن محمد حين سئل عنه اي عن الكبير
ان كان مثل مسجدي هذا فكبير فقيس حين قام فكان اثني عشر في مثلها في رواية وثمانيا في ثمان في اخرى لا يستلزم تقديرا به الا في نظره
وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما وجب كونه ما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل وليس هذا
من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد راي المتفرع بان محمدا رحمه الله رجع عن هذا قال الحاكم قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن
يوقت في ذلك عشرا في عشر ثم رجع الى قول ابي حنيفة رحمه الله وقال لا اوقت شيئا فاذا عرفت هذا فقوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم
في الماء الدائم ثم يغتسل فيه انما يفيد تنجس الماء في الجملة لا كل ما فليست اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغير
فيحمل الخصم اذا هو حجة لقول المراد بعض الما ينجس والا فاقول انه اذا تغير او لم يبلغ قلتين ينجس وبذلك تحصل المطابقة لكون الما ينجس في
الجملة فالتحقيق في سوق الخلافية ان يقال يفوض الى راي المبتلى غير مقدر بشي لعدم المدرك الشرعي وقال الخصم بل فيه المدرك وهو حديث القلتين
قلنا فيه ما تقدم وقولها بل له فيه وهو حديث الما طهور حيث اناط الكثرة بعدم التغير قلنا ورد في بير بضاعة على ما تقدم وماوها
كان جاريا في البساتين كما رواه الطحاوي عن ابي عمران عن ابي عبد الله محمد بن شجاع الثلجي عن الواقدي قال كانت بير بضاعة طريقا
للما الى البساتين وهذا تقوم به الحجة عندنا اذا وثقنا الواقدي اما عند المخالف فلا لتضعيفه اياه مع انه ارسل هذا خصوصا مع ادعائهم
ان المشهور من حال بير بضاعة في الحجاز غير هذا امر لو سلم لو اعتبر الامور المحتملة كان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب في الجواب من حو
ان هذا من باب الحمل لدفع التعارض لا يتهيا اذ لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الما الدائم تنجس الما الدائم في الجملة وحاصل الما طهور
لا ينجسه شي عدم تنجس الما الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين فان قيل هنا معارض اخر يوجب
الحمل المذكور وهو حديث المستيقظ من منامه ومحو جباه كيس فيه حكم بتنجس الما بتقدير كون اليد نجسة بلا ذلك تعليل منه للنهي المذكور
وهو غير لازم اعني تعليله بتنجس الما عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه لاعم من النجاسة والكراهة فنقول نهى لتنجس الما بتقدير كونها نجسة
او بتغيره لا الكراهة بتقدير كونها ما لا يغيره وابن هو من ذلك القرح الصحيح لكن يمكن اثبات المعارض بقوله صلى الله عليه وسلم طهور انا احدكم
اذا ولغ الكلب فيه الحديث فانه يقتضي نجاسة الما ولا تغير لولوغ فتعين ذلك الحمل والله سبحانه اعلم **قوله** اذا لم ير لها اثر وهو
الطعم او اللون او الريح لا النسان فيه فتوضا اخر من اسفله جاز ما لم يظهر في الجرية اثره وعن محمد لو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل
يتوضا اسفل منه فما لم يجد في الما طعم الخمر او لونه او ريحه جاز هذا ولو استقر المرئية فيه بان كانت جيفة مثلا ان اخذت الجرية او
نصفها لا يجوز من اسفلها وان لم ير اثره وان كان اكثر الجرية في مكان طاهر جاز وهذا يحتاج الى مخصص لحديث الما طهور بعد حمله على
الجاري فمقتضاه ان يجوز التوضي من اسفله وان اخذت الجيفة اكثر الما ولم يتغير ويوافقه ما عن ابي يوسف في ساقية صغيرة فيها كلب ميت
سد عرضها فيجري الما فوقه وتحته انه لا باس به نقله في الينابيع عنه والعذرات في السطح كالمية في الما ان كان يجري عليها نصفه او كان
على راس الميزاب فهو نجس وان كانت متفرقة واكثره يجري على الطاهر فهو طاهر وكذا اما المطر اذا اجرى على عذرة واستنقع في موضع
فالجواب كذلك واما التوضي في عين الما تخرج منها فان كان في موضع خروجه جاز وان كان في غيره فكذلك ان كان قدرها اربعا في اربع كان
كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار السغدي جوازه والخلاف مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرار استعماله ان كان بهذه المساحة
ام لا وهي مبنية على نجاسة المستعمل **قوله** والجاري الخ وقيل ما يعده الناس جاريا والحقوا بالجاري حوض الحمام اذا كان الما
ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا ينجس وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه خلاف وكذا
في المنية ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كما في العين والنهر هو المختار وما قيل لو استنجى بقمقمة فلما صب الماء في الصبوب البول
قبل ان يصل فهو طاهر لانه ما جار قال المصنف في التجنيس فيه نظر لانه يقتضي انه اذا استنجى لا يصير نجسا وليس بشي قال ونظيره ما اورد
المشايخ في الكتب ان المسافر اذا كان معه ميزاب واسع واداوة من الما يحتاج اليه ولا يتيقن وجود الما لكنه على طمع قيل ينبغي ان يامر احدا
من رفقايه حتى يصب الما في طرف الميزاب ويتوضا وعند الطرف الاخر اناء طاهر يجتمع فيه الما فانه يكون الما طاهرا وطهورا لانه جار وقال
بعضهم هذا ليس بشي لان الجاري انما لا يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر وما اشبهه واما اشبهه حوضان صغيران يخرج الما من
احدهما ويدخل في الاخر فتوضا في خلال ذلك جاز لانه جار وكذا اذا انقطع الجاري من فوق وقد بقي جري الما كان جائزا ان يتوضا به في
الشهر كذا في فتاوى قاضي خان في المسئلة الاولى وقال في الما الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بنا على كون المستعمل
نجسا وكذا كثير من اشباه هذا فاما على المختار من رواية انه طاهر غير طهور فلا نحفظ لنفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع ولم

في

في الجفرة الثانية ان المجتمع فيها نجس بعد الحاقه بحكم الوضوء والجاري فيه نظر بل الوجه انه طاهر يتوضأ به كما يتوضأ بالأسفل من جرية
المتوضئ الأعلى ومثله بحث فيما قطع امامه ذو توضأ انسان بالجاري في النهر قبل استقراره **قوله** والغدير العظيم تقدم في الخلاصة
ما يغني عن الكلام هنا وذراع الكرباس ست قبضات ليس في كل قبضة اصبع قائمة وحكاه الولوالجي سبعا وذراع المساحة سبع قبضات فوق كل
قبضة اصبع قائمة وقيل المعتبر ذراع المساحة او الكرباس او في كل زمان ومكان ذرعانه اقوال كلها صحيح من مذهب النبيه والكل في الربع
فان كان الحوض مدورا فقدره باربعة واربعين وثمانية وأربعين والمختار ستة وأربعون وفي الحساب يكتفى باقل منها بكسر للنسبة لكن
يفتى بستة وأربعين كيلا يتعسر رعاية الكسر والكل تحكمات غير لازمة انما الصحيح ما قدمناه من عدم التحكم بتقدير معين وفي الفتاوى غدير
كبير لا يكون فيه الماء في الصيف وتروث فيه الدواب والناس ثم يمتلئ في الشتاء ويرفع منه الجمد ان كان الماء الذي يدخل يدخل على مكان
نجس فالماء والجمد نجس وان كثر بعد ذلك وان كان دخل في مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالماء والجمد طاهران
انتهى وهذا بناء على ما ذكروا من ان الماء النجس اذا دخل على ماء الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الماء النجس غالبا على الحوض لان كل ما يتصل بالحوض
الكبير يصير منه فيحكم بطهارته وعلى هذا فما ذكره في النهاية تفقها من ماء طاهر اذا كان ممره طاهرا اذا كثر ممره على ما عرف في ماء السطح ونحوه
انما لا نعلم كلها بل لا بد الجهاد عشر عظيم فلو ان الداخل اجتمع قبل ان يتصل الى ذلك الماء الكثير الطاهر في مكان نجس حتى صار عشرا في عشر
ثم اتصل بذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا هذا اذا كان ذلك الغدير الثاني محكوما بطهارته ولو سقطت نجاسة فيها دون عشر ثم انبسط
فصار عشرا فهو نجس وكذا اذا دخله ماء شيئا فشيئا حتى صار عشرا ولو سقطت في عشر ثم صار اقل فهو طاهر واذا تنجس حوض صغير فدخله ماء
حتى امتلأ ولم يخرج منه شيء فهو نجس او خرج من جانب آخر ذكرناه ولو وجد حوض كبير فيه نقب انسان فيه لغسل فتوضأ فيه فان كان الماء متصلا
بما على النقب لا يجوز والا جاز وكذا الحوض الكبير اذا كان له مشارع فتوضأ في مشرعة او اغتسل والماء متصل بالواح المشرعة ولا يضطرب لا
يجوز وان كان اسفلها جاز لانه في الاول كالحوض الصغير فيغترف ويتوضأ منه لا فيه وفي الثاني حوض كبير مسقف واعلم ان اكثر التقادير
المذكورة في الكتب مبنية على اعتبار العشر في العشر على المختار من اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان اللفظ عشر في كل مسألة لفظ كثير
او كبير ثم تجري التفاريع **قوله** والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف وقيل شبر وقيل زيادة على عرض الدرهم الكبير المثقال
وقيل والصحيح انه اذا اخذ وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال الماء ولا اخراجه عن كونه
غديرا عظيما فيجوز التوضي في الاجمة ونحوها **فروع** لو تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ماء آخر وخرج حال دخوله طهر وان
قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه وقيل حتى يخرج ثلاثة امثاله وسائر المائعات كالماء في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ماء تنجس
فاذا كان غيره تنجس ولو كان المادون عرض فالى الاختيار وغيره الاصح انه ان كان لو ضم بعضه الى بعض يصير عشرا في عشر فهو كثير وهكذا
تتفرع على التقدير بعشر ولو فرعنا على الاصح ينبغي ان يعتبر اكبر الرأي لو ضم وسئله لو كان له عمق بلا سعة ولو بسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه
ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لان مدار الكثرة عند ابي حنيفة رحمه الله على تحكيم الرأي في عدم خلوص النجاسة الى الجانب الآخر وعند
تفاوت الجانب لا شك في غلبة الخلوص اليه والاستعمال يقع من السطح لا من العمق هذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار لانه اذا لم يكن له عمق
فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الآخر من عرضه وبه خالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير تنجس الجانب الآخر بسقوطها في مقابله
دون تغيره وانت اذا حققت الاصل الذي بيناه قبلت ما وافقه وتركت ما خالفه والله الموفق **قوله** اشار اليه اي الى انه
لا ينجس مكان الوقوع وعلى هذا صاحب المبسوط والبدائع وجعله شارح الكنز الاصح ومشايخ بخارى وبلخ قالوا في غير المرئية يتوضأ من جانب
الوقوع وفي المرئية لا وعن ابي يوسف رحمه الله انه كالجاري لا ينجس الا بالتغير وهو الذي ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية
وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند الكثرة عدم التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه على ما قدمناه من نقل شيخ الاسلام
ويوافقه ما في المنتقى **قوم** يتوضؤن صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض لان ماء الحوض في حكم ماء جار انتهى وانما اراد الحوض الكبير
للفرق **فروع** يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذر ولا يتيقن ولا يجب ان يسأل اذ الحاجة اليه عند عدم الدليل والاصل
دليل يطلق الاستعمال وقال عمر حين سأل عمرو بن العاص صاحب الحوض أترده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطأ
وكذا اذا وجد متغير اللون والريح ما لم يعلم انه من نجاسة لان التغير قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء للمكث وكذا البئر الذي
يدلى فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار والعبيد لا يعلمون الاحكام ويمسها الرستاقيون لا يرى الدنسة ما لم تعلم تعين
النجاسة ولو ظن الماء نجسا فتوضأ ثم ظهر انه طاهر جاز وفي فوائد الرستغفني التوضي بالحوض افضل من النهر لان المعتزلة لا يجيزونه
من الحياض فلنرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا انما يفيد الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحقق النهر افضل قالوا ويستحب ان يتوضى
من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب منه ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل ان يستخلص لنفسه اناء يتوضأ منه ولا يتوضأ منه غيره
قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم هذا هو الحلال اكله وشربه الخ عن سلمان رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال يا سلمان
كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه رواه الدارقطني وقال لم يرفعه الا بقية
عن سعيد بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف انتهى واعله ابن عدي بجهالة سعيد وتدفع بان بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الائمة
مثل الحمادين وابن المبارك ويزيد بن هارون وابن عيينة ووكيع والاوزاعي واسحاق بن راهويه وشعبة وناهيك بشعبة واحتياطه

قال يحيى كان شعبة مجلا لبقية حين قدم بغداد وقد روى له الجماعة الا البخاري واما سعيد بن ابي سعيد هذا فذكر الخطيب قال
واسم ابيه عبد الجبار وكان ثقة فانتفت الجهالة والحديث مع هذا لا ينزل عن درجة الحسن **قوله** حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه
يعني ان سبب شرعية الذكاة في الاصل سببا للحل زوال الدم لما ثم ان الشارع اقام نفس الفعل من الاهل مقام زواله حتى لو امتنع
الخروج لمانع كان اكلت ورق العناب حل اعتبارا له خارجا **قوله** وموت ما يعيش في الماء الخ مثل وادخله في المسئلة قبله بان ما
يعيش في الماء لا دم فيه ثم لا فرق بين ان يموت في الماء او خارجه ثم ينقل اليه في الصحيح وغير المائي من المائي كالماء لان المنجس هو الدم
ولا دم للمائي وكذا لو شمس دم السمك لابيض ولو كان دما لاسود نعم روي عن محمد رحمه الله اذا انتفخ الضفدع في الماء كرهت شربه
لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صارت اجزاؤه فيه وهذا تصريح بان كراهة شربه تحريمية وبه صرح في التجنيس فقال يحرم شربه **قوله**
ولانه لا دم فيها هذا التعليل هو الاصح بخلاف ما قبله فانه ينتقض بما لو مات سبع في البر لا ينجس لانه مات في معدنه كذا قيل
وكون البر معدنا للسبع محل تامل في معنى معدن الشيء والذي يفهم منه ما يتولد منه الشيء في غيره وفيه ما هو نفرة حيث لا يستطيع
الانفصال عنه وعلى التعليل الاول **فرع** ما لو وقعت البيضة من الدجاجة في الماء رطبة او يابسة ثم وقعت وكذا السخلة اذا سقطت
من امها رطبة او يابسة لا ينجس الماء لانها كانت في معدنها وقولنا النجاسة في محلها لا يعطى له حكم النجاسة حتى لو صلى حاملها من جهة جازت
لا يستقيم لانصباب الدم عن مجراه بالموت وكذا لو قطع عرق لا يخرج منه الدم لليس المراد به مثل هذا **قوله** الضفدع البحري هو ما يكون
بين اصابعه سترة بخلاف البري **قوله** لوجود المائي ان ثبت هذا فينبغي ان لا يتردد في انه مفسد وفي التجنيس لو كان للضفدع دم سائل
يفسد ايضا ومثله ما لو ماتت حية برية لا دم فيها فانها لا تنجس ان كان فيها دم تنجس **قوله** والماء المستعمل يتعلق به مباحث في حكمه
وصفته وسببه ومحاله ووقته وقد ذلك قدم الاول بانه اهم واما الثاني فقد اثبت فيه مشايخ ما وراء النهر الخلاف بين اصحابنا واختلاف
الرواية فالحسن عن ابي حنيفة مغلظ النجاسة وابو يوسف مخففها ومحمد رحمه الله طاهر غير طهور وكل اخذ بما رواه وقال مشايخ العراق انه طاهر
عند اصحابنا واختار المحققون من مشايخ ما وراء النهر طهارته وعليه الفتوى وهذا لان المعلوم من جهة الشارع ان الآلة التي تسقط الفرض
وتقام بها القربة تتدنس واما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان اصله مال النجاسة تتدنس باسقاط الفرض حتى جعل من الاوساخ
لقطه صلى الله عليه وسلم تحرم على من شرف بقرابة الناصرة له ولو يصلي مع هذا النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكاة صحت نكتة الغسل
الماء ان تغير على وجه لا يتصل الى التنجيس وهو يسلب الطهورية الان بقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس فان **قيل** فقد جاء
ان الخطايا تخرج مع الماء يعني قاذورات تنتج من الشكل الثالث بعض القاذورات تخرج مع الماء وبدنه نجس اما الصغرى فلقوله صلى الله
عليه وسلم اذا توضا المؤمن خرجت خطاياه من جميع بدنه حتى تخرج من تحت اظفاره واما الكبرى فلقوله صلى الله عليه وسلم من ابتلي منكم بشيء
من هذه القاذورات فليستتر بستر الله تعالى **فالجواب** منع ان اطلاق القاذورات على الخطايا حقيقي اما لغة فظاهر واما شرعا
فلجواز صلاة من ابتلي بها عقيب وضوئه اذ الرمي من النواقض دون غسل بدنه وانما حكم صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء
الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة فغاية ما يفيد نهي الاغتسال كراهة التحريم ويجوز كونها لكيلا تسلب الطهورية فيستعمله من لا علم
مع الثاني فيصلح كون كل منهما مبينا للنهي فالمذكور وجه رواية النجاسة قياس اصله الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل
في الحكمية بجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقة ليس الا كون النجاسة موصوفا بها
جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف لان وصف النجاسة حقيقة لا تقوم الا بجسم كذلك وفي غيره مجاز بل معناه الحقيقي واحد في
ذلك الجسم وفي الحدث وهذا لانه ليس المحقق لنا من معناه سوى انه اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال قيامه
لمن قام به الى غاية استعماله فيه فاذا استعمله انقطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا عقليا
او محسوسا فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى فلا يقبل ويدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرائع الا ترى ان الخمر محكوم
بنجاستها في شريعتنا وبطهارتها في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي هذا لا تفاوت بين
الدم والحدث فانه ايضا ليس الا نفس ذلك الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت
مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا انما ينتهض على من سلم كون
حكم الاصل لله كذلك واكثر العلماء واما من يشترط في نجاسته خروجه من الثوب متغيرا بلون النجاسة كالشافعي فلا يعقل الماء الذي
يستعمل في الحقيقة التي لا لون لها يغاير لون الماء كالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عندهم
مستعمل وهو لا يقتصر وصف الاستعمال على رفع الحدث فانما ينتهض عليه بهذا الكلام معرفي تعيين هذا التفصيل وهو سهل غير انا
لسنا الان بصدد توجيه رواية نجاسة المستعمل عن ابي حنيفة رضي الله عنه على اصولنا فان **قيل** لو تم ما ذكرت كان البلوى باثره
في اسقاط حكمه **فالجواب** الفرق لا يبعد وحكمه بحاله والبلوى فيه انما هي في الثياب فيسقط اعتبار نجاسة نوره المنوضى
ويبقى حرمة شربه والطبخ منه وغسل الثوب منه ونجاسة من يصيبه واما الثالث فقد اشار اليه بقوله والماء المستعمل هو ما
ازيل به حدث الخ وحاصله انه عند ابي حنيفة رضي الله عنه وابي يوسف كل من رفع الحدث والتقرب وعند محمد التقرب كان معه رفع او لا

وعند زفر

وعند زفر الرفع كان معه تقرب او لا والتقرب هو ان ينوي الوضوء حتى يصير عبادة لا يقال لما ذكر لا ينتهض على زفر ان يقول بمجرد القربة
لا يتنجس بل بالاسقاط لان الماء يتدنس بمجرد التقرب به ولذا حرمت للهاشمي صدقة التطوع بل مقتضاه ان لا يصير مستعملا الا بالاسقاط
مع التقرب فان الاصل اعني مال الزكاة لا يتغير فيه الاسقاط عنه اذ لا يجوز الزكاة الاجنبية وليس هو قول واحد من الثلثة لانه
غاية الامر ثبوت الحكم في الاصل مع المجموع وهو لا يستلزم ان المؤثر المجموع بل ذلك دائر مع عقلية المناسب للحكم فانه يعقل استقلال
كل جزء او المجموع حكمه والذي يعقله ان كلا من التقرب الماحي للسيئات والاسقاط مؤثر في التغير الا ترى كانه انفرد وصف التقرب
في صدقة التطوع ثار التغير حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم ورأينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط وحده غير ذلك وهو
اشد تحريم على قرابة الناصر له تعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعيا ولهذا يتعدى قول محمد انه التقرب فقط الا ان المتبع كون هذا مذهبه كما
قال شمس الائمة قال لانه ليس بمروي عنه والصحيح عنه ان ازالة الحدث بالماء مفسد له ونقله عن الجرجاني وما استدلوا به
عليه من مسئلة المحرم لطلب الدلو حيث قال محمد الرجل طاهر والماء طاهر جوابه ان الازالة عند محمد لا تفسد الا عند الضرورة والحاجة كون
جميعا لو ادخل المحدث او الجنب او الحائض التي طهرت اليد في الماء للاغتراف لا يصير مستعملا للحاجة وقد ورد حديث عائشة رضي الله عنها
في اغتسالها معه صلى الله عليه وسلم من اناء واحد وكلاهما جنب على ان الضرورة كافية في ذلك بخلاف ما لو ادخل المحدث رجله او راسه
حيث يفسد الماء لعدم الضرورة وكذا ما في كتاب الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان غمس جنب او غير متوضئ يده الى المرفقين او احدى رجليه
في اجانة لم يجز التوضؤ منه لانه سقط فرضه عنه وذلك لان الضرورة لم تتحقق في الادخال الى المرفقين حتى لو تحققت بان وقع الكوز في
الجب وادخل يده الى المرفق لاخراجه لا يصير مستعملا نص عليه في الخلاصة قال بخلاف ما لو ادخل يده للتبرد فانه يصير مستعملا لعدم الضرورة
وهذا يوجب حمل المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه على نحو ما ادخل لمجرد الكف ما لا يصير مستعملا اذا لم يرد الغسل فيه بل اراد رفع الاناء فان
اراد الغسل فان كان اصبعا او اكثر دون الكف لا يصير ومع الكف بخلافه ذكره في الخلاصة ولا يخلو من حاجة الى تامل وجهه والله اعلم ان
ما ذكر في الخلاصة من كونه يصير مستعملا بالادخال للتبرد محله ما اذا كان محدثا اما ان كان متطهرا فلا اذ لا بد عند عدم ارتفاع الحدث من نية
القربة لثبوت الاستعمال وكذا اطلاق ثبوت الاستعمال بغسل اليدين قبل الطعام وبعده ومنه ما في المبتغى من او وكذا ما ذكر ان بعد
الاتفاق على الاستنجاء يصير الماء مستعملا لا نجسا فانه لو لم يقصد في هذا وما قبله سوى ان ما به والغسل لمجرد الانقاء واستنجى
الا لا يصير مستعملا وقد صرح بذلك قال في المبتغى ومن تبرد يصير مستعملا ان كان محدثا والا فلا ولغسل ثوب طاهر او دابة تؤكل لا يصير مستعملا
وكذا الغسل بدنه او دابته للتطبيب او الدرن اذا لم يكن محدثا والطاهر وقصد ازالة ذلك ووضوء الصبي كالبالغ وبتعليم الوضوء اذا لم يرد
سوى مجرد التعليم لا يستعمل وبوضوء الحائض يصير مستعملا لان وضوءها مستحب على ما نذكر ان شاء الله تعالى في الحيض ولا يخفى استشكال الوجه على
مالك في قوله ان الطهور مطهر لغيره مرة بعد اخرى وقوله هو كالقطوع لا يجديه شيئا وكشف انه ليس من مفهوم الطهور ان يطهر مرة واخرى
فضلا عن التكرار فان مفهومه ليس الا المبالغة في الطاهر وكذا كل ما كان على صيغة فعول فانه لا يفيد سوى المبالغة في ذلك الوصف
والمبالغة فيه لا تستلزم تطهير غيره بل رفع مانع الغير ليس الا اثرا شرعيا لولا استفادته من قوله تعالى ماء ليطهركم به
لما افادة الماء اخذا من صيغة فعول وتكرار القطع لما يطلق عليه قطوع ليس الا لخصوص المادة التي وقعت فيها المبالغة وذلك
لان القطع اثر في الغير بالابانة وهذا يستفاد من صيغة فاعل فان صحة اطلاق قاطع ما دام فيه ثبوت القطع فاذا دل لزمه
تكرار القطع ثبت التكرار بدون صيغة فعول فالمبالغة المستفادة منه حينئذ ليس الا باعتبار كثرة وجوده والحاصل ان
فعولا للمبالغة في ذلك الوصف فان كان ذلك الوصف متعديا كان المبالغة فيها باعتبار تعلقه بالغير وان كان قاصرا في نفسه كان
باعتباره في نفسه لانه يصير متعديا وصفة طاهر قاصرة فالمبالغة فيه باعتبار وجوده في نفسه اما ان المبالغة تعلقه بالغير
فلا لغة ولا عرفا وانظر الى قول جرير عذاب الثنايا ريقهن طهور في صفة اهل الجنة وليس هذا برافع **قوله** وقيل هو قول ابي
حنيفة رضي الله عنه قال شيخ الاسلام خسان يكون قولا لابي حنيفة رضي الله عنه لمسائل نقلت وذكر ما نقلناه آنفا من كتاب
الحسن وذكرنا انه مقيد بما اذا لم يرد رفع شيء وفي موضع آخر نقيح بان الاناء فيه حتى لو ادخل رجله في البئر او يده لا لاغتسال
ولو ادخل الجنب في البئر غير اليد والرجل من الجسد افسده لان الحاجة فيهما دون تمام الجسد فعنده الاستعمال بادخال بعض عضو
وهو يوافق المروي عن ابي يوسف في الطاهر اذا ادخل راسه في الاناء وابتل بعض راسه انه يصير مستعملا اما الرواية المشهورة عن ابي يوسف
انه لا يصير مستعملا ببعض العضو قال في الخلاصة هذا ينبغي ان الماء لا يصير مستعملا قال ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف اذا ازيل به
حدث او تقرب به وقال محمد اذا اتصل به التقرب لا غير ثم استمر في التفريع ومعنى هذا ان الحدث لا يرتفع عن بعض عضو حتى لو كان فيه
لمعة فهو عنه ورفعه هو المعتد للاستعمال او القربة ثم هذا كله يشكل على قول المشايخ ان الحدث لا يتجزأ رفعا كما لا يتجزى
ثبوتا والمخلص تحقيق الحق في ذلك وهو ان تتبع الروايات في الملاقاة يفيد ان صيرورة الماء مستعملا بحالة رفعه
الحدث تقربا او غير تقرب والتقرب سواء كان معه رفع حدث او لا وسقوط الفرض عن العضو وعليه يجري فروع ادخال اليد والرجل
الماء القليل لا لحاجة ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا يقتضي ان لا يجب اعادة غسلها

مع بقية الاعضاء ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال لما عرف ان اصله ما الزكاة
والثابت فيه ليس الا سقوط الفرض حيث جعل به دنسا شرعا على ما ذكرناه هذا والمفيد لاعتبار الاسقاط معتبرا فيه صريح التعليل
المنقول من لفظ ابي حنيفة رضي الله عنه في كتاب الحسن وهو ما قدمناه من قوله لانه سقط فرضه عنه واما الرابع فما اشار اليه بقوله وهي تصير
مستعملا الصحيح انه كان ازال الحدث عن العضو اخر دليه عن قول كثير من المشايخ وهو قول سفيان الثوري رحمه الله انه لا يصير مستعملا حتى يستقر في مكان
مسئلة لبن بجواز اخذ البلة من مكان العضو الى اخر وعدم جوازه من عضو الى عضو اخر الا في الجنابة لان البدن فيها كالعضو الواحد
ومسح رأسه ببلل في يده لا ببلل من عضو اخر والمحققون على ما ذكر في الكتاب لان سقوط الاستعمال حال تردده على العضو للضرورة ولا
ضرورة بعد الانفصال وغاية ما ذكروا انه ماخوذ من مكان اخر مستعمل ولا كلام في ذلك فانه اتفاق بل انما بعد الانفصال قبل الاستقرار
وما ذكروه لا يمسه ولا يتعرض له **قوله** والجنب بيان المسئلة البئر حج ابو بكر الرازي اخلافا بي حنيفة ومحمد في علة استعمال الماء
منها فقال عند ابي يوسف يثبت الاستعمال برفع الحدث وبالاستعمال تقربا وعند محمد ما لم ينو القربة لا يصير مستعملا وجهه في قول محمد طاهر
قال وصار كما اذا ادخل يده للاغتراف زال حكم الحدث عن اليد ولم يصر الماء مستعملا واما ابو يوسف فحكم بنجاسة المستعمل وهو كل
الاثر في ذا الغمس وحكمنا بطهارته لا مستلزم ذلك الحكم بكون الماء مستعملا ولو حكمنا باستعماله لكان نجسا باول الملاقاة فلا تحصل له
الطهارة فكان الحكم بطهارته يستلزم الحكم بنجاسته فقلنا الرجل بحاله والماء بحاله وعند ابي حنيفة رضي الله عنه انهما نجسان واختلفوا
في نجاسة الرجل عنده فقيل بخاسة الجنابة فلا يقرأ وقيل بخاسة المستعمل فيقرأ وعنه ان الرجل طاهر وقيل الرواية هي الصحيحة لعدم اخذ الماء
الاستعمال قبل الانفصال والكلام هي من الكتاب وانت علمت ان اخذ اشتراط محمد القربة من هذه المسئلة غير لازم فكذا قول ابي يوسف
بجنس لجواز ان يكون كون الرجل بحاله لاشتراطه الصب فانه شرط عنده في التطهير في الماء الجاري والمجوز به في العضو لا الثوب لا لما ذكر
لما ذكرنا ان الاستعمال لا يثبت الا بعد الانفصال فلا يكون الماء حال الانغماس ثم والحكم بطهارة الرجل مستعمل نجسا ولا باول الملاقاة
قوله وكل اهاب دبغ فقد طهر يتيا وكل جلد يحتمل الدباغة لا ما لا يحتمله فلا يطهر جلد الحية والفارة به كاللحم وعن محمد
لو اصلح مصارين شاة ميتة او دبغ المثانة واصلحها طهرت وقال ابو يوسف هي كاللحم ثم استثنى جلد الخنزير والادمي فيدخل جلد الفيل
خلافا لمحمد في قوله ان الفيل نجس العين وعندهما هو كسائر السباع واسند الحديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ايما
اهاب دبغ فقد طهر رواه الترمذي وصححه ورواه مسلم بلفظ اخر وهو كان اه عاما فاخراج الخنزير يومئه لمعارضة الكتاب اياه فيه وهو قوله
تعالى اولحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى المضاف اليه لانه صالح العود وعند صلاحية كل من المتضايفين كذلك يجوز كل من الامرين
وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من العهد ولفظ الجلالة وتعين عوده الى المضاف
اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون مرويه صحة الكلام الى المضاف في مثل رأيت ابن زيد وكلمته لانه المحدث عنه
بالرؤية رتب على الحديث لا يدل عنه الحديث الثاني فيعين هو مرادا به ولا الاصل النظم واذا جاز كل منهما لغة والموضع موضع احتياط وجب
اعادته على ما فيه الاحتياط وهو ما قلنا واما جلد الادمي فليس فيه الا كرامته وهو معنى قوله وحرمة الانتفاع باجزاء الادمي لكرامته
ولا يخفى ان هذا انما اخرج عين طهارته بالدباغ وعدمه فلذا صح في الغاية بانه اذا دبغ جلد الادمي طهر لكن لا يجوز به كسائر اجزائه جلد م
وبقي الكلب والخلاف العموم واذ نجاسة سؤره لا تستلزم نجاسة عينه بل نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب ويطهر بالدباغ على ان فيه روايتين
في رواية لا يطهر بنا على نجاسة عينه قال شيخ الاسلام وهو ظاهر المذهب وفي فتاوى قاضي خان فروع عليه منها وقع الكلب في بئر تنجس
اصاب فمه الماء او لم يصب ولو ابتل فانتفض فاصاب ثوبا اكثر من الدرهم افسده واختلف المشايخ في الصحيح والذي يقتضيه هذا العموم
طهارة عينه ولو لم يعارضه ما يوجب نجاستها يوجب نصه يقتضي عدم نجاستها فيطهر بالدباغ ويصلى عليه ويتخذ دلوا للماء فان قيل يجب
ان يخرج منه اهاب الميتة ايضا بطريق النسخ بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن عكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب حسنه الترمذي وعن احمد قبل موته بشهر او شهرين **قلنا**
الاضطراب في سنده وسنده يمنع تقديمه على حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال الناسخ اي معارض فلا بد من مشاكلته في القوة وكذا اعله احمد
وقال هو اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه اما في السند فروى عن عبد الرحمن عن ابن عكيم كما قدمنا وروى
ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن عتيبة بالسند اليه عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا
وقعدت على الباب فخرجوا الي فاخبروني ان عبد الله بن عكيم اخبرهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى جهينة الحديث ففي هذا انه
سمع من الداخلين وهم مجهولون واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخرى باربعين يوما وفي اخرى بثلاثة ايام مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم
ثم كيف كان لا يوازي حديث ابن عباس رضي الله عنهما الصحيح في جهة من جهات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم
لغير المدبوغ وبعد يسمى شنا وادبا ومما رواه الطبراني في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا
من الميتة بجلد ولا عصب في سنده فضالة بن مفضل ضعيف والحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب فان من المعلوم انه
اهل لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغة لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا **قوله** لان المقصود يحصل به يخرج

ما جف ولو يستعمل لا يطهر والالقا في الريح كالتشميس وفيه حديث اخرجه الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم استمتعوا بجلود الميتة اذا هي دبغت ترابا كان او رمادا او ملحا او ما كان بعد ان يريد صلاحه وفيه معروف بن حسان مجهول
والمعنى المذكور في الكتاب ظاهر **قوله** يطهر بالذكاة اي يطهر الجلد بالذكاة اذا كانت في المحل من الاهل فذكاة المجوسي لا يطهر بها
الجلد بل بالدبغ لانه اماتة **قوله** هو الصحيح احترازا عما قال كثير من المشايخ انه يطهر جلده لا لحمه وهو الاصح واختاره الشارحون كصاحب الغاية
والنهاية وغيرهما لان سؤره نجس ونجاسة السؤر لنجاسة عين اللحم وكان مقتضى هذا ان لا يطهر الجلد بالذكاة لانه وعاء اللحم النجس لكن قالوا
بين الجلد واللحم جليدة رقيقة تمنع المماسة بينهما فلا يتنجس برطوباته لكن على هذا التعليل فلا يظهر عمل الذكاة في ازالة الرطوبات عن
الجلد للتوقف قطعا نبه عليه وفي الخلاصة بعد ما ذكر ان المختار عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة ما لو كان اذا يأخذ بوجها او العادة
او الحية يجوز الصلاة معه وكذا اكل ما لا يكون سؤره نجسا انتهى وهو مشكل فان عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة ليس لذات نجاسة السؤر
بل لنجاسة اللحم غير انه استوضح نجاسته بنجاسة السؤر وعدم نجاسة سؤر ما ذكر ليس لطهارة لحمه بل لعدم اختلاط اللعاب بالماء في سباع
الطير يشرب بمنقاره وهو عظم جاف فلا يصل الى الماء شيء منه فينجسه بخلاف سباع البهائم وسقوط نجاسة سؤر الهرة والفارة والحية للضرورة
اللازمة من المخالطة على ما ياتي في موضعه وشيء من هذا لا يقتضي طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للنجاسة فيه نفسه **قوله** وشعر الميتة
كل ما لا تحله الحياة من اجزاء الهوية محكوم بطهارته بعد الموت ما هي جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف
واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة لا خلاف بين اصحابنا في ذلك وانما الخلاف بينهم في الانفحة واللبن هل هما متنجسان فعندهما نعم لا
لمجاورتهما الغشاء النجس فان كانت الانفحة جامدة تطهر بغسل والا تعذر طهرها وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ليسا متنجسين وعلى
قياسهما قالوا في السخلة اذا سقطت من امها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الماء لا ينجسه لانها في معدنها فان خلافنا مذهبية
وخارجية لان المعهود فيها حالة الحياة الطهارة وانما يؤثر الموت النجاسة فيما تحله ولا تحله الحياة فلا يحله الموت واذا لم يحله وجب
الحكم ببقاء الوصف الشرعي المعهود لعدم المزيل وفي السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم في شاة مولاة ميمونة حين مر
بها ميتة انما حرم اكلها في الصحيحين وفي لفظ انما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها واخرج الدارقطني عن عبد الله بن عباس انما حرم رسول
الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر والصوف فلا باس به واعله بتضعيف عبد الجبار بن مسلم وهو مسلم فقد ذكره ابن
حبان في الثقات فلا ينزل الحديث عن الحسن ثم اخرجه عن ابي بكر الهذلي عن عبيد الله بن عبد الله بن عباس قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا كل شيء من الميتة حلال الا ما اكل منها فاما الجلد والقرن والشعر
والصوف والسن والعظم فكله حلال لانه لا يذكى واعله بان ابا بكر هذا متروك واخرج ايضا عن ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه
وسلم عنه عليه السلام لا باس بمسك الميتة اذا دبغ ولا باس بصوفها وشعرها وقرونها اذا غسل بالماء وضعفه بابي يوسف بن السفر
بالسين المهملة المفتوحة وسكون الفاء واخرج البيهقي عن بقية عن عمرو بن خالد عن قتادة عن انس انه صلى الله عليه وسلم كان يمتشط
بمشط من عاج قال ورواية بقية عن شيوخه المجهولين ضعيفة وقال الخطابي قال الاصمعي العاج الذبل وهو ظهر السلحفاة البحرية و
العاج الذي تعرفه العامة عظم انياب الفيل فميتة لا يجوز استعماله انتهى ومنه اثر ان احدهما انه اوهم ان الواسطي مجهول وليس كذلك
والاخر انما فيه قوله الذي تعرفه العامة ليس من اللغة وليس كذلك قال في المحكم العاج انياب الفيلة ولا يسمى غير الناب عاجا
وقال الجوهري العاج عظم الفيل الواحدة عاجة فهذا يكون اصح ما عن الاصمعي ولا يلزم ادلها اعتقد نجاسة عظم الفيل بناء على
احاديث لو كانت ضعيفة حسن المتن فكيف وفيها ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الاول من الصحيحين وفي هذا الحديث ما يبطل قول محمد
من نجاسة عين الفيل وجعلوها في المذهبية التنجس بالمجاورة وله انه لا اثر للتنجس شرعا ما دامت في الباطن النجاسة معمولا عن غيره
والحكم الثابت شرعا حالة الحياة لا يزول بالموت الا اذا ثبت شرعا ان الموت يزيله لكن الثابت للموت ليس الا عمله في تنجس ما حله
فيشتمل من تنجس غشائهما وبقائهما على طهارتهما حكم عدم اعطاء حكم النجاسة ما دام في الباطن ولا يزول البقاء الا بزواله ولم يوجد ه
والاصح في نافجة الطاهر وكذا في نافجة المسك مطلقا وقيل اذا كانت بحيث لو ابتلت لا تفسد

فصل في البئر

قوله فتنزح اسناد مجازي اي ينزح ماؤها والاولى ان يسند الى النجاسة بناء على ان المراد بها نحو القطرة من
البول والخمر والدم لكن نزح تلك القطرة لا يتحقق الا بنزح جميع الماء فكان حكم المسألة ذلك وبهذا يكون النص مستويا حكم
الواقع من كونه نجاسة او حيوانا موجبا نزح البعض او الكل **قوله** دون القياس فان القياس اما ان لا يطهر اصلا كما قال بشر
لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والماء ينبع شيئا فشيئا واما ان لا يتنجس اسقاطا لحكم النجاسة حيث تعذر
الاحتراز او التطهير كما نقل عن محمد انه قال اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الجاري لانه ينبع من اسفله ويؤخذ من اعلاه
فلا يتنجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء اخذا بالاثار ومن الطريق ان يكون الانسان في يد النبي صلى الله عليه
وسلم واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد القائد **قوله** وجه الاستحسان هذا يقتضي الفرق بين ابار الفلوات والامصار
لذا اختلف فيها بعض المشايخ فقال لا تنجس البعر والارواث لانها لا تخلو عن حاجز وبعضهم لا ينجسها اعتبارا للوجه الآخر من الاستحسان

وسواء البعر صلبت وما عليه من الرطوبة رطوبة الامعاء فلا ينتشر من سقوطه في الماء نجاسة وعلى هذا ينبغي ان يتنجس بالمنكسر قال
شيخ الاسلام الصحيح ان الكل والبعض سوا للضرورة والبلوى قوله وعليه الاعتماد احتراز عما قيل الكثير ان ياخذ ثلث الماء
وقيل ان ياخذ ربع وجه الماء وقيل اكثره وقيل كله وقيل ان لا يخلو دلو عن بعرة قوله ولا فرق الخ ذكر السرخسي ان الروث
والمفتت من البعر يفسد في ظاهر الرواية الا ان عن ابي يوسف ان القليل عفو وهو الاوجه فقوله لا فرق الخ في كل منها خلاف وانما
كان الاوجه لان الضرورة تشمل الكل قوله وفي الشاة تبعر في المحلب الخ لو قال لو بعرت اي من ساعته فلو اخر اراد اخذ اللبن لكونها لا تجد
لان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لاتيانها وراه وذلك لبرائه منه وبعر بعض من حد منع والروث للفرس
والحمار من ذات يقال من حد نصر والخثي بكسر الخاء واحد اخثاء البقر من باب ضرب قوله ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل
لعدم الضرورة فانه المسايل في تركه مكشوفا وما ذكر صلى الله عليه وسلم في فارة وقعت في السمن ان كان جامدا فالقوها وما حولها وان
كان مائعا فلا تقربوه قوله ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد والعلم بما يكون منها مع ورود الامر بتطهيرها اما
الاول فيراد الاجماع العملي فانها في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير منكر من احد من العلماء مع العلم بما يكون منها واما الثاني فعن عائشة رضي الله
عنها قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب رواه ابن حبان في صحيحه واحمد وابو داود
وغيرهم وعن سمرة انه كتب الى بنيه اما بعد فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يامرنا ان نصنع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها ونطهرها
رواه ابو داود وسكت عليه ثم المنذري بعده قوله الا اذا غلب الماء فيخرج من ان يكون طهورا هذا يعني ما ذكرنا في حديث لا يبولن
احدكم في الماء الدائم ونجعل الماء المستعمل حينئذ وان سلب الطهورية تحقق شرح الماء قوله لانه صلى الله عليه وسلم امر العرنيين
عن انس قال قدم ناس من عكل او عرينة فاجتووا المدينة فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى الابل وان يشربوا من
ابوالها والبانها متفق عليه وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية وللحديث طرق غير هذا قوله لقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه وقال على شرطهما ولا اعرف له علة وقد روي من حديث
ابن عباس وابي هريرة وانس رضي الله عنهم واجودها طرق حديث ابي هريرة ورواه البزار عن عبادة بن الصامت بلفظ اخر قوله فان ماتت
يتعلق بهذا الفصل بيان الاثار والتفريع وعبارة الكتاب ظاهرة في ذلك فلنشتغل بسرد الاثار وفروع الباب اما الاولى
ذكر عن انس والخدري ذكر مشايخنا عن ... ونظرنا اخفاه عنا وقال الشيخ علاء الدين ان الطحاوي رواها يمكن كونه في غير شرح
الاثار واما احتاج في شرح الاثار وسئل عن علي في بئر وقعت فيها فارة فماتت ينزح ماؤها وسئل انه ايضا اذا سقط الفارة
والدابة في البئر ينزح حتى يغلبك الماء وسئل الى ابراهيم النخعي في البئر يقع فيها الجرذ والسنور فيموت قال يدلو اربعين دلوا
وسئل عنه في فارة وقعت في بئر قال ينزح منها قدر اربعين دلوا وسئل عن الشعبي في الطير والسنور ونحوهما يقع في البئر
قال ينزح منها اربعون دلوا واسناده صحيح قال في الامام وسئل عنه قال ينزح منها سبعون دلوا وسئل عن حماد بن سليمان
قال في دجاجة وقعت في البئر يخرج منها قدر اربعين او خمسين ثم يتوضا منها واما فتوى ابن عباس فرواها الدارقطني عن ابن سيرين
ان زنجيا وقع في زمزم يعني فمات فامر به ابن عباس رضي الله عنهما فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جاءت من الركن فامر
بها فدست بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم وهو مرسل فان ابن سيرين لم ير ابن عباس رضي الله عنهما ورواه
ابن ابي شيبة عن هشيم عن منصور عن عطاء وهو مسند صحيح ورواه الطحاوي عن صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعيد بن منصور حدثنا هشيم
حدثنا منصور عن عطاء ان حبشيا وقع في زمزم فمات فامر عبد الله بن الزبير فنزح ماؤها فجعل الماء لا ينقطع فنظر فاذا عين تجري من
قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم وهذا ايضا صحيح باعتراف الشيخ به في الامام وما نقل عن ابن عيينة انا بمكة منذ سبعين سنة
لم ار كبيرا ولا صغيرا يعرف حديث الزنجي الذي قالوا انه وقع في زمزم وقول الشافعي لا يعرف هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم الماء لا ينجسه شيء ويتركه وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء او للتنظيف فدفع بان
عدم علمهما لا يصلح دليلا في حق من علم ورواية ابن عباس رضي الله عنهما ذلك لعلمك انت به فكما قلت يتنجس ما دون القلتين لدليل
اخر وقع عندك لا تستبعد مثله من ابن عباس رضي الله عنهما والظاهر من السوق واللفظ القائل مات فامر بها انه للموت لا لنجاسة
اخرى على ان عندك لا ينزح ايضا للنجاسة ثم ان ... وبين ذلك الحدوث وبين من مات خمسون سنة فكان اجدر من ادرك الواقعة و...
اولى من عدم علم غيره وقول النووي كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بقول
الشافعي لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحيحة منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل
هذا الى اولئك ويجهله اهل الحرمين وهذا لان الصحابة انتشرت في البلاد وخصوصا العراق قال العجلي فيما نقل نزل الكوفة الف وخمسون
من الصحابة ونزل قرقيسيا ستمائة واما الثاني فظاهر من الكتاب واذا ... في البير الفارة او الواجب نزح مائها فاذا جا الماء ... لا ينزح
منه شيء اخر وعن ابي يوسف ان الاربع كفارة واحدة والخمس كالدجاجة الى التسع والعشر كالشاة وعن محمد الفارتان اذا كانتا كهيئة الدجاجة

ماتت مه

ينزح

ينزح ما [...] اربعون وفي الهرتين ينزح ماؤها كله والجدي مع الفارة كالهرة كذا في التجنيس ولو كانت الفارة مجروحة ينزح الكل للدم
ولا يفيد النزح قبل الاخراج ولو صبت منها دلو في بير طاهرة نزح المصبوب ومثل ما بقي بعد ذلك الدلو من النابية في رواية ابي حفص
وفي رواية ابي سليمان قدر الباقي فقط والاصح الاول فعلى هذا لو صب الدلو الاخير في اخرى طاهرة لا ينزح منها دلو فقط على القولين ولو صب
ما بنجسه في بير اخرى وهي نجسة ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب منها فايهما كان اكثر اغنى عن الاقل ان استويا فنزح احدهما يكفي ولو
بيران ماتت في كل منها فارة فنزح من احدهما عشرة مثلا وصب في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بير
ثالثة صبت فيها من احدى البيرين عشرون ومن الاخرى عشرة ينزح ثلثون ولو صبت فيها من كل عشرون ينزح اربعون فينبغي ان ينزح المصبوب
ثم الواجب منها على رواية ابي حفص هذا كله في الفتاوى وفي التجنيس ما حاصله عن ابي يوسف انه قال في بيرين مات في كل منهما سنور فنزح
من احدهما وصب في الاخرى ينزح ماؤها كله لان له حكم النجاسة وكذا لو اصاب ثوبا يجب غسله فصار كما اذا وقعت فيه نجاسة اخرى
وهذا انما يظهر وجهه في المسئلة السابقة وهي ما اذا كانت المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة فلا لان نجاسة هذا الدلو انما يظهر
فيما اذا ورد على طاهر وقد وردها على نجس فلا يظهر اثر نجاسته فتبقى الموردة على ما كانت فتطهر بالطهارة لو ورد الواجب وجه دفعه عن السابقة
ما في المبسوط من انا نتيقن انه ليس في هذا البير الا نجاسة فارة ونجاسة الفارة يطهرها عشرون دلوا ولو نزح بعض الواجب ثم ذهب وجا
في اليوم الثاني ينزح ما بقي ليس غير على المختار ولو غار الماء قبل النزح ثم عاد لا يعود نجسا وفي النوازل يعود نجسا لانه لم يوجد المطهر وفي
البير يجعل الاول قول محمد وقول ابي يوسف لا يطهر ما لم تنزح واذا انفصل الدلو الاخير عن الماء حكم بطهارتها عند محمد وان كان يتقاطر
في البير وعندهما لا ما لم ينفصل من راس البير فلو استقى منه قبله فغسل به ثوب نجسة عندهما خلافا له ثم بطهارة البير يطهر الدلو
والرشا والبكرة ونواحي البير واليد لان نجاسة هذه الاشيا بنجاسة البير فتطهر بطهارتها لما روي ذلك عن ابي يوسف ومثله عروة الابريق
اذا كان في يده نجاسة رطبة وجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلثا طهرت العروة بطهارة اليد وكذا المستنجي تطهر بطهارة المحل
ودن الخمر اذا تخلل طهرت وقيل الدلو طاهرة في حق بير لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه فقط ولا يجب نزح الطين في شي من
الصور لان الآثار انما وردت في نزح الما **قوله** نزح جميع ما فيها بعد الصورة هذا اذا ماتت والحاصل ان الخارج ان كان حيا ان كان
نجس العين او في بدنه نجاسة معلومة نزح كلها وانما قلنا معلومة لانهم قالوا في البقر ونحوه يخرج حيا لا يجب نزح شي وان كان الظاهر اشتمال
بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت عقيب دخولها ماء كثيرا هذا مع ان الاصل الطهارة تظافرا على عدم النزح والاستحباب ليطمئن
القلب وقيل ينزح من الشاة كله والقواعد تنبو عنه ما لم يعلم يقينا نجسها كما قلنا وان كان نجس السور فقط او مكروهه او مشكوكه
فان لم يدخل فاه في البير فلا باس وان ادخله نزح الكل في النجس وكذا اطلق كلامهم في المشكوك ... لما تقدم وان فضل المطهر
الا اذا اغلب على الما فيخرج من ان يكون طهورا والمشكوك غير محكوم بطهوريته فينزح كله كما ذكر وانه غير مسلوب الطهورية
فلذا انما استحبوا فيه ان ينزح عشرون دلوا وقيل عشرون احتياطا هذا ولكن المصنف في التجنيس قال في المشكوك وجب نزح الكل لانه محكوم
بنجاسته احتياطا ثم ذكر بعد قريب ورقتين ان لعابهما يفسد الما قال ومعنى الفساد انه لا يبقى طهورا لان الاشكال في الطهورية قال وروى
الحسن بن ابي مالك عن ابي يوسف ان الما ينجس بوقوع عرقهما قال وقد ذكرنا في مسائل ما يشير اليه من الرواية لكنه خلاف ظاهر الرواية اهـ
وقال قاضي خان في فتاواه في الكلب يقع في البير ينزح كله وان لم يصب فمه الما وعلله بانه نجس العين ولان ما واه في النجاسات ثم قال
وسائر السباع بمنزلة الكلب ومن يشكل علي مثل البقرة ولو وقع عظم عليه دسومة او لحم نزح الكل وما لو لم يلطخ عظم بنجاسة وقع وتعذر اخراجه
طهر البير بالنزح وجعل ذلك غسلا للعظم ولو سال النجس على الاجر ثم وصل الى الما فرجحها طهارة للكل **فرع** البعد بين البالوعة
والبير المانع من وصول النجاسة الى البير خمسة اذرع في رواية ابي سليمان وسبعة في رواية ابي حفص وقال الحلواني المعتبر الطعم او اللون
او الريح فان لم يتغير جاز والا لا ولو كان عشرة اذرع **قوله** لان للموت سببا ظاهرا يعني ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند
خفاء المسبب والكون في الما قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت والموت فيه وفي نفس الامر قد خفي فيجب اعتبار انه مات فيه احالة على السبب
الظاهر عند خفاء المسبب غير ان الانتفاخ الخ وباقي التفصيل ظاهر حكما ودليلا **فرع** نزح ما في بير رجل فيبست لا شي عليه لان
صاحب البير لا يملك ماءها ولو كان هذا في جب رجل لزمه مثله لانه ملكه ولو تنجست بير فاجرى ماؤها بان حفر لها منفذ فصار الما
يخرج منه حتى خرج بعضه طهرت لوجود سبب الطهارة وهو جريان الما وصار كالحوض اذا تنجس فاجري فيه الما حتى خرج بعضه وقد ذكرناه

فصل في الاسار وغيرها قوله وعرق كل شي الخ الانسب عكسه لان الفصل معقود للسؤر ولكن لما كان
المقصود بيان حكم المخالط من المائعات وذلك في اللعاب او ما تولد منه بكثرة مخالطته لها بخلاف العرق قال ذلك ليقع السؤر اولا
بتفصيل ما خالطه **قوله** لانهما يتولدان من اللحم اي العرق واللعاب لا السؤر واطلق السؤر على اللعاب للمجاورة او السؤر ما يفضله
الشارب وهو مجاور اللعاب **قوله** والكافر ما لم يشرب خمرا ثم يشرب من ساعته اما لو مكث قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب لا
ينجس ويسقط اعتبار الصب عند ابي يوسف ونظيره لو اصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى لم يبق اثرها او قاء الصغير على ثدي امه ثم مصه
حتى زال الاثر طهر لا يقال ينبغي ان ينجس سؤر الجنب والحائض على القول بنجاسة المستعمل لان ما يلاقي الما منه مستعمل لانه
حاجة فلا يستعمل به كادخاله يده في الجب لاخراج كوز على ما قدمناه في المياه **قوله** ويغسل من ولوغه ثلثا لقوله صلى الله عليه وسلم

باخراج الدلو

روى الدارقطني عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الإناء أنه يغسل ثلاثا أو خمسا أو سبعا ثم قال تفرد به عبد الوهاب عن إسمعيل وهو متروك وغيره يرويه عن إسمعيل بهذا الإسناد فاغسلوه سبعا ثم رواه بسند صحيح عن عطاء موقوفا على أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان إذا ولغ الكلب في الإناء أهراقه ثم غسله ثلاث مرات ورواه مرفوعا ابن عدي في الكامل بسنده عن الحسين بن علي الكرابيسي ولفظه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات وقال لم يرفعه غير الكرابيسي والكرابيسي لم أجد له حديثا منكرا غير هذا وقال لم أر به بأسا في الحديث انتهى وغاية ما فيه أن يكون الحكم بالضعف والصحة إنما هو في الظاهر أما في نفس الأمر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه ذلك قرينة تفيد أن هذا مما أجاده الراوي المضعف وحينئذ فيعارض حديث السبع ويقدم عليه لأن مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في أمر الكلاب أول الأمر حتى أمر بقتلها والتشديد في سؤرها يناسب كونه إذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فإذا عارض قرينه معارض كان التقدم له وهذا قول المصنف الأمر الوارد بالسبع محمول على الابتداء ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل أبي هريرة رضي الله عنه على خلاف حديث السبع وهو راويه كفاية لاستحالة أن يترك القطعي للرأي منه وهذا لأن ظنية خبر الواحد إنما هو بالنسبة إلى غير راويه فأما بالنسبة إلى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب إذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم أنه لا يتركه إلا لقطعي بالناسخ إذ القطعي لا يترك إلا لقطعي فبطل تجويز تركه بناء على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطأ وإذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بلا شبهة فيكون الآخر منسوخا بالضرورة

قوله لأن لحمها نجس يدرج في حيز المنع عند الشافعي رحمه الله لأن حرمة لحمها عنده ليس لنجاستها بل كيلا يتعدى خبث طباعها إلى الإنسان قلت الظاهر أن الحرمة مع كونه صالحا للغذاء غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك يصلح مثيرا لحكم النجاسة فليكن المثير لها نجاسة بعثها ترتيبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ومن الوجوه الإلزامية حديث القلتين فإنه صلى الله عليه وسلم قال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا جوابا للسؤال عن الماء يكون بالفلاة وما ينوبه من السباع أعطى حكم هذا الماء الذي ترده السباع وغيرها فإن الجواب لا بد أن يطابق أو يزيد فيندرج فيه المسؤول عنه وغيره وقد قال بمفهوم شرطه فيتنجس ما دون القلتين وإن لم يتغير وحقيقة مفهوم شرطه أنه إذا لم يبلغهما يتنجس من ورود السباع وهذا يشكل حديث جابر أنتوضأ بما أفضلت الحمر فقال نعم وبما أفضلت السباع كلها وحديث سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة فقيل إن الكلاب والسباع ترد عليها فقال لها ما أخذت في بطونها وما بقي شراب وطهور على الماء الكثير أو على ما قبل تحريم لحوم السباع على أن الثاني معلول بعبد الرحمن بن زيد بن أسلم أخرجه ابن ماجه والأول أخرجه الدارقطني وفيه داود بن الحصين ضعفه ابن حبان لكن روى عنه مالك

قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصغي لها الإناء روى الدارقطني وابن ماجه من حديث حارثة عن عمرة عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أتوضأ أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء واحد قد أصابت منه الهرة قبل ذلك قال الدارقطني وحارثة لا بأس به ورواه الدارقطني بلفظ الكتاب من طريقين في أحدهما أبو يوسف القاضي وضعفه وفيهما عبد ربه بن سعيد المقبري وضعف الثانية بالواقدي وقال في الإمام جمع شيخنا أبو الفتح الحافظ في أول كتابه المغازي والسير من ضعفه ومن وثقه ورجح توثيقه وذكر الأجوبة عما قيل فيه وعن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة تشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت قالت كبشة فرآني أنظر إليه فقال أتعجبين يا ابنة أخي فقلت نعم فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إنها ليست بنجسة إنها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الأربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح

قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الهرة سبع رواه الحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع وصححه ورواه الدارقطني عن أبي هريرة رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي دار قوم من الأنصار ودونهم دار فشق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله تأتي دار فلان ولا تأتي دارنا فقال لأن في داركم كلبا قالوا فإن في دارهم سنورا فقال صلى الله عليه وسلم السنور سبع وفي السند عيسى بن المسيب صححه الحاكم بناء على توثيقه قال لم يخرج قط وليس كذلك فما قيل إنه مختلف فيه وعلى كل حال فليس المطلوب للنزاع حاجة إلى هذا الحديث لأن النزاع ليس في النجاسة للاتفاق على سقوطها بعلة الطوف المنصوصة في قوله إنها من الطوافين عليكم والطوافات يعني أنها تدخل المضايق ولازمه شدة المخالطة بحيث يتعذر معه صون الأواني منها بل النفس والثوب واللازم من ذلك سقوطها به كما أنه سبحانه وتعالى أوجب الاستئذان وأسقطه عن المملوكين والذين لم يبلغوا الحلم أي عن المملوك في ثلاثة أوقات بتمكنهم من الدخول في غير الأوقات الثلاثة بغير إذن للطواف المفاد بقوله تعالى عقيبه طوافون عليكم بعضكم على بعض إنما الكلام بعد هذا في ثبوت الكراهة فإن كانت كراهة تحريم كما قاله البعض لم ينهض وجهه فإذا قال سقطت النجاسة فبقيت كراهة التحريم منعنا الملازمة إذ سقوط وصف أو حكم شرعي لا يقتضي ثبوت آخر إلا بدليل كما قلنا في نسخ الوجوب لا يبقى عنه صفة الإباحة الشرعية حتى يخصه دليل والحاصل أن إثبات كل حكم شرعي يستدعي دليلا فإثبات كراهة التحريم والحالة هذه بغير دليل بل السياق وحديث أبي هريرة رضي الله عنه المذكور يقتضي طهارتها كطهارة السباع فإنه صلى الله عليه وسلم ذكره عذرا في زيارة أصحاب الهرة دون أصحاب الكلب إلا أن يقال إن تعليله معهم العذر لوجود الكلب لأنه لا تدخل الملائكة بيتا هو فيه بخلاف السباع وإن كانت كراهة تنزيه وهو الأصح كفى فيه أنها لا تتحامى النجاسة فيكره كما يكره غمس الصغير يده في الإناء وأصله كراهة غمس اليد في الإناء للمستيقظ قبل غسلها نهي عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا أصل صحيح منتهض يتم به المطلوب من غير حاجة إلى الحديث المذكور ويحمل إصغاؤه صلى الله عليه وسلم الإناء على زوال ذلك التوهم بأن كانت بمرأى منه في زمان يمكن فيه غسلها فمها بلعابها وأما على قول محمد فيمكن كونه لما سبق شربها من ماء كثير مشاهد قريبا عن غيبة يجوز معها ذلك فيعارض هذا التجويز تجويز أكلها نجسا قبيل شربها فيسقط فتبقى الطهارة دون كراهة لأنها ما جاءت الكراهة إلا من ذلك التجويز وقد سقط وعلى هذا لا ينبغي

الملاقي كما هو نص الكل وما اكل نفسه والصلاة اذا احدث عضوا قبل غسله كما اطلقه شمس الائمة وغيره بل بعد ثبوت ذلك التوهم
فما لو كان زايلا بما قلنا فلا قوله والاستنجا يعني قوله الا اذا امكث ساعة حينئذ فاما على قول محمد فلان النجاسة لا تزال
الا بالماء ويسقط اعتبار الصب على قول ابي يوسف قوله ولو كانت محبوسة الخ حيث لا يصل منقارها الى ما تحت قدميها بل تعيش للسمن
في قفص ويجعل علفها وماؤها وراسها خارجه وهذا اختيار الحاكم عبد الرحمن واما شيخ الاسلام فلم يشترطه فلذا لا تجد عذرات تعرف بها على انها
لا تجول في عذرات نفسه والاول بناء على انها تجول فيها والحق انها لا تاكله بل تلاحظ الحب بينه فتلقطه قوله وكذا سؤر سباع الطير يعني
مكروه وتعليله بانها تخالط النجاسة بعد الحاق هيئة ان لو تيقنا عدمها شربت على نورها والقياس نجاسته لنجاسة اللحم والاستحسان انه
طاهر لان الملاقي للماء منقارها وهو عظم جاف لا لسانها بخلاف سباع البهائم قوله مشكوك فيه كان الشيخ ابو طاهر الدباس ينكر هذه
العبارة ويقول لا يجوز كون شيء من احكام الشرع مشكوكا فيه بل هو محتاط فيه وفي النوازل رجل شرب ما شرب منه الحمار لا بأس به الا ان
قال الفقيه ابو الليث هذا خلاف قول اصحابنا ولو اخذ انسان بهذا القول ارجو ان لا يكون به بأس والاحتياط ان لا يشرب قوله وقيل في
طهوريته لانه لو وجد الماء المطلق الخ فيه نظر ويقال وجوب غسله لا يثبت بتيقن النجاسة والثابت الشك فلا يتنجس الراس بالشك
فلا يجب قوله وكذا لبنه وعرقه لا يمنع الخ قال في النهاية هذا في العرق وعلم الروايات انه طاهر صحيح واما في اللبن فغير صحيح لان الرواية في الكتب
المعتبرة بنجاسة لبنه فقط او تسويته بنجاسته وطهارته ذكر الروايتين فيه ما ذكر شمس الائمة في تعليل سؤر الحمار اعتبارا سؤره بعرقه يدل على طهارته
واعتباره بلبنه يدل على نجاسته فجعل لبنه نجسا وفي المحيط لبن الاتان نجس في ظاهر الرواية وعن محمد انه طاهر ولا يوكل وقال التمرتاشي وعن
البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وهو الصحيح وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام بالاجماع وفي فتاوى قاضي خان وفي طهارة
لبن الاتان روايتان واما عرقه فعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه نجس غليظة وعنه خفيفة وقال القدوري طاهر في الروايات المشهورة انتهى وفي المنتقى
لبن الاتان كلعابه وعرقه يفسد الماء ولا يفسد الثوب وان كان مغموسا فيه لانه متولد منه كاللعاب قال المصنف في التجنيس ومعنى افساد الماء ما
ذكرنا يعني به ما ذكره في تفسير قول عصام في عرق الحمار والبغل يصيب الماء يفسده وان قيل مراد المراد سلب طهوريته فقط لكن يرد انه كلام
المنتقى طاهر لانه لو كان مراده بالفساد التنجس كان نجاسة فلو لم يفرق الحال بين الثوب والماء اما مراد عصام فلو كان ذلك لم يصح قوله
وان قيل لان الماء الطاهر لا يسلب الطهورية اذا قل مطلقا قوله وهو الاصح يعني انه في طهوريته قوله وسبب الشك تعارض
الادلة في اباحته وحرمته لحديث خيبر في اكفاء القدور وفي بعض رواياته ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر مناديا ينادي باكفائها فانها رجس
رواه الطحاوي وغيره يفيد الحرمة وحديث غالب بن ابجر مفيد حيث قال له النبي صلى الله عليه وسلم هل لك من مال فقال ليس لي مال الا حميرات
لي فقال صلى الله عليه وسلم كل من سمين مالك يفيد الحل واختلاف الصحابة رضي الله عنهم في طهارته ونجاسته فعن ابن عمر نجاسته وعن ابن عباس طهارته
وقد زيفه شيخ الاسلام الاول بان تعارض المحرم والمبيح لا يوجب شكا بل الثابت عنك الحرمة والثاني بان الاختلاف فيها لا يوجبه [illegible]
امرنا بطهارة الماء والاخر بنجاسته بتهاترا نعمل بالاصل وهو طهارة الماء والصواب عندنا ان سببه التردد في تحقق الضرورة المسقطة
للنجاسة فانه يربط في الافنية ويشرب من الاجانات المستعملة فنظرا لهذا القدر من المخالطة تسقط نجاسة سؤره التي هي مقتضى حرمة
لحمه الثابتة ونظرا الى انه لا يدخل المضايق ويعلو الغرفات يكون مخالفا الا انه لطا لا تسقط فلما وقع التردد في الضرورة وجب تقرير الاصول كا صح
فالماء طاهر فلا يتنجس بالشك وتحقق نجاسته والسؤر مقتضى حرمة اللحم نجس فلا يحكم بطهارته ولا يتنجس الماء بوقوعه فيه وعلى هذا سقطت اسئلة
الاولى ذكرها شيخ الاسلام والثالث ان يقال الماء وقع التعارض في السؤر ولهذا طلب وجب ان يصار الى كونه اما ان طاهر ونجس لا يمير
فانه يسقط استعمال الماء ويجب التيمم لانه انما يلزم لو لم يعتبر تقديم المحرم والرابع ان في استعمال الماء ترك الاحتياط لتنجس العضو بتقدير
نجاسته ولا يلزم لعدم تنجس متيقن الطهارة بالشك والخامس ان مقتضى عدم النجاسة ان كان الماء مغلوبا باللعاب كان ينبغي ان يجب التيمم عينا
وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فلم يجب الجمع والجواب عن الثالث لم لا يجب تقرير الاصول للتردد في ثبوت الضرورة واذا تقرر وكان الحدث ثابتا
بيقين لم يزل به وان كان مغلوبا وعند هذا ظهر ان تقرير الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط يشير قول ابي طاهر انه يحتاط فيه
وان اللعاب نجس لا يتنجس به مخالطه وانه لا شبهة في طهارة العرق بالنسبة الى الثوب والبدن لانه لا تردد في ثبوت الضرورة في ذلك الى ركب
ركب الحمار صلى الله عليه وسلم معروريا وبه يتبين فساد قول عصام المذكور آنفا وصحة ما في المنتقى لو حملنا الفساد على النجاسة لان الضرورة
لم تتحقق بالنسبة الى الماء الا اذا تعدى اليه فيغسل الثوب ومع ينبغي ان لا يتنجس لانه غسل فيه ما هو محكوم بطهارته شرعا بخلاف ما لو قطر
من عرقه في الماء ونحوه وهذا الكل بناء على المنتقى مع اعتقادي فان قلت تقرير الاصول فان النجاسة عزاه انه لا يتنجس بما في الطا ونص محمد
على طهارته ينافيه قلنا انما نص على طهارة السؤر وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير الاصول هذا وقد تحقق الضرورة في عرقه
فيجب سقوط نجاسته بخلاف لعابه فيتردد في ثبوت الضرورة فقررت الاصول قوله ويجوز ايهما قدم والافضل تقديم الوضوء فرعان
الاول اختلفوا في النية في الوضوء بسؤر الحمار والاحوط ان ينوي الثاني لو توضأ بسؤر الحمار وصلى الظهر ثم تيمم وصلى
صحت الظهر لما ذكرنا في دفع قول زفر ويتوب ان المطهر احدهما لا المجموع فان كان السؤر صحت به ولغت صلاته التيمم او التيمم فبالعكس قوله
وكذا اغتسل في الصحيح احترازا عن ما في الروايات في المحيط عن ابي حنيفة في سؤر الفرس اربع روايات قال في رواية احب الي ان يتوضأ بغيره
وفي رواية مكروه كلحمه وفي رواية مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية كتاب الصلاة طاهر وهو الصحيح من مذهبه قوله لحديث ليلة الجن عن
ابي فزارة عن ابي زيد عن عبد الله بن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال تمرة طيبة
وماء طهور اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجه وفي رواية الترمذي فتوضأ منه ورواه ابن ابي شيبة مطولا وفيه هل معك من وضوء قلت لا قال

فإني داودتك قلت نبيذ تمر قال تمرة طيبة وماء طهور ثم توضأ وأقام الصلاة وهذا ضعيف لأن الترمذي قال وأبو زيد مجهول وأبو فزارة
قيل هو راشد بن كيسان وقيل رجل آخر مجهول **أجيب** أما أبو زيد فقد ذكر القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الترمذي أنه مولى عمرو بن
حريث روى عنه راشد بن كيسان العبسي الكوفي وأبو روق وهذا يخرجه عن الجهالة وأما أبو فزارة فقال الشيخ تقي الدين في الإمام في
تحصيله نظر فإنه روى هذا الحديث عن أبي فزارة جماعة من أهل العلم مثل سفيان وشريك والجراح بن مليح وإسرائيل وقيس بن الربيع وقال ابن عدي
أبو فزارة راوي هذا الحديث مشهور واسمه راشد بن كيسان وكذا قال الدارقطني وأما عن ابن مسعود أنه سئل عن ليلة الجن فقال ما شهدها
منا أحد فهو معارض بما في ابن أبي شيبة من أنه كان معه وروى أيضا أبو حفص بن شاهين عنه أنه قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن
وعنه أنه رأى قوما من الزط فقال هؤلاء أشبه من رأيت بالجن ليلة الجن والإثبات مقدم على النفي وإن جمعنا فالمراد ما شهدها منا أحد غيري نفيا
لمشاركته وإبانة لاختصاصه بذلك كما ذكر الإمام أبو محمد البطليوسي في كتابه التنبيه على الأسباب الموجبة للخلاف **قوله**
قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة نظر فيه ابن وقد نصيبين كان قبل الهجرة بثلاث سنين وكلامه يوهم أن ليلة الجن كانت بالمدينة أيضا ولم نعلم
ذلك في كتب الحديث كما علم لكن ذكر صاحب آكام المرجان في أحكام الجان أن ظاهر الأحاديث الواردة في وفادة الجن أنها كانت ست مرات وذكر منها
مرة في بقيع الغرقد حضرها ابن مسعود ومرتين بمكة ومرة رابعة خارج المدينة حضرها الزبير بن العوام وعلى هذا لا يقطع بالنسخ **قوله**
والحديث مشهور نظر فيه إذ المشهور ما كان آحادا في الأصل ثم تواتر عند المتأخرين وليس هذا كذلك بل تكلم فيه كثير من المتأخرين ولم
يصح كلامه فوجب تصحيح الرواية الموافقة لقول أبي يوسف لأن آية التيمم ناسخة له لتأخرها إذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتأخرين
واعلم أن قول محمد بوجوب الجمع بين الوضوء به والتيمم رواية أيضا عن أبي حنيفة رضي الله عنه صرح بذلك في خزانة الأكمل قال الوضوء بنبيذ التمر
جائز من بين سائر الأشربة عند عدم الماء ويتيمم معه عند أبي حنيفة رضي الله عنه وبه أخذ محمد وفي رواية عنه يتوضأ ولا يتيمم وفي رواية
يتيمم ولا يتوضأ به وبه أخذ أبو يوسف وروى نوح الجامع أن أبا حنيفة رجع إلى هذا القول ثم قال في الخزانة قال مشايخنا إنما اختلفت أجوبته
لاختلاف المسائل سئل مرة إن كان الماء غالبا قال يتوضأ وسئل مرة إن كانت الحلاوة غالبة قال يتيمم ولا يتوضأ وسئل مرة إذا لم يدر
أيهما الغالب قال يجمع بينهما وعلى هذا يجب التفصيل في الغسل إن كان النبيذ غالب الحلاوة فيتناوله الاسم لا يغتسل به أو رقيقا فيغتسل
إلحاقا بطريق الدلالة أو مترددا فإنه يجمع بين الغسل والتيمم وأما من لم يلاحظوا هذا المعنى فقد اختلفوا في الجواز ومذهبه كما ذكره المصنف
وقد صحح في المبسوط الجواز وصحح في المفيد عدم الجواز لأن الجنابة أغلظ الحدثين **فرع** إذا قلنا بجواز التوضي به فلا يجوز إلا
كالتيمم لأنه بدل عن الماء حتى لا يجوز به حال وجود الماء وينتقض به إذا وجد ذكره العتابي في شرحه عن أصحابنا والله أعلم

باب التيمم

شرع في غزوة المريسيع لما أضلت عائشة عقدها فبعث رسول الله صلى
الله عليه وسلم في طلبه فحانت الصلاة وليس معهم ماء فأغلظ أبو بكر رضي الله عنه على عائشة رضي الله عنها وقال حبست رسول الله صلى
الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء فنزلت فجاء أسيد بن الحضير فجعل يقول ما أكثر بركتكم يا آل أبي بكر وفي رواية يرحمك الله يا عائشة
ما نزل بك أمر تكرهينه إلا جعل الله للمسلمين فيه فرجا ومفهومه اللغوي القصد مطلقا والشرعي قالوا القصد إلى الصعيد الطاهر
للتطهير والحق أنه اسم لمسح الوجه واليدين من الصعيد الطاهر والقصد شرط لأنه النية **قوله** أو خارج المصر حال وكونه حالا مفردا
عطف على جملة حالية كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل وأن يكون ظرف مكان
لأن خارج البلد اسم لما يظاهره من المكان ويكون عطفا حينئذ على وهو مسافر فينصبه على الظرف وموضع المستثنى جملة في موضع الحال
أيضا إذ تقديره ولا وهو خارج المصر مثل والركب أسفل منكم ورجح الأول في النهاية والظاهر أن الثاني أرجح لأن خارجا الصفة لا يصل إلى
البلد إلا بواسطة الحرف كفعله لا يقال زيد خارج البلد كما لا يقال خرجت البلد وكما لا يقال قاعد الدار بل خارج عن البلد أو منها فلا يقال
حينئذ لفصل الحرف وإسقاط الخافض سماعي ويجوز كون خارج كما لا يقال زيد عند الدار عطفا على مسافر عطف مفرد على خبر
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم التراب الخ عن أبي ذر أنه كان يعزب في إبل له فتصيبه الجنابة فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم فقال
الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر سنين فإذا وجد فليمسه بشرته رواه أبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية
الترمذي الصعيد الطيب طهور المسلم والباقي بحاله ويعزب يبعد **قوله** والميل هو المختار احترازا عما قيل ميلان أو ميل إن كان الماء
أمامه وإلا فميل أو لو صاح بأعلى صوته لم يسمعها أهل الماء لأنه لا حد لهذا لعدم انضباطه وبالميل يتحقق الحرج لو الذهاب
إلى الماء نظرا لجنس المكلفين وما شرع التيمم إلا لدفع الحرج ولذا قدم في الآية المرضى على المسافرين لأنهم أحوج إلى الرخصة من
غيرهم ثم الميل في تقدير ابن شجاع ثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة إلى أربعة آلاف وفي تفسير غيره أربعة آلاف وهو ثلث الفرسخ وضبط في قول القائل

إن البريد من الفراسخ أربع ۞ ولفرسخ فثلاث أميال ضعوا
والميل ألف أي من الباعات قل ۞ والباع أربع أذرع فتتبعوا
ثم الذراع من الأصابع أربع ۞ من بعدها عشرون ثم الإصبع
ست شعيرات فظهر شعيرة ۞ منها إلى بطن لأخرى توضع
ثم الشعيرة ست شعرات فقل ۞ من شعر بغل ليس فيها مدفع

وعن أبي يوسف أن الماء إذا كان بحيث لو ذهب إليه وتوضأ تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وهذا حسن
جدا كذا في الذخيرة **قوله** والمعتبر المسافة الخ احترازا عن قول زفر فإنه يجوز التيمم لخوف الفوت وإن كان الماء أقل من ميل **قوله**

ولو

ولو كان يجد الماء الا انه مريض يخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه او أبطأ برؤه يتيمم ولا فرق بين أن يشتد بالتحرك كالمشتكي من
العرق المدني والمبطون او بالاستعمال كالجدري ونحوه او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه فان وجد خادما له او ما يستأجر به
اجيرا او عنده من لو استعان به اعانه فعلى ظاهر المذهب لا يتيمم لانه قادر وقال المص في التجنيس بعد ان ذكر وجوب الوضوء قلنا فرق
بين هذا وبين المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان بهم في الاقامة والثبات على القيام جاز له الصلاة قاعدا والفرق
انه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الحرج في الوضوء وذكر شيخنا الامام منهاج الائمة فيما قرانا عليه في الفصل الاول
خلافا بين ابي حنيفة رضي الله عنه وصاحبيه على قوله يجزئه التيمم وعلى قولهما لا وقالوا على هذا الخلاف اذا كان لا يقدر على الاستقبال
او كان في فراشه نجاسة لا يقدر على التحول عنه ووجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا الاعمى اذا وجد قائدا لا يلزمه
الجمعة والحج والخلاف فيهما معروف والحاصل ان عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص بحالة تهيأ
له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا اذا بذل الابن المال والطاعة لابيه لا يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه كفارة
وهو معسر فبذل انسان له المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بآلة الغير لان آلته صارت كآلته كانه بالاعانة وكان حسام الدين
يختار قولهما انتهى وعن محمد لا يتيمم في المصر الا ان يكون مقطوع اليدين لان الظاهر انه يجد من يعينه وكذا العجز على شرف الزوال والخلاف
مقطوعهما **(قوله)** واعتبر الشافعي غالب خوف التلف او شين على عضو ظاهر كسواد اليد ونحوه وهو مردود بظاهر النص اذ قوله تعالى وان
كنتم مرضى لا تقييد فيه بين مرض يخشى التلف بالاستعمال او الزيادة ولولا ما علم قطعا من ان شرعية التيمم للمريض انما هو لدفع
الحرج عنه والحرج انما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد لكان جائز المريض مطلقا خاف عاقبته او لم يخف **(قوله)** فلا يتيمم
الخ منهم من جعل الخلاف بينهم في هذه المسألة خلاف زمان لا برهان بناء على ان اجر الحمام في زمانه يؤخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن
دخل ثم يعلل بالعسرة وفي زمانهما قبله فيعذر ومنهم من جعله برهانيا بناه على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه
اذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بان يترك طلب الماء الحار من جميع اهل المصر اما ان طلب فمنع فانه يجوز عندهما **(وقوله)**
وهما يقولان ان تحقق مثل الحالة في المصر نادر بحمل الوجهين يعني تحقق خوف الهلاك من البرد مع العجز عن الماء الحار او ثمنه او عن الطلب
من الكل والمنع ولعدم القدرة على اعمال الحيلة في دخول الحمام قبل الاعطاء **(وقوله)** في وجه قوله العجز ثابت حقيقة فلا بد من
اعتبار الحمل اعتباره بناء على عجزه عن اعمال الحيلة في الدخول واعتباره بناء على القدرة على ذلك وعلى الطلب من اهل المصر لكنه لم يكلف
له الا اذا قدر عليه بملكه والشراء وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز وهذا لم يفصل العلماء فيما اذا لم يكن معه ثمن الماء بين
امكان ان ضمن ثمن مؤجل الحيلة على ذلك او لا بل اطلقوا جواز التيمم اذ ذاك مع انه اليسر على صاحب الماء من اجر حالة العسرة الى الميسرة
فان تم هذا البحث فاطلاق بعض المشايخ عدم الجواز في هذا الزمان بناء على ان اجر الحمام يؤخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة يحمل فيه نظر
هذا واما خوف المرض من الوضوء بالماء البارد في المصر على قوله يبيح التيمم كالغسل فاختلفوا فيه جعله في الاسرار مبيحا وفي فتاوى
قاضي خان الصحيح انه لا يجوز كانه والله اعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة **(قوله)**
لقوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان الخ رواه الحاكم والدارقطني بهذا اللفظ عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم سكت عنه الحاكم
وقال لا اعلم احدا اسنده عن عبيد الله غير علي بن ظبيان وهو صدوق وقد وقفه يحيى بن سعيد القطان وهشيم وغيرهما وصوب وقفه الدارقطني
انتهى ونقل ابن عدي تضعيف ابن ظبيان عن النسائي وابن معين وابا بغير هذا اللفظ فرواه الحاكم والدارقطني من طريق عثمان بن محمد الانماطي
عن جابر بن عبد الله عنه صلى الله عليه وسلم قال التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين للذراعين الى المرفقين قال الحاكم صحيح الاسناد ولم
يخرجاه وقال الدارقطني رجاله كلهم ثقات وقول ابن الجوزي عثمان متكلم فيه مردود وفيه حديث عمار بعثني النبي صلى الله عليه وسلم
في حاجة الى ان قال فقال صلى الله عليه وسلم انما يكفيك ان تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه
ووجهه وهو حجة مذهب مالك فانه يعتد في التيمم على الكفين الى الذراعين اطلاقا لاسم الجزء على الكل او المراد ظاهرهما مع الباقي
ويكون اكثر عمل الامة على هذا ارجح هذا الحديث على حديث عمار فان تلقي الامة الحديث بالقبول يرجحه على ما عورض به ثم قوله
ضربتان يفيد ان الضرب ركن ومقتضاه انه لو ضرب يديه فقبل ان يمسح احدث لا يجوز المسح بتلك الضربة لانها ركن فصار كما لو احدث
في الوضوء بعد غسل بعض الاعضاء وبه قال السيد ابو شجاع وقال القاضي الاسبيجابي يجوز لكن ملاكه ماء فاحدث ثم استعمله وفي
الخلاصة انه لا يستعمل ذلك التراب كذا اختاره شمس الائمة وعلى هذا ما مر جوابه من انه لو القت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم
اجزأه وان لم يمسح لا يجوز يلزم فيه كونه قول من اخرج الضربة لا قول الكل وانما اعتبار الضربة اعم من كونها على الارض او على العضو
مسحا والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسمى التيمم شرعا فان المأمور به المسح ليس غير في الكتاب قال تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا فامسحوا بوجوهكم وحمل قوله صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا او انه اخرج مخرج الغالب
والله تعالى اعلم **(قوله)** حتى لو اخلل عن بعض يحتاج الى ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لتخليل الاصابع لكنه
خلاف النص والمقصود هو التخليل لا يتوقف عليه وينزع الخاتم وفي المحيط يمسح تحت حاجبيه وفي الحلية يمسح من وجهه ظاهر البشرة
والشعر على الصحيح ويقال ظاهر الرواية رواية الحسن الاكثر كالكل لوجه غير لازم **(قوله)** لما روي ان قوما جاءوا الى ابي هريرة رضي الله عنه
ان ناسا من اهل البادية اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا انا نكون بالرمال الاشهر الثلاثة والاربعة ويكون فينا الجنب والحائض
والنفساء ولسنا نجد الماء فقال عليكم بالارض ثم ضرب بيده على الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة اخرى فمسح بها على يديه الى المرفقين

اخرجه الامام احمد وهو حديث يعرف بالمثنى بن الصباح وقد ضعفه احمد وابن معين في اخرين ورواه ابو يعلى من حديث ابن لهيعة [illegible]
مضعف وله طريق اخرى في معجم الطبراني الاوسط حدثنا احمد بن محمد البزاز الاصبهاني حدثنا الحسن بن حماد الحضرمي حدثنا وكيع بن الجراح عن ابراهيم
بن يزيد عن سليمان الاحول عن سعيد بن المسيب عن ابي هريرة رضي الله عنه فذكره وقال لا نعلم لسليمان الاحول عن سعيد بن المسيب غير هذا
الحديث **قوله** ويجوز التيمم الخ قيل ما كان بحيث اذا احرق لا ينطبع ولا يترمد اي لا يصير رمادا فهو من اجزاء الارض فخرج الاشجار
والزجاج المتخذ من الرمل وغيره والماء المنجمد والمعادن الا ان يكون في محالها فيجوز للتراب الذي عليها لا بها نفسها ودخل الحجر والجص والنورة
والكحل والزرنيخ والمغرة والكبريت والملح الجبلي لا المائي والسبخة لا الارض المحترقة في الاصح والفيروزج والعقيق والبلخش والزمرد
والياقوت والزبرجد واللؤلؤ لا اصلية بما وكذا المصنوع منها كالكيزان والحباب والبوادي الا ان تكون مطلية بالدهان والاجر
المشوي على الصحيح الا ان خلط به ما ليس من الارض كذا اطلقوه ورايت مع ان المسطور في فتاوى قاضيخان التراب اذا خالطه ما ليس من اجزاء
الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا يقتضي ان يفصل في المخالط للبن بخلاف المشوي لاحتراق ما فيه مما ليس من اجزاء الارض **قوله** غبار ان ابا يوسف
زاد عليه الرمل جعل هذا في المبسوط قولا لابي يوسف رجع عنه وان قرار مذهبه تعين التراب **قوله** ولهما ان الصعيد اسم لوجه
الارض لصعوده فهو فعيل بمعنى فاعل واذا كان هذا مفهومه وجب تعميمه وان تفسير ابن عباس اياه بالتراب تفسير بالاغلب ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيح وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا واما رواية تربتها طهورا فتوهم ان تخصيص خطا لانه افراد فرد من العام
لا انه ربط حكم العام بنفسه ببعض افراده والتخصيص اخراج الفرد من حكم العام فليس بمخصص على المختار واما قوله الطيب فيحتمل الطاهر
فحمل عليه فيه انه مجرد كون اللفظ يحتمل معنى لا يوجب حمله عليه والمعول عليه كون الطيب مرادا به الطاهر بالاجماع فكان الاجماع دليل ارادة
هذا المحتمل وعلى هذا فالاوجه ان يقول وهو مراد بالاولى **قوله** ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة وعند محمد يشترط الظاهر
قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه قلنا هي للابتداء في المكان اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية والبيانية وهو وضع بعض موضعها في
الاول ولفظ الذي في الثاني والباقي في الاولى على حاله ويزاد في الثاني جزءا ليتم صلة للموصول كما في فاجتنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو الاوثان
ولو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم بعضه فات المطلوب جعل الصعيد ممسوحا والعضو ان الة وهو منتف اتفاقا **قوله** وكذا يجوز
بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا عند العجز عنه كان يكون في وحل وردغة لسفر او في بحر ولا يستطيع الما
وهذه احدى الروايتين عنه وفي اخرى لا يجوز في رواية يتيمم به ويعيد والخلاف مبني على انه تراب خالص او غالب او لا يعيد لا وعنه
ثم ادلة يفارقه الا مواجهة النوي **قوله** ولنا انه ينبئ عن القصد الى اخره هو ينبئ عن القصد لغة وليس المقصود في النص لخطاب
بقصد الصعيد فيمسح به العضوين الا كانت النية المعتبرة ذلك وليس كذلك فانه قصد للتيمم لكن المعتبرة فضلا عما هو مدلول
النص بل ان يقصده فيرتب على قصده ذلك المسح وانما المقصود ان لفظ التيمم وهو الاسم الشرعي ينبئ عن القصد والاصل
ان يعتبر في الاسماء الشرعية ما ينبئ عنه من المعاني على ما عرف فان المصنف في التجنيس النية المشروطة هي نية التطهير هو الصحيح
انتهى وما اداه غيره من نية استباحة الصلاة لا ينافيه اذ تتضمن نية التطهير وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد او
للقراءة ولو من المصحف ومسه او زيارة القبور او دفن الميت والاذان والاقامة او السلام ورده او الاسلام لا تجوز
الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ الا ابن شجاع وهو ابو بكر بن سعيد البلخي مع وجود نية التيمم في ضمن ذلك
لانه في الحاصل نوى التيمم لكن نعلمنا ان نية مطلق الفعل ليست بمعتبرة بل ان ينوي به المقصود منه من الطهارة والصلاة
ولو صلاة الجنازة وسجدة التلاوة نعم لو تيمم في النوادر انه يجوز وخطه وذراعيه ينوي التيمم جاز به الصلاة وعند
ابي حنيفة رضي الله عنه فيمن تيمم لرد السلام يجوز فعلها به يعتبر مجرد نية التيمم لكنه غير الظاهر من المذهب
ولو تيمم يريد به تعليم الغير دون الصلاة لا يجوز عند الثلاثة واذا كان كذلك فانما انبا عن قصد هو غير المعتبر بمجاز
به فلا يكون النص لذلك موجبا للنية المعتبرة الا ترى ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا ينبئ
عن الارادة حتى استدل به من شرط النية للوضوء ووجهه ان التقدير اذا اردتم القيام الى الصلاة وانتم
محدثون اتفاقا والعطف قبح جزا لذلك والجزاء مسبب عن الشرط فيفيد وجوب الغسل لاجل ارادة الصلاة ومع
ذلك كان التحقيق عدم افادته وجوبها والكلام المذكور تمويه اذ المفاد بالتركيب مع المقدر انما هو ان وجوب
الغسل لاجل ارادة الصلاة مع الحدث لا ايجاب ان يغسل لاجل الصلاة اذ عقد الجزاء الواقع طلبا بالشرط يفيد
طلب مضمون الجزاء اذا تحقق مضمون الشرط وايجوبه اعتبر مسببا عن ذلك فان طلبه على وجه مخصوص
هو فعله على قصد كونه لمضمون الشرط فتامل لم يخف هذا على صاحب النهاية حتى لم يكتف فيه بالجواب فان قلت
ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصح على ظاهر المذهب مع انه صلى الله عليه وسلم تيمم لرد السلام على ما اسلفه
في الاول فالجواب ان قصده رد السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوى عند فعل التيمم ذلك بالجواز كونه نوى ما يصح
معه التيمم ثم برد السلام اذ صار طاهرا **قوله** او حصل طهورا في حالة مخصوصة انه ارادة الصلاة
الصلاة على ما صرح به في باب سنن الوضوء اول الكتاب فهو بناء على ان الارادة مرادة في الجملة المعطوفة

عليهما

عليها حمله النيمم اعني ايه الوضوء اذا قمتم الى الصلاة فان قوله وان كنتم مرضى الى اخر اية التيمم عطف عليها وانت قد علمت ان لا دلالة
فيها على اشتراط النية وان اراد خالد عدم المعدم على استعمال الماء الطاهر ان ذلك لا يقتضي ايجاب النية ولا نفيها واما حمل الماء طهورا
بنفسه مستفادا من قوله تعالى ماء طهورا ومن قوله ليطهركم به فلا يخفى ما فيه اذ كون المقصود من ازالة التطهير به وتسميته طهورا لا يفيد
اعتباره مطهرا بنفسه اي رافعا للامر الشرعي بلا نية بخلاف ازالة الخبث لان ذلك محسوس انه مقتضى طبعه ولا تلازم بين ازالته
خاصية محسوسة وبين كونه يرتفع عند استعماله اعتبار شرعي اعني الحدث وقد حققنا في بحث الماء المستعمل ان التطهير ليس من مفهوم
طهور ان رجع اليه والمفاد من ليطهركم كون المقصود من انزاله التطهير به وهذا يصدق مع اشتراط النية كما قال الشافعي وعدمه
كما قلنا ولا دلالة للاعم على الاخص بخصوصه والحاصل الفرق بين الدلالة لفظا على عدم وجوب النية وعدم الدلالة على وجوبها
وهو الثابت في الاية فرجع استناد عدم وجوب النية في الوضوء الى عدم الدليل عليه وهذا ما وعدنا في سنن الطهارة **قوله**
هو الصحيح احترازا عن قول بعضهم انه يشترط ان ينوي التيمم لانه روي عن محمد اذا تيمم يريد به الوضوء اجزاه من الجنابة وان لم ينو عن الجنابة
قوله لانه نوى قربة مقصودة ينبغي ان يراد صح منه في الحال لان الكافر لو تيمم للصلاة ونحوها لم يكن متيمما حتى لا يصلي
به بعد الاسلام عند ابي يوسف فالحاصل انه لا يصح منه تيمما الا للاسلام **قوله** والاسلام قربة تصح بدونه بما يقتضي انه
او تيمم للصلاة صح عندهما وليس كذلك والحاصل انهما لا يصححان منه تيمما اصلا بناء على عدم صحة النية منه فما يفتقر اليها لا يصح
منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب فلا فعل يقع من الكافر كذلك حال الكفر ولذا صح وضوءه لعدم افتقاره الى النية
ولم يصح له التاني لما افتقر اليها عنده وقد رجع المصنف الى التحقيق في التعليل في جواب زفر حيث قال وانما لا يصح من الكافر لانعدام
النية منه **قوله** بخلاف سجدة التلاوة الى اخره المراد بقوله قربة مقصودة هنا كونها مشروعة ابتدا يعقل فيها معنى العبادة
والا فلتم في الاصول انها ليست بقربة مقصودة فالمراد انها ليست مقصودة بعينها بل لاظهار مخالفة المستكبرين من الكفار باظهار
التواضع والانقياد لله سبحانه ولذا ادت في ضمن الركوع وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى **قوله** فيستوي فيه الابتدا والبقا
كما لا يصح ابتدا التيمم وهو كافر لا يصح بقاؤه مع الكفر كالمحرمية في باب النكاح كما تمنع ابتدا النكاح تمنع بقاءه حتى لو كان
الزوجان صغيرين فارضعتهما امراة ارتفع النكاح او كبيرين فمكنت الزوجة ابن زوجها ان تمنع بعد الثبوت والاصل ان
كل صفة منافية للحكم يستوي فيها الابتداء والبقا الا ان يخرج شي بالنص كبقا الصلاة عند سبق الحدث حتى جاز البنا وكلام
المصنف في الاستدلال المذكور لزفر لا يستلزم بناءه على حط العمل بالكفر يحتاج الى جوابه بما لا يخفى بعد قليل تامل
قوله ولنا ان الباقي حاصله تسليم الاصل المذكور ومنع صدقه في المتنازع فيه افاد بهذا ان اللام في الباقي
اي ليس التيمم نفسه باقيا ليرتفع بورود الكفر بل الباقي صفة الطهارة التي اوجبها وهذه لا يرفعها شرعا الا الحدث
ولذا لو اعترض على الصفة الكائنة عن الوضوء لم يرفعها وهي مثلها ولما كان هذا مظنة ان يقال البقا في هذا ونحوه من
النكاح وسائر العقود ليس الا نفس اثارها فان الباقي في النكاح والبيع بعد صدور العقد ليس الا الاثر من الحل والملك
ومع ذلك اعتبر ذلك بقا لها حتى ارتفعت بورود ما ينافي ابتداءها ما بيننا فبقا الصفة حينئذ بقا التيمم ويلزم ما قلنا
زاد قوله اذا انما لا يصح من الكافر ابتدا الا لانعدام النية منه وهذا يحول التقرير عن خصيصة الاولى هذا التيمم نفسه لا ينافيه
الكفر وانما ينافي شرطه وهو النية المشروطة في الابتدا وقد تحققت وتحقق التيمم كذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت
كيف لا يعرفها الكفر لان الباقي حينئذ حكما ليس هو النية **قوله** وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله لان
القدرة هي المرادة بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب في قوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء ومقتضاه خروج ذلك التراب الذي تيمم به عن الطهورية ويستلزم انتفا اثره من طهارة الرجل ويرد عليه
ان مقطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب بما هو عند الرؤية مقتصرا اما يظهر في المستقبل اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلاة
السابقة وما قيل انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتدا والبقا لا يفيد دفعا ولا تتميه والاوجه الاستدلال بقوله
صلى الله عليه وسلم في بقية الحديث فاذا وجده فليمسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص الناقضية بالوجدان
خارج الصلاة كما هو قول الائمة الثلاثة رحمهم الله **قوله** وخايف السبع والعدو والعطش على نفسه او دابته
او رفيقه عاجر حكما فيباح له التيمم مع وجود ذلك الماء ولذا اذا خاف الجوع بان كان محتاجا الى الماء يعجن اما ان احتاج اليه
لمرقة فلا يتيمم وهل يعيد اذا امن بالوضوء قال في النهاية قلت جازا يجب الاعادة على الخايف من العدو بالوضوء لان العذر من
قبل العباد فيوجبون في الثاني ولذا وجبت الاعادة على المحبوس اذا صلى بالتيمم ثم خلص وقيل فيمن منعه انسان عن الوضوء
بوعيد ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد بعد ذلك لكن قال في الرواية الاسير منعه الكفار من الوضوء والصلاة يتيمم ويومي ويعيد
وكذا المقيد قال قلت بخلاف الخايف تيمم فان الخوف من الله سبحانه فنص على خلاف ما في النهاية **قوله** والنايم
اي على غير صفة توجب النقض كالنايم ماشيا او راكبا اذا مر على ماء مقدور الاستعمال انتقض تيممه عند ابي حنيفة ٥

كلا قلنا وعن ذلك عبر في المجمع بالناس قال في فتاوى قاضي خان قيل يجب ان لا ينتقض عند الكل لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلمه صح تيممه فكذا
هذا وفي زيادات الحلواني قال في انتقاض تيممه روايتان من غير ذكر خلاف قال في شرح المجمع في وجه الانتقاض عند الشرح ان اشتبه هذا
القدر من النوم يقظة كان كاليقظان وان لم يعتبره يقظة كان هذا نوما لم يلحق باليقظة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث
بالاجماع انتهى ولنا ان اعتبار الاول ولا بعده فان اليقظان اذا لم يعلم بالماء لا يبطل تيممه على ما ذكرناه من فتاوى
قاضي خان وفي التجنيس صلى بالتيمم وفي جنبه بئر لم يعلم به جاز على قولهم ولو كان على شاطئ النهر ولم يعلم به عن
ابي يوسف روايتان في رواية لا يجوز اعتبارا بالاداوة المعلقة في عنقه وفي رواية يجوز لانه عرفا لا
اذ لا قدرة بدون العلم وقيل هو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو الاصح انتهى فان كان ابو حنيفة سوى
في المستيقظ حقيقة على شاطئ نهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يقول في النائم حقيقة بانتقاض تيممه **قوله** والمراد من الماء
يعني الماء في قوله وينقضه رؤية الماء ما يكفي فلو وجد المتيمم ما توضأ به فنقص عن احدى رجليه ان كان غسل كل عضو ثلثا او مرتين
انتقض تيممه او مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على ادنى ما يتأدى به الفرض كفاه بخلاف الثاني وقال الشافعي
رحمه الله لا يجوز مع وجود الماء وان قل حتى يستعمله فيفنيه فحينئذ يتيمم لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء يفيده لانه نكرة في سياق
النفي وصار كما اذا وجد ما يكفي لازالة بعض النجاسة الحقيقية او ثوبا يستر بعض عورته ولنا ان المراد في النص ما يكفي لازالة المانع
لانه سبحانه امر بغسل الاعضاء الثلثة والمسح ومعلوم انه بالماء ثم نقل الى التيمم عند عدمه بقوله فلم تجدوا ماء فالمفهوم يكون
التقدير فاغسلوا او امسحوا بالماء فان لم تجدوا ماء تغسلوا به وتمسحوا ما عينته لكم فتيمموا والقياس على الحقيقية والعورة فاسد
لانهما يتجزان فيفيد ازالة بعضهما التقليل للتقليل ولا يفيد هنا اذ لا يتجزأ هنا بل الحدث قائم ما بقي ادنى لمعة ينبغي مجردا ما
ما الخصوص في موضع نذمه مع بقاء الحدث كما هو والمراد من القدرة اعم من الشرعية والحسية حتى لو رأى ماء في حب لا ينتقض تيممه
وان تحققت قدرته حسية لانه انما ابيح للشرب ولو وهب له ماء رجل لقبول وانتقض التيمم ولو وجد جماعة من المتيممين ماء مباحا يكفي
احدهم انتقض تيممهم لقدرة كل منهم لتحقق الاباحة في حق كل منهم بخلاف ما ذهب لهم بان قال صاحبه الماء هذا الكرام بينكم فتفرقوا
حيث لا ينتقض تيمم احد منهم لانه لا يصيب كل منهما ما يكفيه على قولهما وعلى قول ابي حنيفة لا يصح هبة الماء للشيوع فلو اذن لواحد
منهم بالوضوء عنده لا يجوز اذنهم لفساد الهبة وعندهما يصح فينتقض تيممه كما لو عين الواهب واحدا منهم فانه يبطل تيممه ولهم
حتى لو كان اماما بطلت صلوة الكل وكذا لو كان غير الامام الا انه لما فرغ القوم سأله الامام فاعطاه تفسد على قول الكل لتبين انه
صلى قادرا على الماء ولو علم انهم فرغوا لو صلى بتيمم فطلع عليه رجل معه ماء فان غلب على ظنه انه يعطيه بطلت قبل السؤال وان غلب ان فان صح
لا يعطيه يمضي على صلوته وان اشكل عليه يمضي ثم يسأله فان اعطاه ولو بيعا بثمن المثل ونحوه اعاد والا فهي تامة وكذا لو اعطاه بعد
المنع الا انه يتوضأ هنا لصلوة اخرى وعلى هذا اطلاق فساد الصلوة في صورة سؤال الامام اما ان يكون محمولا على حالة الاشكال
او ان عدم الفساد عند غلبة ظن عدم الاعطاء مقيد بما اذا لم يظهر له الاعطاء والله سبحانه اعلم **فرع** يبتلى الحاج
بحمل ماء زمزم للهدية ويرصص راس القمقمة فلو خاف العطش ونحوه لا يجوز له التيمم قال المص في التجنيس والحيلة فيه ان يهبه
من غيره ثم يستودعه منه وقال قاضي خان في فتاواه هذا ليس بصحيح فانه لو رأى مع غيره ماء يبيعه بمثل الثمن او بغبن يسير لا يجوز له التيمم
فاذا تمكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ويمكن ان يفرق بان الرجوع تملك بسبب مكروه وهو مطلوب العدم شرعا
فيجوز ان يعتبر الماء معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كما اجيب بخلاف البيع **قوله** ولا يجوز التيمم الا بصعيد طاهر
طاهر حكما ودليلا وانبنى عليه انه لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك الغبار عليه بعد ما جف وهل يأخذ التراب
حكم الاستعمال في الخلاصة وغيرها لو تيمم جنب او حائض من مكان ثم وضع آخر يده على ذلك المكان فتيمم اجزأه والمستعمل هو التراب
الذي استعمل في الوجه والذراعين انتهى وهو يفيد تصور استعماله وكونه بان يمسح الذراعين بالضربة التي مسح بها وجهه لكن غير
قوله لان طالب الماء كالمتحقق مع قوله في وجه ظاهر الرواية ان العجز ثابت حقيقة فلا يزول لحكمه الا بيقين مثله مع انه
منظور فيه مع انه منظور فيه بان التيمم فرق العجز ثابت وفي الكافي اذا اخبر بقرب الماء او غلب على ظنه بقرب ذلك لا يجوز قبل الطلب
اعتبارا للغالب الظن كاليقين بمقتضى انه لو تيقن وجود الماء في آخر الوقت لزمه التأخير على ظاهر الرواية لكن المصرح به خلافه على ما
في الابواب اما اذا كان لا يرجوه وبينه وبين الماء ميل جاز التيمم من غير تفصيل وفي الخلاصة المسافر اذا كان على تيقن من وجود
الماء او غالب ظنه على ذلك في آخر الوقت فتيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الماء مقدار ميل جاز وان كان اقل لكن
يخاف الفوت لا يتيمم **قوله** وعند الشافعي يتيمم لكل صلوة فرض قيد به لانه يجيز النوافل المتعددة بالتيمم
الواحد تبعية للفرض والخلاف مبني على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وثانيا على انه طهارة ضرورية عنده
مطلقة عندنا كما اقتصر عليه المص ويتفرع مبناه الاول بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلوة شرعية لا يشكل بعد التيمم
رافع لارتفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ لم يقم على اكثر من ذلك دليل وتغير الماء برفع الحدث انما يستلزم اعتباره ناد لا

عن وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي يدنس في موضع الثاني بانه طهور حال عدم الما
بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال صلى الله عليه وسلم في حديث الخصائص عن العصص وجعلت لي الارض
مسجدا وطهورا اينما ظفر او الا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض الحسية الى سائر الانبيا ثابتة واذا كان مطهرا
تبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الما او ناقض اخر وقد نبهنا عليه القول بوجه طهوريته ما لم يجد الما وذلك افادة
الطهارة والكلام ليس فيه بل في بقا تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض اخر وليس فيه دليل عليه قلنا لما ثبت بنعته
بالمعنى وهو اعتبار طهارته ضرورة ادا المكتوبة مع عدم الما والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا تخلو الا بعد
ان سلم هو الا او دنا انما اعتبرت ضرورة المكتوبة الواحدة فقط تعتاد بل ضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا
ولهذا اجازوا النوافل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان اعتباره عند عدم الما تكثيرا لابواب الخيرات ارادة لا اضافة كرهه الا
ترى انه اباح التنفل على الدابة بالايما الى غير القبلة مع فوات الشروط والاركان فيها ولا ضرورة الا الحاجة الغالبة العندليا
الاستكثار من فضله وعلى هذا الخلاف ينبني جواز التيمم قبل الوقت فعنده يجوز خلافا له ولو وجد الما قبل صلاته بطل او بعد
السلام تمت ولو كان عليه سجود سهو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تفسد بنا على ان من عليه السهو هل يخرجه سلامه
عن الصلاة فعندهما لا وعنده نعم وان اردت غير ذلك فلابد من ابدائه ليتكلم عليه **قوله** ويتيمم الصحيح الخ مسئلة الشافعي
لانه يتيمم مع عدم شرطه قلنا المخاطب بالصلاة عاجز عن الوضو لها فيجوز اما الاولى فلان تعلق فرض الكفاية على العموم غير
مسقط بفعل البعض واما الثانية فبعض المسئلة وحكى الدارقطني بسنده عن ابن عمر انه اتى بجنازة وهو على غير وضو فتيمم ثم صلى
عليها وذكر مشايخنا عن ابن عباس رضي الله عنهما **قوله** وهو رواية الحسن الخ احتراز عن ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا
لان الانتظار فيها مكروه ثم لو صلى به فحضرت اخرى خاف فوتها كذلك كان له ان يصلي بذلك التيمم عندهما خلافا لمحمد فيما لا انتهت
تلك بانتها القدرة وهي ضرورة اخرى وقالا ذلك وقع بعده انه كذلك ومن مثلها من كل وجه فجازت به وقيل في شرح الكنز
عن ابي يوسف بما اذا لم يوجد بين الجنازتين وقت يمكنه فيه الوضو **قوله** لانا لو اوجبنا الوضو الخ يعني لو كان شرع التيمم
في صلاة العيد فسبقه الحدث لو اوجبنا عليه الوضو نظرا الى انه لا حرج فلا فوت عليه كان هذا الايجاب فرع الحكم شرعا بوجود
الما اذ لا ايجاب الوضو مع حكم الشرع بعدم الما والحكم بانه واجد للما يوجب فساد الصلاة بالتيمم وهذا بنا على ان الحكم بانه واجد
بعد سبق الحدث يستلزم الحكم بانه واجد في الصلاة اذ لا فصل بين زمانه وما قبله يعني اصلا وقد نفينا الاول الازم ولان الحكم
شرعا بالعدم السابق بنا على خوف الفوات وقدر السبق الحدث فيجاز تغير الاعتبار الشرعي فيعد قبل السبق عادما
وبعده واجدا وقيل في التعليل لو اوجبنا الوضو فسدت صلاته برؤية الما فيقع الفوات وهو نظر ظاهر اذ الانتقاض
برؤية الما لا يتحقق لان انتقاض التيمم بعد وجد قبله سبق الحدث فلو سبق الا ما قدمناه وعلى ما ذكرناه واعلم ان
محل الخلاف ما اذا خاف اي شك في الادراك وعدمه اما لو كان يرجو الادراك ويغلب على ظنه عدم عروض المفسد لا يتيمم
اجماعا **قوله** وكذا اذا خاف فوت الوقت لم يتيمم بل يتوضا ويقضيها خلافا لزفر له ان التيمم لم يشرع الا لتحصيل الصلاة
في وقتها فلم يلزمه قولهم ان الفوات الى خلف كلا فوت ولم يجد طهورا سوى ان التقصير جاء من قبله فلا يوجب الترخيص عليه
وهو انما يتم اذا اخر لا لعذر **قوله** والمسافر الخ اللام في الما للعهد بالنسبة الى المسافر فيفيد ان الخلاف فيما اذا وضعه
بنفسه او غيره بعلمه بامره او بغير امره اذ بذلك يتحقق نسيان به وقيد بالنسيان ليفيد انه لو ذكر ثم وقع عنده انه فني
فلا خلاف بل الاتفاق على الاعادة لابي يوسف مر وكان الاول لنسيان ما الرجل نسيان ما لا ينسى عادة لنوع شباب صورته
في النفس لشدة تستعملها به الا الاستقا لعزة الما فيها فصار كنسيان اداوة معلقة في عنقه او على ظهره او معلقة او كان
من كوبه او مؤخره وهو سائق او بين يديه بخلاف ما لو كانت مقدمة وهو سائق او مؤخرة وهو راكب او في احدهما وهو قايد
الثاني الحاق الرجل بالعمران واخبار المخبر بوجود طهره وخبره كايبع وجود دليل الما لانه معه فيجب الطلب قبل التيمم
ولذا اوجبت الاعادة اذا صلى بثوب نجس او عريانا او نجاسة حقيقية ناسيا الما والثوب الطاهر في رحله لوجود اشتراط
عليه الطلب فيه لما لا ندري وجود العلم لا يعتبد بعد هذا التقرير لثبوت العلم نظرا لهذا الدليل اتفاقا كما قال الكل
في المسائل المطلوب بها والمقيد ليس لا منع وجود العلة اي لا نسلم ان الرحل دليل الما الذي يثبوته يمنع التيمم اعني ما
الاستعمال بل الشرب وهو مفقود في حق غير الشرب وعلى هذا يمكن ان الفرق بين مسئلة الثوب والما في رحل المسافر
دليل الثوب لانه معد لوضعه مع شانه استعمله فيه لا دليل ما الاستعمال فلا حاجة الى ادعا ان مسئلة الثوب على الخلاف
في الصحيح كما في الاختيار وشرح الكنز لكنه يشكل بمسئلة الصلاة مع النجاسة فانه قد اعتبر الرحل فيها دليل ما الاستعمال
والفرق بان فرض الستر وازالة النجاسة فات لا الى خلف بخلاف الوضو لا يتلخص الخاطر عند التامل لان فوات الاصل الى خلف
لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات الاصل يصير فاقدا للطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عنده والتشبه

بالمصلين وروى محمد عن ابي حنيفة في التاخير رواية عنه **قوله** لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير لان القدرة على
الماء بملكه او بملك بدله اذا كان يباع او بالاباحة اما مع ملك الرقبة فلا لان الملك حاجز فثبت العجز وعند الجصاص لا
خلاف بينهم فمراد ابي حنيفة رضي الله عنه اذا غلب على ظنه منعه ومرادهما اذا ظن عدم المنع لثبوت القدرة بالاباحة في الملك
لان غيره عنده فلو قال له انتظر حتى اشرب واعطيك الماء وجب الانتظار وان خاف الفوات واما في غيره فكذلك عندهما وعنده
فان كان مع رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم قبل ان يسأله عنه ولو سأله فقال انتظر حتى استقي استحب الانتظار عنده ما
لم يخف الفوات وعندهما ينتظر وان خرج الوقت وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال انتظر حتى اصلي وادفعه اليك
واجمعوا انه لو قال ابحت لك مالي لتحج به لا يجب عليه الحج لان المعتبر فيه الملك وهنا القدرة **قوله** ولا يلزمه تحمل الغبن
الفاحش قال ابو حنيفة ان كان لا يبيع الا بضعف القيمة فهو غال وقيل ان يساوي درهما فيباع بدرهم ونصف في الوضوء وبدرهمين
في الجنابة وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين والله سبحانه اعلم **فرع** لا تلفيق عندنا في اقامة طهارة بين الاثنين
الماء والتراب خلافا للشافعي لان شرط عمل التراب شرعا عدم الماء مثلا **جنب** اكثر بدنه مجروح تيمم فقط ولا يستعمل الماء
اصلا ولو كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح ويمسح على الجراحة ان لم يضره والا فعلى الخرقة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ
منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح ويمسح على الباقي والاول اشبه بالفقه والمذكور في النوادر وقد
اختلف في حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو فلو كان برأسه ووجهه
ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من الاعضاء الجريحة جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو
من الاعضاء المذكورة جريحا فهو الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا والله سبحانه اعلم

باب المسح على الخفين

قوله جائز بالسنة يفيد ان ليس مشروعيته ثابتة بالكتاب خلافا لمن حمل قراءة الجر في ارجلكم عليه
لما قدمنا في اول كتاب الطهارة ولان المسح على الخف لا يجب الى الكعبين اتفاقا وقوله جائز يعني للرجال والنساء للاطلاق
قوله والاخبار فيه مستفيضة قال ابو حنيفة رضي الله عنه ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر
على من لم ير المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب به لشهرته
وقال احمد ليس في قلبي من المسح شيء فيه اربعون حديثا عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا وما وقفوا وروى ابن المنذر
في آخرين عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين وممن
روى المسح عنه صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وسعد والمغيرة وابو موسى الاشعري وعمرو بن العاص
وابو ايوب وابو امامة وسهل بن سعد وجابر بن عبد الله وابو سعيد وبلال وصفوان بن عسال وعبد الله بن الحارث بن جزء
وسلمان وثوبان وعبادة بن الصامت ويعلى بن مرة واسامة بن زيد وعمرو بن امية الضمري وبريدة وابو هريرة وعائشة
رضوان الله عليهم اجمعين قال الشيخ ابو عبد البر لم يرو عن احد من الصحابة انكار المسح الا ابن عباس وعائشة وابو هريرة فاما
ابن عباس وابو هريرة فقد جاء عنهما بالاسانيد الحسان خلاف ذلك وموافقة سائر الصحابة واما عائشة رضي الله عنها ففي صحيح
مسلم انها احالت ذلك على علي وفي رواية قالت وسئلت عن المسح مالي بهذا علم وما رواه محمد بن مهاجر البغدادي عنها
لان اقطع رجلي بالموسى احب الي من ان امسح على الخفين حديث باطل نص على ذلك الحفاظ **قوله** لكن من رآه ثم لم يمسح آخذا
بالعزيمة كان مأجورا لفظ كان مأجورا في مبسوط شيخ الاسلام واورد عليه ان المسح من النوع الرابع من الرخصة وهو لم تبق
العزيمة معه مشروعة كالركعتين الاخريين من الظهر للمسافر ولا يؤجر على فعل غير المشروع واجيب بانه من الرابع مرادا به
المكلف لابس الخف ولا شك ان له بعد ما ان نزعه سقط سبب الرخصة فيغسل واما ما دام لابسا فالنزع والغسل فيصير كمن ترك
السفر لقصد الآخر وقول الرستغفني احب الي ان يمسح اما لنفي التهمة عن نفسه فان الروافض لا يرونه واما للعمل بقراءة
الجر فهو فرع تعدد صحة الثاني على ما علمت وعدم ثاني الاول في موضع يعلمون ان الحاضرين لا يتهمونه لعلمهم حقيقة حاله او جهلهم
وجود مذهب الروافض فلا ينبغي اطلاق الجواب بل ان كان محل التهمة فهذا ومبنى السؤال على انه رخصة اسقاط وبه صرح شارح
الكنز وغيره في تبيينهم في الاصول لها لانه منصوص على انه لو خاض ماء بخفه فانغسل اكثر قدميه بطل المسح وكذا لو تكلف
غسلها من غير نزع اجزأه عن الغسل حتى لا يبطل بمضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف ثم ومبنى هذه التخطئة
على صحة هذا الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا
سراية الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذور بعد
الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سواء اذا لم يبتل معه ظاهر الخف
وانه لم يزل به الحدث لانه في غير محله فلا تجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب والحال انه لا يجب غسل
الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب الغسل كالفخذ ووزانه في الظهيرية بلا

عمرو بن حم

فرق

من ق لو ادخل من تحت الجرموقين تمسح على الخفين وذكر فيها انه لم يجز ولعله الا انه في غير محل الحدث والاوجه في ذلك
الفرع كون الاخير اذا خاض الماء لا يبطل الخف اذا انقضت المدة انما لا يعتبد بها لحصول الغسل بالخوض في النزع انما
وجب للغسل وقد حصل **قوله** موجب للوضوء اشار الى الموجبة الى الحدث انما تجوز او اعتقاد ان سبب الوضوء الحدث
كما هو راى البعض **قوله** ثم خرج الوقت يعني بعد ان يتوضأ من المسح بعدما لو توضأ فتمسح في الوقت فكما توضأت لحدث غير
الذى ابتليت به وهذا اعني منعها بعده اذا كان السيلان مقارنا للوضوء او للبس اما اذا كانا على الانقطاع فهي كغيرها فتمسح بعد
الوقت الى تمام المدة وانما امتنع هناك لان خروج الوقت يظهر حدثه بالسابق وكذا المتيمم عند رؤية الماء واضافة الحدث الى
خروجه والرؤية للماء لمجازا ولو جاز المسح بعد اللبس على طهارة التيمم او الوضوء المعادل هو اللبس للحدث بعد الوقت كان
رافعا للحدث الذى حل بالقدم ولان الحدث الذى يطهر هو الذى كان قد حل به قبل التيمم حال ذلك الوضوء لكن المسح انما يزيل
ما حل بالممسوح بناء على اعتبار الخف ما يباشر عاسرا به الحدث الذى يطهر نظرا بعد الى القدمين هو ليل انه لو لبس على حدث القدم
لا يمسح فلو اعتبر المسح عليه رافعا لما بالقدم جاز وهذا اولى من تعليله في شرح الكنز المنع على التيمم بكون التيمم للبس طهارة كاملة
لما علمت من انه كالتى لما ما بقى الشرط **قوله** لا يفيد لبس المراد لا يفيد اللفظ لانه يفيد له بل القدورى لا يقصد
بهذا اللفظ هذا المعنى بل قصد به الى افادة ما ذكر المص وعلى هذا يكون الجار والمجرور متصلا بحدث موجب للوضوء التقدير جائز
لسنة من كل حدث موجب للوضوء على طهارة كاملة اذا لبسهما ثم احدث والمجرور في موضع الحال اى من كل حدث كائنا اذا حدثنا على
طهارة كاملة **قوله** وهو المذهب عندنا احتراز عن قول الشافعي باشتراط الكمال وقت اللبس **قوله** حتى لو غسل الخ تفريع
هذه الصورة يمتنع عند الشافعي لوجهين لعدم الترتيب الوضوء ولعدم كمال الطهارة على اللبس والذى يمتنع عنده للثانى فقط
ما لو توضأ وغسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس خفها عندنا اذا احدث جوز له المسح وعنده لا لعدم الكمال
وقت اللبس **قوله** فيراعى كمال الطهارة من وقت المنع لانه وقت عمله والاشتباه ان يراعى مدته من وقته اى **قوله**
يمسح المقيم في صحيح مسلم عن على جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم **قوله**
فتعتبر المدة من وقت المنع لان ما قبل ذلك طهارة للوضوء ولا تقدير فيها انما التقدير في التحقيق تقدير مدة منعه شرعا وانما
من وقت الحدث **قوله** يبدأ من قبل الاصابع الخ صورته ان يضع اصابعه اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع اليسرى على
مقدم الايسر ويمدهما الى الساق فوق الكعبين ويفرج اصابعه هذا هو الوجه المسنون ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات كل
مرة بماء جديد على موضع جديد جاز والا لا يجوز وفي الخلاصة لو وضع الكف ومدها او وضع الاصابع كلها حسن والاحسن ان يمسح بجميع اليد
يعنى باصابعها ولو مسح بظاهر كفه جاز وكذا برؤوس الاصابع اذا بلغ قدر ثلاث اصابع ويجوز ببلل بقى في يده من غسل عضو وان لم
يكن متقاطرا الا ما بقى من مسح وعلله قاضى خان بانها بلة مستعملة بخلاف الاول **قوله** لحديث المغيرة وفيه مسحه واحدة وجعله جاحدا
منه ان تكرار المسح على الخفين غير مشروع وايضا تكرره لا يبقى خطوطا لكن قيل ان حديث المغيرة بهذا اللفظ لا يعرف والذى
رواه الترمذى عنه قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين على ظاهرهما وحسنه لكن في اوسط الطبراني من طريق جرير
بن يزيد عن محمد بن المنكدر عن جابر قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل يتوضأ فغسل خفيه فنخسه برجله وقال ليس هكذا
السنة امرنا بالمسح هكذا وامر بيديه على خفيه وفي لفظ ثم اراه بيده من مقدم الخفين الى اصل الساق مرة وفرج بين اصابعه
قال الطبراني لا يروى عن جابر الا بهذا الاسناد وفي الامام روى ابن المنذر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه مسح على خفيه حتى رئي
اثار اصابعه على خفيه خطوطا وروى اثار اصابع قيس بن سعد على الخف **قوله** ثم المسح على الظاهر اى ظاهر محل الفرض وهو مقدم
الرجل اذا وجد منه قدر ثلاثة اصابع ولو قطعت احدى رجليه وبقى منها اقل منه او بقى ثلاث اصابع لكن من العقب لا من موضع المسح
فلبس على الصحيحة او المقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقى كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الرجلين ولا يمسح **قوله**
فيراعى جميع ما ورد به الشرع يعنى في المحل ولذا قال على رضي الله عنه لو كان الدين بالراى لكان مسح باطن الخف اولى من ظاهره
قال في النهاية يلاقى المبسوط ولان باطنه لا يخلو عن لوث عادة فيصيب يده وهذا يفيد ان المراد بالباطن عندهم محل
الوطء لا ما يلاقى البشرة لكن بتقدير لا يطهر او لو مسح باطنه لو كان بالراى بل المتبادر من قول على ذلك ما يلاقى البشرة وبعد
لان الواجب من غسل الرجل في الوضوء ليس لازالة الخبث بل الحدث ومحل الوطء من باطن الرجل فيه كظاهره وكذا ما روى عن على
فيه بلفظ لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه يجب ان يراد بالاسفل الوجه الذى يلاقى البشرة لانه اسفل من الوجه
الاعلى المحاذى للسماء لما ذكرنا ثم مقتضى ان لو يجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتداء والانتهاء للعلم بان المقصود
ايقاع البلة على ذلك المحل حتى جاز البداءة من اصل الساق الى رؤوس الاصابع لكن يجب في حق الكمية نظرا الى ذلك فينبغى
ان لا يجوز بدون ثلاث اصابع الايمن **قوله** مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين
وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز ولا فرق بين حصول ذلك بيده او باصابة مطر او من حشيش مشى فيه مبتل ولو بالطل على الاصح

بلغ

وقيل لا يجوز بالطين لانه نفسه آية لا ماء وليس بصحيح وهذا الاطلاق يتفرع على عدم اشتراط النية للمسح على الخف وهو الصحيح
طهارة بالماء خلافا لما في جوامع الفقه للعتابي حيث شرطها وفي الخلاصة ولو توضأ ومسح الخف ونوى به التعليم دون الطهارة
قوله فيه خرق كبير يتبين منه الخ يعني اذا كان في محل الفرض منفرجا وينفرج عند المشي فان كان شقا لا يظهر ما تحته ان كان
اكثر من ثلاث اصابع او يظهر منه دونها وهو اكثر منها لا يمنع ولو كان في الكعب لم يمنع وان كثر كذا في الاجتباء وفي الفتاوى
كان الخرق في موضع الكعب العقب ان كان يخرج منه اقل من نصف العقب جاز المسح عليه وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة رضي
الله عنه في رواية يمسح حتى يبدو اكثر من نصف العقب ثم قيد في شرح الكنز كونها اصغر الاصابع بما اذا كان الخرق في غير موضع الاصابع
فان كان فيه اعتبر ثلاث منها فلو انكشف الاكبر وما يليه لا يمنع وان كان قدر الثلاث لا جرم ولو كان الخرق تحت القدم فان كان
اكثر القدم منع كذا في الاجتباء وذكر في الغاية بلفظ قيل وعلله بان موضع الاصابع تعتبر باكثرها فكذا القدم ولو صح هذا
التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع اصغرها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع انما يعتبر باكثره قوله ولو لم يكن له اصابع
اعتبر باصابع غيره وقيل باصابعه لو كانت قوله ولنا ان الخفاف الخ لازمه اذا تاملت منع وجوب غسل البادي فانه يعتبر
عدما لقلته ولزوم الحرج في اعتباره اذ غالب الخفاف لا يخلو عنه عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر المخصوص
الذي تقطع به المسافة والاسم مطلقا يطلق عليه بخلاف المشتمل على الكبيرة فانه ان ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييد بخروق
فهو مراد وليس بخف مطلق ولانه لا تقطع المسافة عليه اذ لا يمكن تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما يقطع به فليس به قوله
هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن بثلاث اصابع اليد وعما مال اليه السرخسي من ان ظهور قدر ثلاث انامل من اصابع الرجل منع قوله
ويجمع الخرق وقد لقائل ان يقول لا داعي الى جمعها وهو اعتبارها كانها في مكان واحد لمنع المسح لان امتناعه بها اذا اتحد المكان حقيقة
لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات الانكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل في
الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة كقدر الحمصة والقول لامكان قطعها المسافة مع ذلك وعدم وجوب غسل
البادي قوله ولا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل قيل الموضع موضع النفي فلا حاجة الى التصوير وحاصله اذا
اجنب وقد لبس على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه وقيل صورته مسافر اجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم احدث ووجد
ما يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان الجنابة سرت الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح اذا لبسهما على طهارة
فينزعهما ويغسلهما فان لم يفعل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي الوضوء توضأ ومسح لان هذا الحدث منعه الخف السراية لوجوده
بعد اللبس على طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك بماء كثير عاد جنبا فاذا لم يغتسل حتى فقده تيمم له فلو احدث بعد ذلك وعنده ما
للوضوء توضأ وغسل رجليه لانه عاد جنبا فان احدث بعد ذلك وعنده ما للوضوء فقط توضأ ومسح وعلى هذا تجري المسائل
ويرد القصور المار على ما ذكرناه ايضا بافادة انه يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الماء لا طهارة التيمم معللا
بان طهارة التيمم ليست كاملة فان اريد بعدم كمالها عدم رفع حدث الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في الوظيفة
حسا فيمنع تاثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف
القياس وانما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الماء ولم يرد من قوله صلى الله عليه وسلم ما يوسع مورده فيلزم فيه لما
قصرا على مورد الشرع وسياتي في حديث صفوان صريح منعه للجنابة قوله لحديث صفوان بن عسال روى النسائي والترمذي
وقال حديث صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن
الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم قوله واذا تمت المدة نزع خفيه لسريان الحدث الى الرجلين وغسل رجليه وليس عليه
اعادة بقية الوضوء لان الولاء ليس بشرط في الوضوء فينضم غسلهما الى الغسل السابق للاعضاء فيكمل الوضوء فان قيل لا حدث يسري
لانه كان قد حل بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر الشرع ارتفاع الحدث بالمسح
مقيدا بمدة منعه ثم علمنا وقوع مثله في التيمم حيث اعتبر ارتفاعه باستعمال الصعيد مقيدا بمدة اعتبار عدم
عدم القدرة على الماء ويناسب ان ذلك لوصف البدلية وهو في المسح ثابت بل هو فيه من وجهين فان المسح وان كان بالماء لكنه بدل عن
وظيفة الغسل والخف عن الرجل فوجب تقييدنا الارتفاع فيه بمدة اعتبار بدلا يفيد ما يفيده الاصل كما يفيد في التيمم من كونه
بدلا يفيد ما يفيده الاصل هذا مع ان المقام مقام الاحتياط وفي فتاوى قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء يمضي على
الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لما قال من المشايخ تفسد انتهى لكن الذي يظهر صحة هذا القول
لان الشرع قدر منع الخف بمدة فيسري الحدث بعدها اذ لا مانع مع الحدث كما يقطع عند وجود الماء ليغسل رجليه يقطع عند عدمه
ليتيمم لا للرجلين فقط ليلزم الجمع بين الاصل والخلف بل للكل لان الحدث لا يتجزى فيصير محدثا بحدث القدمين وان كان بحيث
لو اقتصر على غسلهما ارتفع كغسل ابتداء الاعضاء الا رجليه وفني الماء فانه يتيمم لا للرجلين فقط والا لكان جمعا بين الخلف والاصل
فيما في كثير من الصور بل الحدث القائم به فانه على حاله ما لم يتم الكل وهذا لان التيمم ان لم يصب الرجل حسا لكن يصيبها

حكم

حكم الطهارة عنده وهو المقصود فلا يصلح عدم الماء مانعا السراية بعد تمام المدة المعتبرة شرعا غاية لمنعه وعلى هذا ما ذكر
في جوامع الفقه والمحيط من انه انما ينزع اذا تمت اذا لم يخف ذهاب رجليه من شدة البرد فان خاف فله ان يمسح مطلقا فيه نظر فان خوف
البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الماء لا يمنعها فغاية الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم لخوف البرد والله سبحانه اعلم
وعن هذا نقل بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة لا كمسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو الحق الاولى
او الاكثر وهو غير المفهوم من اللفظ المؤول مع انه انما يتم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته محل وجع بل عضو صحيح غير
انه يخاف من كشفه حدوث المرض للبرد وينسحب منه بطلان مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو او اسوداده ويقتضي ايضا على ظاهر
مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه جواز تركه واشار هو خلاف ما يفيده اعطاؤهم حكم المسئلة هذا وينقض المسح ايضا غسل اكثر الرجل
وفيه من البحث ما سمعت فيما قدمناه **قوله** وكذا باكثر القدم هو الصحيح هذا قول ابي يوسف وعنه في الامالي ان خرج نصفه وعن
محمد ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلثة اصابع اليد لا ينتقض وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان خرج اكثر العقب يعني اذا اخرجه
قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان اعرج يمشي على صدر قدميه وقد رفع
عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح والى ما دونه يمسح اما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها
فلا يمنع وقال بعضهم ان كان الباقي بحيث يمكنه المشي فيه كذلك لا ينتقض وهذا الى التحقيق هو يرمي نظرا الكل فمن نقض بخروج العقب
ليس الا لانه وقع عنده انه مع حلول العقب بالساق لا يمكنه متابعة المشي فيه وقطع المسافة فلذا ما اذا كان يعود الى محلها عند الوضع
ومن قال بالاكثر فلظنه ان الامتناع منوط به وكذا من قال بكون الباقي قدر الفرض وهذه الامور انما تبتنى على المشاهدة وظهر ان
ما قاله ابو حنيفة رضي الله عنه اولى لان بقاء العقب بالساق يعلو عن مداومة المشي ودوسا على الساق بعقبه **قوله** مسح ثلثة
ايام ولياليها سواء كان قبل انتقاض الطهارة او بعده قيل كمال مدة المقيم وفي نسائي خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله صلى
الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسحها بخلاف ما بعد كمال مدة المقيم لان الحدث قد سرى الى القدم وانما يمسح على
خف رجل لا حدث فيها اجماعا وما استدل به من ان سنن عبادة ابتدأت حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتداء كصلاة ابتداها
مقيما في سفينة فسافرت وصوم شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فبني عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه الجامع
المشترك المؤثر في الحكم **قوله** ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه اذا لبسهما قبل ان يحدث فان احدث قبله وهو لابس فاذا خلع هو
الخف لا يجوز لان وظيفة المسح استقرت للخف لحلول الحدث به فلا يزال المسح عنه وكذا لو لبس الموقين قبل الحدث ثم احدث ثم مسح
الخف لا يجوز لانه مسح في غير محل الحدث ولو نزع احد موقيه بعد المسح عليهما وجب مسح الخف البادي واعادة المسح على الموق الآخر لانتقاض
وظيفتهما كنزع احد الخفين وفي بعض روايات الاصل ينزع الآخر ويمسح على الخفين وجه الظاهر انه في الابتداء لو لبس على احدهما
كان له ان يمسح عليه وعلى الخف الآخر فكذا هذا اختلاف خف ذي طاقين فمسح على العليا ثم نزعها لعين عاد به مسح السفلى للوجه الحقيقة
هو كقشر جلد خف مسح عليهما او حلق شعره فانه لا يعيد **قوله** ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم في مسند الامام احمد
عن بلال قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين والخمار ولابي داود كان يخرج يقضي حاجته فاتيته بالماء فيمسح
على عمامته وموقيه قال الجوهري والمطرزي الموق خف قصير يلبس فوق الخف وهو فارسي معرب ثم الحق بخف ذي طاقين واجاب
عن اعتباره بدل الخف لتسلسل مرضه بالابدال بالرأي ووجه الالحاق والجواب ظاهر في الكتاب **قوله** لا يجوز المسح ولا يعارض
بالحديث فانه حكاية حال لا تعم فيحمل على الموق الصالح بدلا عن الرجل لكونه كالخف في المقصود منه **قوله** ولانه ليس في
معنى الخف لا شك ان المسح على الخف على خلاف القياس فلا يصلح الحاق غيره به الا اذا كان بطريق الدلالة وهو ان يكون في معناه
ومعناه الساتر لمحل الفرض الذي هو بصدد متابعة المشي فيه في السفر وغيره للقطع بان تعليق المسح بالخف ليس لصورته الخاصة
بل لمعناه للزوم الحرج في النزع المتكرر في اوقات الصلوة خصوصا مع آداب السفر فلذا جاز بالاتفاق المسح على الكعب الساتر
للكعب وفي الاختيار وكذا اذا كانت مقدمته مشقوقة اذا كانت مشدودة او مزرورة لانه كالمخروز فوقع عندنا ان هذا
المعنى لا يتحقق الا في المنعل من الجورب فليكن محمل الحديث لانها واقعة حال لا عموم لها هذا ان صح كما قال الترمذي في حديث المغيرة
انه صلى الله عليه وسلم توضا ومسح على الجوربين والنعلين والا فقد نقل تضعيفه عن الامام احمد وابن مهدي ومسلم قال النووي
كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع ان الجرح مقدم على التعديل ووقع عندنا انه يمكن تحقيق ذلك المعنى فيه بلا نعل فان
فرض المسئلة ان يتحقق ذلك فتخصيص الجواز بوجود النعل حينئذ قصر للدليل اعني الحديث والدلالة عن مقتضاه بغير سبب
فلذا رجع الامام الى قولهما وعليه الفتوى **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وامر علي به اما فعله فرواية الدارقطني
عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الجبائر وضعفه بابي عمارة محمد بن احمد بن مهدي قال ولا يصح هذا قال
المنذري وصح عن ابن عمر المسح على العصابة موقوفا عليه وساق بسنده ان ابن عمر توضا وكفه معصوبة فمسح عليها وعلى العصائب
وغسل سوى ذلك قال الحافظ ابو بكر احمد بن الحسين الحافظ هو عن ابن عمر صحيح والموقوف في هذا كالمرفوع لان الابدال لا تنصب بالرأي

واما ان عليا به فرواه ابن ماجة عن زيد بن علي عن ابيه عن جده الحسين بن علي بن ابي طالب قال انكسرت احدى زندي فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فامرني ان امسح على الجبائر وفي اسناده عمرو بن خالد الواسطي متروك قال النووي هذا الحديث اتفقوا على ضعفه قال في المغرب قال في المغرب انكسرت احدى زندي على صوابه كسر احد زنديه لان الزند مذكر والزندان عظما الساعد ثم فلا خلاف في صفة المسح فقيل واجب عندهما مستحب عنده لان العذر اسقط وظيفة مسح الحائل وقيل واجب عنده فرض عندهما لانتقال الوظيفة الى الحائل ولهما ان النص اوجب غسلا فلا يجوز نسخ الآية الا بنص يجوز الزيادة بمثله كخبر مسح الخف وليس ذلك في مسح الجبيرة فاعتبرناه في وجوب العمل دون وجوب الصلاة بتركه وقيل الخلاف في المجروح اما المكسور فيجب اتفاقا ولانه نبا علمان جزء المسح عن على المكسور وقيل لا خلاف بينهم فقولهما بعدم جواز تركه فيمن لا يضره المسح وقوله بجوازه فيمن يضره وظاهر قول المصنف لان الحرج فيه فوق الحرج في نزع الخف فكان ادعى لشرعية المسح انه مما ثبت بالدلالة فيلزم كونه فرضا لان المسح على الخف فرض ان لم ينزع وليس بلازم لجواز السقوط رأسا للعذر كما يجوز الانتقال به لولا الوارد في هذا من الآحاد الموجبة لانتقال الوظيفة الى الحائل مسحا وغايته الوجوب فعدم الفساد بتركه اقعد بالاصول فلذا اتى القدوري في التجريد الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه ليس بفرض وقوله في الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما لم يشتهر شهرة نقيضه عنه ولعل ذلك معنى ما قيل ان عنه روايتين وما في التجنيس الاعتماد على ما ذكر في شرح الطحاوي وشرح الزيادات انه ليس بفرض عنده ثم المسح عليها انما يجوز اذا لم يضره الغسل او المسح على نفس القرحة والجراحة حتى لو لم يضره الماء الحار وهو يقدر عليه وجب استعماله وان اراد الجبيرة على نفس الجراحة فان ضره الحل والمسح مسح على الكل تبعا مع القرحة وان لم يضره غسل ما حولها ومسحها نفسها وان ضره المسح لا الحل يمسح على الخرقة التي على رأس الجرح ويغسل ما حولها تحت الخرقة الزائدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولم ار لهم ما اذا ضره الحل لا المسح لظهور انه حينئذ يمسح على الكل وهكذا الكلام في العصابة ان ضره مسح عليها كلها ومن ضرر الحل ان يكون في مكان لا يقدر على ربطها بنفسه ولا يجد من يربطها ولا فرق بين الجرح والقرحة والكي والكسر ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء او علكا او ادخله جلدة مرارة فان كان يضره نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان كان باعضائه شقوق امر عليها الماء والا مسح عليه ان قدر والا تركها وغسل ما حولها **قوله** كالغسل لما تحتها مادام العذر قائما ولهذا لو مسح عصابة فسقطت فشدها اخرى لا تجب الاعادة عليه لكن الاحسن نقله في الخلاصة وهذا ايضا لو مسح على خرق رجله المجروحة وغسل الصحيحة ولبس الخف عليهما ثم احدث فانه يتوضأ وينزع الخف لان المجروحة مغسولة حكما ولا تجتمع الوظيفتان في رجلين قال في شرح الزيادات وعلى قياس ما روى عن ابي حنيفة ان ترك المسح على الجبائر وهو لا يضره يجوز ينبغي ان يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت كالذاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس على الجريحة ايضا بعد ما مسح على جبيرتها فانه يمسح عليه لان المسح عليها كغسل ما تحتها والله اعلم

باب الحيض

قيل هو دم ينفضه رحم امرأة سليمة من الداء والصغر فقيد الرحم يخرج دم الاستحاضة والجراح والسليمة من الداء يخرج النفاس لان النفساء في حكم المريضة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث ومن الصغر مستدرك لان الخارج في الصغر استحاضة وتدخل في الداء لانه دم عرق لا رحم وايضا يكون اخراج الاستحاضة لان السليمة من الداء يخرجه كما يخرجه الاول وتعريفه بالاسد ذلك ولا يكون دما من الرحم لا الولادة ثم هذا التعريف بنا على ان مسمى الحيض خبث فاما اذا كان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس كاسم الجنابة للحدث الخاص لا للماء الخاص فتعريفه مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترطت فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان والمعرف خروجه من الرحم بعد كون خروجه حيضا من الفرج مع عدم الصغر والحبل بعد نصاب الطهر وعدم نقصانه عن الاقل واما زيادته على الاكثر بعد بقية الشروط فلا بد فيه استحاضة فالامتداد الخاص في غير من العوارض معرف له ما هو وكذا عدم الصغر يعرف بتقدره في مدة حكم بلوغها فيها اذا رأت الدم واختلف فيها فقيل ست وقيل سبع وقيل تسع وقيل اثنى عشرة والمختار اثنى عشرة وقيل تسع والوانه ما ذكر في الكتاب مع التربية والخضرة نوع من الكدرة واما الصفرة فلا شك انها من الوانه في سن الحيض واما في سن الاياس ففي الفتاوى بنت سبع وخمسين ترى صفرة غير خالصة على الاستمرار فان كان ما ترى مثل لون التبن فحيض فان لم تكن تعرف من ايامها شيئا تغتسل لكل صلوة وان كان دون التبن فليس بحيض لا دار انه على الاستمرار ليست بصفرة خالصة فالظاهر انه لفساد الرحم وحكمه حرمة الصوم والقربان وما شرطت فيه الطهارة ويثبت هذا الحكم بالبروز وعن محمد بالاحساس به ثم له تطهر فلو توضأت ووضعت الكرسف ثم احست بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ حرف الفرج الداخل فاذا حاذته البلة من الكرسف كان حيضا ونفاسا اتفاقا وكذا الحدث بالبول والاحتشاء حالة الحيض مسنون للثيب ويستحب للبكر وحالة الطهر مستحب للثيب فقط ولو وضعته ليلا فلما اصبحت رأت الطهر تقضي العشاء فلو كانت طاهرة وان البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع اذ الا طاهرة في الصورة الاولى من حين وضعته وحائضا في الثانية حين رفعته اخذا بالاحتياط فيهما وادنى مدة يحكم باياسها اذا انقطع دمها خمس وخمسون سنة واذا حكم به ثم رأت الدم انتقض ذلك

فساد هم

الثالث وج لنظام

قال الشيخ حسام الدين هذا اذا كان دماً خالصاً اما ما ينتقض به الاياس فما يستقبل حتى لا تفسد الانكحة المباشرة قبل
المعاودة ان كان على لون الدم وان لم يكن على لون الدم بل صفرة او خضرة او كدرة لا ينتقض الحكم بالاياس واذا رأت المبتداة
دماً في سن يحكم ببلوغها فيه تركت الصلوة والصوم عند اكثر مشايخ بخارى وعن ابي حنيفة لا تترك حتى يستمر ثلثة ايام وسنن الحائض
ان تتوضأ وقت الصلوة وتجلس في مسجد بيتها تسبح وتكبر كيلا تنسى العادة **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم روى الدارقطني عن
ابي امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث واكثر ما يكون عشرة ايام فاذا زاد
فهي مستحاضة قال الدارقطني عبد الملك مجهول والعلاء بن كثير ضعيف الحديث واخرج عن عبد الله يعني بن مسعود الحيض ثلاث
واربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر فاذا زاد فهي مستحاضة وقال لم يروه عن الاعمش بهذا الاسناد غير هرون بن زياد
وهو ضعيف الحديث وروى بن عدي في الكامل عن انس عنه صلى الله عليه وسلم الحيض ثلثة ايام واربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة
وعشرة فاذا جاوزت العشرة فهي مستحاضة واعله بالحسن بن دينار والحديث معروف بالجلد بن ايوب وروي موقوفاً على انس وقال ابن عدي
في الحسن لم ار له حديثاً جاوز الحد في النكارة وهو الى الضعف اقرب وروى الدارقطني عن عبد العزيز الدراوردي عن عبد الله بن عمر
عن ثابت عن انس قال هي حائض فيما بينها وبين عشرة فاذا زادت فهي مستحاضة وروى ايضاً ثنا الحسين بن اسمعيل ثنا ابو هشام ثنا خلاد
بن اسلم ثنا محمد بن فضيل عن اشعث عن الحسن عن عثمان بن ابي العاص قال لا تكون المراة مستحاضة في يوم ولا يومين ولا ثلثة حتى تبلغ عشرة
فاذا بلغت عشرة ايام كانت مستحاضة وقال ايضاً ثنا عثمان بن احمد الدقاق قال حدثنا يحيى بن ابي طالب قال اخبرنا عبد الوهاب
قال ثنا هشام بن حسان عن الحسن ان عثمان بن ابي العاص الثقفي قال الحائض اذا جاوزت عشرة ايام فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل
وتصلي وعثمان هذا صحابي وقال ايضاً حدثنا ابراهيم بن محمد بن حماد قال ثنا المخرمي قال ثنا يحيى بن ادم قال ثنا حماد بن سلمة وحدثنا
مخلد قال ثنا الحامي قال ثنا وكيع قال ثنا حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض ثلث عشر واسنده
عن سفين وروى الدارقطني عن النبي صلى الله عليه وسلم ايضاً من حديث واثلة بن الاسقع عنه صلى الله عليه وسلم اقل الحيض
ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وضعفه بمحمد بن منهال وضعف محمد بن احمد بن انس وروى بن عدي في الكامل من حديث معاذ بن جبل عنه
عليه الصلوة والسلام لا حيض دون ثلثة ايام ولا حيض فوق عشرة ايام الحديث وضعفه بمحمد بن سعيد الشامي ورموه بالوضع
واخرجه العقيلي عن معاذ عنه صلى الله عليه وسلم من غير طريق واعلها بمحمد بن الحسن الصدفي بالنقل وروى بن الجوزي في
العلل المتناهية عن الخدري عنه صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلاث واكثره عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوماً
وضعفه بسليمان المكي ابا داود النخعي فهذه عدة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف
الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا يدرك بالراي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روي فيه عن الصحابة
والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله اصل في الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر يوماً لم
نعلم فيه حديثاً حسناً ولا ضعيفاً وانما تمسكوا فيه بما رواه عنه صلى الله عليه وسلم قال في صفة النساء تمكث احداكن شطر
عمرها لا تصلي وهو لو صح لم يكن فيه حجة لما ذكر لكن قال البيهقي انه لم يجده وقال بن الجوزي في التحقيق هذا حديث
لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح **قوله** لما روي عن عائشة روى مالك في الموطأ عن علقمة بن ابي علقمة عن امه
مولاة عائشة قالت كان النساء يبعثن الى عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسالنها عن الصلوة
فتقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيضة واخرجه البخاري تعليقاً والقصة البيضاء بياض
ممتد كالخيط واسند لا للهم لهذا اولى ما قيل ان من خاصية الطبيعة دفع الكدرة اولاً فانه ينبغي لو خرجت عقيب
الصافي لا يكون حيضاً وليس كذلك وان كان كذلك بانها اذا خرجت بعد الصافي يكون حيضاً بناء على الحكم بانها حدثت الان
لانها متحصلة في الرحم من ابتداء رؤية الحيض والا لخرجت قبل هذا ومقتضى هذا المروي ان مجرد الانقطاع دون رؤية
القصة لا يجب معه احكام الطاهرات وكلام الاصحاب فيما ياتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها فكذا
واذا انقطع فكذا مع انه قد يكون انقطاع بجفاف من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة لم تجب
تلك الصلوة وان كانت الانقطاع عن سائر الالوان وجبت وانا متردد فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى دليلهم وعبارتهم
في اعطاء الاحكام ورايت في المنتقى عن عبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن ريطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنساء
اذا ادخلت احداكن الكرسفة فخرجت متغيرة فلا تصلي حتى لا ترى شيئاً وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع ثم المعتبر في البياض
وقت الرفع فلو رأته ابيض فلبث فاصفر فحكمه حكم البياض ولو رأته احمر او اصفر فيبس ابيض فحكمه حكم الصفرة
قوله فالعجائز احتراز عن قول من قال الكل حيض الا على وجه الانكار بكونه حيضاً **قوله** فان كانت كبيرة
لا ترى غير الحمرة يعني الآيسة وكونها لا ترى غيرها ليس بقيد على ما ذكر الشيخ حسام الدين بما قدمناه عنه
اول الباب من ان الشرط في نفي كون ما تراه حيضاً ان لا ترى الدم الخالص **قوله** والحيض يسقط بقيد طاهرا

عدم تعلق أصل الوجوب بها وهذا لأن تعلقه يستتبع فائدته وهي إما الأداء أو القضاء والأول منتف لقيام الحدث
مع العجز عن رفعه والثاني كذلك فضلا منه تعالى ودفعا للحرج اللازم بإلزام القضاء لتضاعف الصلاة خصوصا فيمن
عادتها أكثر فانتفى الوجوب لانتفاء فائدته لعدم أهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج إذ غاية ما
يفوتها في السنة خمسة عشر يوما **قوله** لقول عائشة لفظ الحديث عن معاذة قالت سألت عائشة فقلت ما بال الحائض
تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت أحرورية أنت قلت لست بحرورية ولكني أسأل قالت كان يصيبنا ذلك فكنا
نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم عن أفلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة رضي
الله عنها قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت أصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد
فإني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب رواه أبو داود وابن ماجه والبخاري في تاريخه الكبير بزيادة قال الخطابي ضعفوا الحديث وقالوا
أفلت مجهول قال المنذري فيما حكاه نظر فإن أفلت بن خليفة ويقال فليت بن خليفة العامري ويقال الذهلي كنيته أبو حسان
حديثه في الكوفيين روى عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد وقال الإمام أحمد بن حنبل ما أرى به بأسا وقال أبو حاتم شيخ وحكى
البخاري أنه سمع من جسرة وقال الدارقطني صالح وقال العجلي في جسرة تابعية ثقة وقال البخاري عندها عجائب وقال الشيخ
تقي الدين في الإمام رأيت في كتاب الوهم والإيهام لابن القطان المقروء عليه دجاجة بكسر الدال وعليه صح وكتب الناسخ في الحاشية
بكسر الدال الخلاف واسم الدجاج الفتح انتهى **قوله** وهو بإطلاقه حجة على الشافعي في إباحة الدخول على وجه العبور واستدل
بقوله تعالى ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا بناء على إرادة مكان الصلاة بلفظ الصلاة في قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم
سكارى وعلى استعمالها في حقيقته ومجازه ولا موجب للعدول عن الظاهر إلا توهم لزوم جواز الصلاة جنبا حال كونه عابر سبيل
لأنه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وليس بلازم لوجوب الحكم بأن المراد جوازها حال كونه عابر سبيل أي مسافرا بالتيمم
لأن مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا إلا حال عبوركم السبيل فلكم أن تقربوها بغير اغتسال وأن التيمم يصدق
أنه بغير اغتسال نعم تقتضيها ظاهر الاستثناء إطلاق القربان حال العبور لكن ثبت اشتراط التيمم فيه بدليل آخر وليس
هذا ببدع وعلى هذا فالآية دليلها على منع التيمم للجنب المقيم في المصر ظاهرا وجوابه أنه خرج حالة عدم القدرة على الماء في
المصر منها كما أنها مطلقة في المرض والإجماع على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الماء وهذا
للعلم بأن شرعيته للحاجة إلى الطهارة عند العجز عن الماء فإذا تحقق في المصر جاز وإذا لم يتحقق في المرض لا يجوز فإن قيل
فالآية دليل حينئذ على أن التيمم لا يرفع الحدث وأنتم تأبونه قلنا قد ذكرنا أن محصلها لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا
إلا عابري سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم لأن المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم بل بلا اغتسال بالتيمم فالرفع
وعدمه مسكوت عنه ثم استفيد كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم **قوله** ولا يطوفان بالبيت لأنه في المسجد
فيحرم ولو فعلته الحائض كانت عاصية معاقبة وتتحلل به من إحرامها لطواف الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب هذا والأولى
عدم الاقتصار على التعليل المذكور فإن حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه إلى دخول المسجد لذاته بل لأن الطهارة واجبة في
الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد حرم عليهما الطواف **قوله** ولا يأتيها زوجها ولو أتاها مستحلا كفر أو عالما بالحرمة أتى
كبيرة ووجبت التوبة ويتصدق بدينار أو نصفه استحبابا وقيل بدينار إن كان أول الحيض وبنصفه إن وطئ في آخره كأن قائله
رأى أن لا معنى للتخيير بين القليل والكثير في النوع الواحد وكذا هذا الحكم لو قالت حضت فكذبها لأن تكذيبه لا يعمل
بل تثبت الحرمة بإخبارها وأما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب أبي حنيفة وأبي يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين
السرة والركبة وهو المراد بما تحت الإزار ومذهب محمد بن الحسن وأحمد لا يحرم ما سوى الفرج لما أخرج الجماعة إلا البخاري أن
اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسأل الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
فأنزل الله تعالى ويسألونك عن المحيض فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا كل شيء إلا النكاح وفي رواية إلا الجماع
وللجماعة ما عن عبد الله بن سعد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل لي من امرأتي وهي حائض فقال لك ما فوق الإزار
رواه أبو داود وسكت عليه فهو حجة ويحتمل أن يكون حسنا أو صحيحا فمنهم من حسنه لكن شارحه أبو زرعة العراقي صرح بأنه
ينبغي أن يكون صحيحا وتتبع معرفة رجال سنده فثبت كونه صحيحا وحينئذ فتعارض ما رواه مسلم وغيره خصوصا وأنت تعلم
أن مسلما خرج عن من لم يسلم من غوائل الجرح وإذن فالترجيح له لأنه مانع وذلك مبيح وأما ترجيح السروجي قول محمد بأن
مفهوم أحاديثنا لا يعارض منطوقهم فغلط لأن كونه منطوقا في المدعى أو مفهوما بناء على اعتبار المدعى كيف هو فإن جعلت الدعوى
قولنا جميع ما يحل للرجل من امرأته الحائض ما فوق الإزار كانت أحاديثنا منطوقا أعني قوله صلى الله عليه وسلم ما فوق الإزار
جوابا عن قول السائل ما يحل لي من امرأتي الحائض فإن معناه جميع ما يحل لك ما فوق الإزار لأن معنى السؤال جميع ما يحل لي ما هو
فيطابق الجواب السؤال وإن جعلت الدعوى لا يحل ما تحت الإزار وقالوا لا يحل إلا تحت الدم كانت مفهوما ولا شك أن كلا من المفهوم

اقوى من المنطوق لان زيادة نوع المنطوق على المفهوم ليس الا الزيادة دلالته على المعنى الزومه له وهذا المفهوم مما انتفا
حل ما تحت الازار مطلقا لما كان ثابتا لوجوب مطابقة الجواب السؤال لدلالة حلاله على نقصان في الجزء او العجز او الخلط كان
ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا لهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم
يبق الا الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا الترجيح بالمفهومية وقد كان فعله صلى الله عليه وسلم على ذلك فكان
يباشر احداهن وهي حائض بعد ان يأمرها ان تأتزر متفق عليه واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا
فلا يمتنع ان يثبت حرمة اخرى في محل آخر باكشية واياك ان تظن ان هذا من الزيادة على النص بخبر الواحد لان ذلك تعيين لمطلقه
فيقع موقع المعارض في بعض مسماه ولانه لا شرع ما لم يتعرض له ولم يحمل على الاعم من ذلك كان الجماع اعم من افراد المنهي عنه لشاه
حرمة الاستمتاع بها اعني من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم نظير تخصيص بعضها بالحديث المفيد لحل ما سوى ما بين السرة
والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه وان لم يحتج الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب لما بينا **قوله** لقوله
صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن رواه الترمذي وابن ماجه وفي اسناده اسمعيل بن عياش وتقدم
الكلام فيه وفي سنن الاربعة عن علي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه او قال لا يحجزه عن القراءة شيء ليس الجنابة وقال
الشافعي اهل الحديث لا يثبتونه وقال البيهقي لان مداره على عبد الله بن سلمة بكسر اللام وكان قد كبر انكر عقله وحديثه وانما
روى هذا بعد كبره قاله شعبة لكن قال الترمذي حديث حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وقال لم يحتجا بعبد الله بن سلمة ومدار
الحديث عليه وروى البيهقي عن عمر انه كره القراءة للجنب وقال صحيح **قوله** فيكون حجة على الطحاوي في اباحته ما دون الآية وذكر
نجم الدين الزاهدي ان رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة وان عليه الاكثر ووجهه ان ما دون الآية لا يعد بها قارئا قال تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن كما قال صلى الله عليه وسلم لا يقرأ الجنب القرآن فكما لا يعد قارئا بما دون الآية حتى لا تصح بها الصلوة كذا لا يعد بها
قارئا فلا يحرم على الجنب والحائض وقالوا اذا حاضت المعلمة فينبغي ان تعلم كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين وعلى قول الطحاوي نصف
آية وفي الخلاصة في تعليمهما ان الحيض وحرمة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجرى على اللسان عند الكلام لقوله ثم نظر ولم يولد
اما قراءة دون الآية نحو بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قراءة القرآن يكره وان كانت قاصدة شكر النساء والنعمة لا يكره ولا يكره
التهجي وقراءة القنوت انتهى وغيره لم يقيد عدم قصد الثناء والدعا بما دون الآية فصرح بجواز قراءة الفاتحة على وجه الثناء والدعا
وفي فتاوى الظهيرية لا ينبغي للحائض والجنب قراءة التوراة والانجيل والزبور لان الكل كلام الله ويكره لهما قراءة دعاء الوتر لان ابيا
رضي الله عنه جعله من القرآن سورتين من اوله الى اللهم اياك نعبد سورة ومن هنا الى آخره اخرى وظاهر المذهب لا يكره وعليه
الفتوى واما قراءة الذكر فافاد المص في باب الاذان في مسئلة الاذان على غير وضوء ان الوضوء فيه مستحب **قوله** لا يمس القرآن الا
طاهر في كتاب عمرو بن سعيد بن حزم حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن وسيأتي بكماله في كتاب الزكاة ان شاء الله تعالى
قوله ثم الجنابة حلت اليدان يفيد جواز نظر الجنب للقرآن لانه لم تحل العين ولذا لا يجب غسلها واما مس ما فيه ذكر فاطلقه
عامة المشايخ وكرهه بعضهم **قوله** وغلافه ما يكون متجافيا عنه اي منفصلا وهو الخريطة خلافا لمن قال هو الجلد او الكم
لان الجلد الملصق تابع له حتى يدخل في بيعه بغير شرط فلمسه حكم مسه والكل والكم تابع للماس فلمسه به كالمس بيده والمراد بقوله
يكره مسه بالكم كراهة التحريم ولذا قال في الفتاوى لا يجوز للجنب والحائض ان يمسا المصحف بكمهما او ببعض ثيابهما لان الثياب بمنزلة
ايديهما الا ترى لو قام في صلاته على نجاسة وفي رجليه نعلان لا تجوز صلوته ولو فرش نعليه او جوربيه وقام عليهما جازت وخلافا
لمن قال المكروه مس الكتابة لا موضع البياض واما الكتابة ففي فتاوى اهل سمرقند يكره كتابة كتاب فيه آية من القرآن لانه يكتب
بالقلم وهو في يده وذكر ابو الليث لا يكتب وان كانت الصحيفة على الارض ولو كان ما دون الآية وذكر القدوري انه لا باس اذا كانت
الصحيفة على الارض قيل هو قول ابي يوسف وهو اقيس لانه اذا كانت على الارض كان مسها بالقلم وهو واسطة منفصلة فكان كثوب
منفصل الا ان يكون يمسه بيده وقال لي بعض الاخوان هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا اعلم فيه منقولا
والذي يظهر انه ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم اياه في الاول
تابعا له كبدنه دون الثاني قالوا فيمن صلى وعليه عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان الفاه وهو يتحرك لا يجوز والا يجوز اعتبارا
اعتبارا له على ما ذكرناه **فروع** تكره كتابة القرآن واسماء الله تعالى على الدراهم والمحاريب والجدران وما يفرش وتكره
القراءة في المخرج والمغتسل والحمام وعند بعض لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عند ولو كانت رقية في غلاف متجاف عنه
لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز عن مثله افضل **قوله** حيث رخص في مسها لكن تقتضيه انه رخص للكم قالوا لا يكره
مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن آيات القرآن وهذا التعليل يمنع مس شروح النحو ايضا **قوله**
ولا باس بدفع المصحف الى الصبيان واللوح وان كانا محدثين لان في المكلف الدافع كما يأثم بالباس الصغير الحرير وسقيه الخمر وتوجيهه
الى القبلة في قضاء حاجته للضرورة فهذا الدفع وان في امرهم بالتطهير حرجا بينا لطول سنهم بطول الدرس خلافا لمن كره تعليمهم الدفع

بيان مسها

اليوم وعنه احترز بقوله هو الصحيح **قوله** وإذا انقطع دم الحيض حاصله أنه إما أن ينقطع لتمام العشرة أو دونها لتمام العادة
أو دونها ففي الأول يحل وطؤها بمجرد الانقطاع وفي الثالث لا يقربها وإن اغتسلت ما لم تمض عادتها وفي الثاني إن اغتسلت أو مضى عليها
وقت صلاة يعني خرج وقت الصلاة حتى صارت دينا في ذمتها حل وإلا لا وعلى هذا انقطاع النفاس إن كان لها عادة فانقطع دونها التفصيل
لا يقربها حتى تمضي عادتها بشرط أو لتمامها حل إذا خرج الوقت التي طهرت فيه أو لتمام الأربعين حل مطلقا ووجه الأول أن في الآية
قراءتين يطهرن بالتخفيف والتشديد ومؤدى الأول انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع مطلقا وإذا انتهت
الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومؤدى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما أمكن فحملنا الأولى على
الانقطاع لأكثر المدة والثانية على تمام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض وهو المناسب لأن في توقف قربانها في الانقطاع
للأكثر على الغسل إنزالها حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم لإنزالها طاهرة قطعا بخلاف تمام
العادة فإن الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعدها ولذا لو زاد ولم يجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق بقي أن
مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب أن القراءة الثانية
خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز أن يخص ثانيا بالمعنى وعلم بما ذكرنا أن المراد بأدنى وقت الصلاة أدناه الواقع
آخرا يعني أن تطهر في وقت منه إلى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا أعم من هذا ومن أن يطهر في أوله ويمضي منه هذا المقدار
لأن هذا لا يخرجها طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغلط فيه ألا ترى إلى تعليلهم بأن تلك الصلاة صارت دينا في ذمتها وذلك بخروج
الوقت ولذا لم يذكر غير واحد لفظة أدنى وعبارة الكافي أو تصير الصلاة دينا في ذمتها يعني إذا لم تجد وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة
بأن انقطعت في آخر الوقت ووجه الثالث ظاهر من الكتاب غير أنه خلاف أن الحرمة بالغسل الثابتة بقراءة التشديد لم تخرج منه
بالإجماع وفي التجنيس مسافرة طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج أن يقربها لكن لا تقرأ القرآن لأنها لو تيممت خرجت
من الحيض فلما وجدت الماء وجب عليها الغسل فصارت كالجنب هذا في حق القربان أما في حق الصلاة ففي الخلاصة إذا انقطع
دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض أو نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت واجتنبت زوجها قربانها احتياطا حتى تأتي
على عادتها لكن تصوم احتياطا ولو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة احتياطا ولا تتزوج بزوج آخر احتياطا فإن
تزوجها رجل إن لم يعاودها الدم جاز وإن عاودها إن كان في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبراء
يجتنبها احتياطا انتهى ومفهوم التقييد بقوله ولم يزد على العشرة أنه إذا زاد لم يفسد ومراده إذا كان العود بعد انقضاء
العادة أما قبله فيفسد وإن زاد لأن الزيادة توجب الرد إلى العادة والغرض أنه عاودها فيها فيظهر أن النكاح قبل انقضاء
الحيضة هذا وقد تبين ما عندي من التردد في الانقطاع بدون العادة ثم التأخير إلى آخر الوقت بعد الانقطاع لما دون
العادة واجب فلو انقطع لتمامها تغتسل أيضا في آخر الوقت لكن هذا التأخير استحباب كذا في نهايته زوجها ولا تنتظر تمام العشرة
وفي الخلاصة وكذا إذا كان هذا أول ما رأت وانقطع الحيض على خمسة والنفاس على عشرين واغتسلت ثبتت جميع الأحكام

واعلم أن مدة الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع من العشرة وإن كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت
في الأول والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة وفي الثاني وإن كان الباقي منه قدر ما تحرم ولم يتم
الغرض لا يشترط إمكان الاغتسال واحتجوا أنها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها ومتى طرأ الحيض في أثناء الوقت سقطت
تلك الصلاة ولو بعد ما افتتحت الفرض بخلاف ما لو طرأ وهي في التطوع حيث يلزمها قضاء تلك الصلاة هذا مذهب علمائنا وعند
زفر إذا طرأ والباقي قدر الصلاة لم يجب قضاؤها وإن كان الباقي أقل وجب بناء على أن السببية تنتقل عندنا إلى الجزء الأخير من الوقت
وعنده تستقر على الجزء الذي منه إلى آخر الوقت مقدار الأداء فيعتبر عندنا حال المكلف عند آخر الوقت فعلى هذا عندنا ذلك الجزء لأنه
موضع توجه الخطاب بالأداء فإذا وجدت فيه طاهرة وجبت وكذا الوجوب لا يسقط بعروض الحيض بعضه وإذا وجدت وهي حائض لم
تجب وبناء على أن الوجوب بآخر الوقت لو بلغ صبي بالاحتلام ولم يستيقظ حتى طلع الفجر المختار أن عليه قضاء العشاء وإن كان صلاها
قبل النوم وهي واقعة محمد سأل بها أبا حنيفة فأجابه بهذا وقيل ليس عليه والاتفاق أنه إذا استيقظ قبل الفجر ومعه تلك منه
العشاء **قوله** وهذا أحد الروايات عن أبي حنيفة هي رواية محمد عنه ومقتضاها أن لا يبدأ الحيض بطهر ولا يختم به فلو رأت
مبتدأة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها به ولو كانت معتادة فرأت قبل عادتها يوما دما وتسعة
طهرا ويوما دما لا يكون شيء منه حيضا وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة أنه يعتبر أن يكون الدم في العشرة ثلاثة أيام ...
وروى أبو يوسف عنه وهو آخر أقواله أن الطهر إذا كان أقل من خمسة عشر لا يفصل وقيل هو آخر أقوال أبي حنيفة وعليه الفتوى ومقتضاه
جواز افتتاح الحيض واختتامه بالطهر لا بد من إحاطة الدم لطرفيه فلو رأت مبتدأة يوما دما وأربعة عشر طهرا ويوما دما كانت
العشرة الأولى حيضا يحكم ببلوغها به ولو رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم تر فيها الدم
حيض إن كانت عادتها العشرة فإن كانت أقل ردت إلى أيامها وقال محمد الطهر المتخلل إن نقص عن ثلاثة أيام ولو بساعة لا يفصل

فإن

فان كانت ثلثة فصاعدا فان كان مثل الدمين او اقل فكذلك تغليبا للحرمات وان كان اكثر فصل ثم ينظر ان كان في احد
الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض والآخر استحاضة وان لم يمكن فالكل استحاضة ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا
لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين الا اذا زاد على العشرة فح يمكن ويجعل الاول حيضا لسبقه لا الثاني ومن اصله ان لا يبدأ
الحيض بالطهر ولا يختم به وفي بعض النسخ ان الفتوى على قول محمد والاول اولى واختلف المشايخ على قوله فيما اذا اجتمع طهران معتبران
وصار احدهما حيضا لاستواء الدم بطرفيه حتى صار كالدم المتوالي فقيل يتعدى حكمه الى الطرف الآخر حتى يصير الكل حيضا وقيل
لا يتعدى قال في المحيط هو الاصح مثاله رأت يومين دما وثلثة طهرا ويوما دما وثلثة طهرا ويوما دما فعلى الاول الكل حيض
لان الطهر الاول دم لاستوائه بدميه فكانها رأت ستة دما واربعة طهرا وعلى الثاني الستة الاولى حيض فقط **فرع** على
هذه الاصول رأت يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما فعند ابي يوسف العشرة الاولى حيض ان كانت عادتها
او مبتداة لان الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة فعادتها فقط لمجاوزة الدم العشرة وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه لما تعذر
جعل العشرة حيضا لاختتامها بالطهر وتعذر جعل ما قبل الطهر الثاني حيضا لان الغلبة فيه للطهر نظرنا الدم الاول والطهر
الاول بقي بعده يوم دم ويوما طهر ويوم دم والطهر اقل من ثلثة فجعلنا الاربعة حيضا وعند زفر الثمانية حيض لاشتراطه كون
الدم ثلثة في العشرة ولا يختم عنده بالطهر وقد وجدنا اربعة دما وكذلك هو ايضا على رواية محمد عن ابي حنيفة لخروج الدم الثاني عن
العشرة **فرع آخر** عادتها عشرة فرأت ثلثة وطهرت ستة عند ابي يوسف لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان المتوهم بعد من
الحيض يوم والستة اغلب من الاربعة فيجعل الدم الاول فقط حيضا خلافا لابي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها سبعة
اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها لاحتمال الدم في يومين اخرين وقيل يباح وهو الاولى لان اليوم الآخر موهوم لانه خارج
العادة وفي نظم ابن وهبان افاد ان الحيض للقربان يكره فيه **قوله** واقل الطهر خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه وسلم اقل
الحيض ثلث واكثره عشرة ايام واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما ذكره في الغاية وعزاه قاضي القضاة ابو العباس الى الامام
وتقدم من حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه في العلل المتناهية فيكون اجمعت الصحابة عليه ولانه مدة اللزوم فكان كمدة الاقامة
قوله لانه قد يمتد سنة وسنتين وقد لا تحيض اصلا فلا يمكن تقديره الا اذا استمر بها الدم واحتيج الى نصب العادة اما
بان تبلغ مستحاضة واما بان تبلغ برؤية عشرة مثلا دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم او كانت صاحبة عادة فاستمر بها الدم
ونسيت عدد ايامها واولها وآخرها ودورها اما الاول فيقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر فشهرها عشرون وتسعة عشر
واما التي نسيت واما الثانية فقال ابو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها ما رأت وطهرها ما رأت فتنقضي عدتها بثلاث سنين
وثلثين يوما وهذا بناء على اعتباره للطلاق اول الطهر وكونه ان كان من اول الاستمرار الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا
التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر من المذكور بعشرة ايام او اواخر الطهر فيقدر بسنتين واحد وثلثين
او اثنين او ثلثة وثلثين ونحو ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي ان تزاد العشرة اذ لا يدرى انه طلقها اول الحيض احتياطا واما الثالثة
فيجب ان تتحرى وتمضي على اكبر رأيها فان لم يكن لها رأي وهي المحيرة لا يحكم لها بشيء من الحيض والطهر على التعيين بل تأخذ بالاحوط في حق
الاحكام فتجتنب ما تجتنبه الحائض من القراءة والمس ودخول المسجد وقربان الزوج وتغتسل لكل صلوة فتصلي به الفرض والوتر
وتقرأ ما يجوز به الصلوة فقط وقيل الفاتحة والسورة لانهما واجبتان وان حجت تطوف طواف الزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة
ايام وتطوف للصدر لانه واجب وتصوم شهر رمضان ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت من اوله عشرة ومن آخره خمسة
او بالعكس ثم يحتمل انها حاضت في القضاء عشرة فتسلم خمسة عشر يوما بيقين وهل يقدر لها طهر في حق العدة اختلفوا فيه فمنهم من
لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها ابدا منهم ابو عصمة والقاضي ابو حازم لان التقدير لا يجوز الا توقيفا ومنهم من قدره فالميداني بستة
اشهر الا ساعة لان الطهر بين الدمين اقل من ادنى مدة الحبل عادة فنقصنا عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث
ساعات لاحتمال انه طلقها اول الطهر وقيل ينبغي ان تزاد عشرة لمثل ما قلنا وعن محمد بن الحسن شهران وهو اختيار ابي سهل وقال
ابن مقاتل سبعة وخمسون يوما لانه اذا زاد عليه لم يبق من الشهر ما يمكن كونه حيضا وقال الزعفراني سبعة وعشرون يوما لان الشهر في
الغالب يشتمل على الحيض والطهر وذكر برهان الدين عمر بن علي بن ابي بكر ان الفتوى على قول الحاكم الشهيد وهو المروي عن محمد وهو
التقدير بشهرين **قوله** توضأ وصلي الخ روى ابن ماجة بسنده الى عائشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقالت اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلوة فقال لا اجتنبي الصلوة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلوة ثم صلي
وان قطر الدم على الحصير واخرجه ابو داود وفي سنده حبيب بن ابي ثابت عن عروة عن عائشة وفسره ابن ماجة بانه عروة بن الزبير وقال
ابو داود ضعف يحيى هذا الحديث وقال ابن المديني حبيب بن ابي ثابت لم ير عروة بن الزبير وذكر ابو القسم بن عساكر هذا الحديث في ترجمة
عروة المزني عن عائشة ولم يذكره في ترجمة عروة بن الزبير عنها وهو في البخاري من حديث ابي معاوية عن هشام بن عروة عن ابيه وليس فيه
زيادة وان قطر الدم على الحصير **قوله** ولو زاد الدم على عشرة ايام ولها عادة معروفة دونها ردت الى ايام عادتها فيكون الزائد على العادة

استحاضة وان كان داخل العشرة وهل تترك بمجرد رؤيتها الزيادة اختلف فيه قيل لا اذ لم تتيقن بكونه حيضا لاحتمال
الزيادة على العشرة وقيل نعم استصحابا بالحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء وهو الاصح وان لم يتجاوز الزائد
العشرة فالكل حيض بالاتفاق وانما الخلاف في انه يصير عادة لها او لا الا ان رأت في الثاني كذلك وهذا ابنا على نقل العادة بمرة
او لا تنتقل بما لا وعند ابي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول ابي يوسف والخلاف في العادة الاصلية وهي ان ترى دمين
متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر لا الجعلية وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر الثاني فعند ابي
يوسف يبتدئ حيضها من كل شهر بما رأته آخرا وعندهما على ما كان قبله وصورة العادة الجعلية ان ترى اطهارا مختلفة ودما
مختلفة بان رأت في الابتداء خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد
بن ابرهيم تبنى على اوسط الاعداد وعلى قول ابي عثمان سعيد بن مزاحم تبنى على اقل المرتين الاخيرتين فعلى الاول تدع من اول
الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وذلك دابها وعلى الثاني تدع ثلثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادة جعلية لها في زمان الاستمرار
اربعة ولذلك سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة وهكذا في المصفى وفي غيره معزوا الى المبسوط ان كان حيضها مختلفا مرة
تحيض خمسة ومرة سبعة فاستحيضت فانها تدع الصلوة خمسة ايام ثم تغتسل لتوهم خروجها من الحيض وتصلي يومين بالوضوء لوقت
كل صلوة لانها مستحاضة ولا يقربها زوجها في هذين اليومين ولو كان آخر عدتها ليس للزوج مراجعتها فيهما وليس لها ان تتزوج بآخر فيهما
ثم تغتسل بعدهما لتوهم خروجها الآن فتأخذ بالاحتياط في كل جانب وهذا التفصيل خلاف ما في المصفى ومنوا الاالى لما قدمنا من
الخلاصة وحاصله انها تأخذ بالاقل في حق الصلوة والصوم وانقطاع الرجعة وبالاكثر في التزوج وتعيد الاغتسال ثم اختلفوا
في العادة الجعلية اذا طرأت على العادة الاصلية هل تنقض الاصلية فالائمة بلخ لا لانها دونها وقال ائمة بخارى نعم لانه لا بد ان
تكرر في الجعلية خلاف ما كان في الاصلية كما رأيت في صورتها والجعلية تنقض برؤية المخالف مرة بالاتفاق هذا في الانتقال من
حيث العدد واما الانتقال من حيث المكان وهو في المتقدم والمتأخر فالاول خمسة اوجه رأت المعتادة قبل ايامها ما يكون حيضا وفي
ايامها ما لا يكون حيضا او رأت قبلها ما لا يكون وكذا فيها او اجمعا كانا حيضا او رأت قبلها ما يكون ولم ترفيها شيئا لا يكون شيء من ذلك
حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رأت فيه كذلك يكون الكل حيضا غير ان عند ابي يوسف بطريق العادة وعند محمد
بطريق البدل ولو رأت قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفيها ما يكون فالكل حيض بالاتفاق وما قبل ايامها تبع لايامها الاستتباع الكثير القليل
وقيد في الخلاصة كون الكل حيضا بان لا يجاوز المجموع العشرة وهو حسن ولا ترد الى عادتها ولو رأت قبلها ما يكون وفيها كذلك فعن ابي
حنيفة روايتان وكذا الحكم في المتأخر غير انها اذا رأت بعد ايامها ما لا يكون حيضا عادة وعليه الفتوى ولا يظهر وجه للتقييد بكون
المرئي بعد ايامها لا يكون حيضا فانه لا شك في انه اذا زاد الدم على العادة ولم يجاوز العشرة يكون الكل حيضا حكم ما تقدم ومقتضاه
ان لو كانت عادتها ثلثة فرأت سبعة يكون الكل حيضا وكان الاولى التقييد بان لا يحصل من المرئي بعدها معها اكثر من عشرة وكذا لو رأت
عادتها وقبلها وبعدها ما يزيد الكل على عشرة فعادتها فقط حيض ومنها ترد الى العادة امرأة مالك عادتي في الحيض عشرة وفي
الطهر عشرون والآن ارى الطهر خمسة عشر ثم ارى الدم تؤمر بالصلاة والصوم الى تمام العشرين ثم تترك في العشرة وما ذكر في الخلاصة
في آخر الفصل اذا رأت قبل ايامها والباقي من ايام طهرها ما لو ضم الى حيضها لا يجاوز العشرة تؤمر بترك الصلاة يصح على قول ابي يوسف ومحمد الثالث ع
القائلين بالابدال وعلى قول ابي حنيفة فلا يتأتى واذا كان ما قبل ايامها لا يكون حيضا فان كان فعلى احدى الروايتين اللتين ذكرناهما آنفا
قوله المستحاضة تدع الصلاة الخ رواه الدارقطني والطحاوي من حديث عائشة المذكور آنفا قال دعي الصلاة ايام اقرائك ثم
اغتسلي وصلي وان قطر الدم على الحصير **قوله** ولان الزائد على العادة يجانس الزائد على العشرة من جهة انه زيادة على المقدر
اذ المقدر العادي كالمقدر الشرعي والزائد عليه كالزائد عليه ومن جهة انه مخالف للمعهود **قوله** تحيضها عشرة ايام من كل شهر
تقدم نقضه وعن ابي يوسف فيها ان حيضها ثلثة ايام في حق الصلاة والصوم وعشرة في حق الوطء اخذا بالاحتياط كذا في الظهيرية وفيها
الختني اذا خرج لها دم ومني العبرة للمني **فصل قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم توضئي لكل صلاة هو المروي
من حديث فاطمة بنت ابي حبيش واما حديث المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فذكر سبط ابن الجوزي ان الامام ابا حنيفة رضي الله عنه
رواه انتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت ابي
حبيش وتوضئي لوقت كل صلاة وذكر محمد في الاصل معضلا وقال ابن قدامة في المغني وروي في بعض الالفاظ حديث فاطمة بنت ابي حبيش
وتوضئي لوقت كل صلاة ولا شك ان هذا محكم بالنسبة الى كل صلاة لانه لا يحتمل غيره بخلاف الاول فان لفظ الصلاة شاع استعماله
في لسان الشرع والعرف في وقتها فمن الاول قوله عليه الصلاة والسلام ان للصلاة اولا وآخرا الحديث اي وقتها وقوله عليه السلام ايما رجل
ادركته الصلاة فليصل ومن الثاني آتيك لصلاة الظهر اي لوقتها وهو مما لا يحصى كثرة فوجب حمله على المحكم وقد رجح ايضا انه متروك الظاهر
بالاجماع للاجماع على انه لم يرد حقيقته كل صلاة لجواز النوافل مع الفرض بوضوء واحد **قوله** واذا خرج الوقت بطل وضوءهم هذا
اذا توضؤوا على السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما ان كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا آخر

او

او سيلان دم **قوله** اي عند الحدث السابق بقولنا خروج الوقت ناقض او الدخول مجاز عقلي في الاسناد وارد وا لو استند
النقض الى السابق لوجب اذا شرعت في التطوع ثم خرج الوقت ان يلزمها قضاؤها لانها حينئذ تعلم انها شرعت بغير طهارة اجيب بانه
ليس طهورا من كل وجه بل من وجه وانتقاض من وجه فاظهرنا الانتقاض في القضاء والطهور في حق المسح كذا في الذخيرة يعني المسح على الخفين
وان لم يعكس للاحتياط الذي يظهر انه انتقاض من كل وجه وكونه بالحدث السابق لا يستلزم الاسناد ليظهر به عدم صحة الصلاة او المراد ان
ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندهما مستمرا الا ان يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت ومن حقق ان هذه اعتبارات
شرعية لا يشكل عليه مثله **قوله** وبدخوله عند زفر وبايهما كان عند ابي يوسف رأى فخر الاسلام ان زفر لم يرد ذلك ولا ابو يوسف
بل الكل متفقون على انتقاضه عند الخروج وان لم ينتقض عند زفر بطلوع الشمس لان قيام الوقت جعل عذرا وقد بقيت شبهة فصلح لبقاء
حكم العذر وتحقيقه ان الخلاف في الطهارة للظهر عند ابي يوسف فيما اذا توضأت قبل الزوال ودخل وقت الظهر لان طهارتها ضرورية ولا ضرورة
في تقديمها على الوقت لان طهارتها انتقضت عند الدخول وعند ابي يوسف ان طهارتها لم تصح حتى لا يجوز الصلاة بها قبل دخول الوقت لا انها صحت
وانتقضت وقوله في الهداية لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت ولابي يوسف ان الحاجة مقصورة على الوقت
فلا تعتبر قبله ولا بعده صريح في موافقة كلام فخر الاسلام وفي ان الطهارة قبله لم تصح لا انها انتقضت بعد الصحة وحينئذ فالخلاف فيمن توضأ
قبل الزوال او بعد طلوع الشمس ابتداء في تفسير صحة الوضوء وعدمه بالنسبة الى الوقت لا بنوعها مناط النقض فليس وضع الخلاف صحيحا فيما
ذكر في النهاية من ان طهارة معتبرة في حق النفل وقضاء الفوائت وعدم اعتبارها باعتبار ان الحاجة المتعلقة باداء الوقت منعدمة في حق
تلك الطهارة لانها غير معتبرة اصلا لاحسن **قوله** فعندهما ليس لها ان تصلي العصر بتلك الطهارة خاصتهما مع ان الكل على هذا
لان الشبهة انما هي على قولهما اذ له ان تقديم الطهارة على الوقت ولا ينتقض الا بدخول مع هذا لا تصلي العصر بها لانه دخول مشتمل على خروج
ولا يخفى ان عدم جواز العصر بتلك الطهارة فيما اذا كانت على السيلان او وجد بعدها والا فلها ذلك **قوله** والمستحاضة هي التي لا يمضي
وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه لما اعطى حكم الاستحاضة اراد تصويرها وكان الاولى تقديمه على الحكم لتقديم التصوير على
الحكم على التصور لكنه بادر الى الحكم لانه المقصود الاهم مع عدم الفوات اذ قد ما افاد التصوير لكنه اخره فانه وجد التقدم وقت
انتظم كلامنا قبل التصحيح ان تقاد بها التي لا يخلو وقتها لو توضأت فعلها في الوقت عن الحدث الذي ابتليت بدوامه لا يرد على الاول اذا
رأت الدم اول الوقت ثم انقطع فتوضأت ودام الانقطاع حتى خرج الوقت لا تنتقض طهارتها فلو كان ذلك تفسير المستحاضة لا تنتقض
لان المستحاضة كذلك وحاصل هذا الكلام ان المناط ثبوت وصف الاستحاضة واسم المستحاضة لوجود الوضوء وليس بشي لانها
لو لم تتوضأ ولم تصل لمرض يعجزها عن الاداء او فسقا وقتا بالوصف المذكور بعد دوامه وقتا كاملا كانت مستحاضة قطعا وغاية الامر ان التي
لا ينتقض وضوؤها بالخروج اذا كان السيلان معه او بعده في الوقت وترك التقييد به في عطائها هذا الحكم لظهوره وعليه قلنا لو توضأت
وصلت بعض الصلاة فخرج الوقت ثم سال تتوضأ وتبني لان الانتقاض بالحدث لا بالخروج ليكون ظهور الحدث السابق فتستقبل ثم تحقق كونها
مبتلاة به وكذا سائر المعذورين ابتداء يستوعب وقت صلاة كاملا وفي الكافي انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت الصلاة زمنا يتوضأ
ويصلي فيه خاليا عن الحدث والاول عبارة عامة الكتب وهذا يصلح تفسيرا لها اذ كل ما يستمر كل الوقت بحيث لا ينقطع لحظة يؤدي
الى نفي عقيبه الا في الامكان بخلاف جانبه في الصلاة فانه لا يدوم انقطاعه وقتا كاملا دونها يتحقق وبناء على اشتراط الاستيعاب في
الابتداء قالوا لو سال جرحه انتظر آخر الوقت فان لم ينقطع توضأ وصلى قبل خروجه فان فعل فدخل وقت اخرى فان انقطع فيه اعاد الاولى
لعدم الاستيعاب وان لم ينقطع في وقت الثانية حتى خرج لا يعيدها لوجود الاستيعاب كما في جانب الانقطاع ولو توضأ على
السيلان وصلى على الانقطاع او انقطع في اثناء الصلاة ان عاد في الوقت الثاني فلا اعادة لعدم الانقطاع وقتا تاما وان لم يعد فعليه
الاعادة للانقطاع التام فتبين انها صلت صلاة المعذورين ولا عذر وهذا او متى قدر المعذور على رد السيلان برباط او حشو او
كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده فانه يخرج برده عن ان يكون صاحب عذر بخلاف الحائض اذا منعت الدرور فانها حائض ويجب
ان تصلي جالسا بايما ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث فان الصلاة بايما لها وجود حالة الاختيار في الجملة
وهو التنفل على الدابة ولا يجوز مع الحدث حالة الاختيار وعن هذا قلنا لو كان بحيث لو صلى قائما او قاعدا سال جرحه وان
استلقى لا يسيل وجب القيام والركوع والسجود لان الصلاة كما لا تجوز مع الحدث الا ضرورة لا تجوز مستلقيا الا لها فاستويا ورجح
الاداء مع الحدث لما فيه من احراز الاركان وهل يجب غسل الثوب من النجاسة المبتلى بها قيل لا لانه لو منع عن ذلك النقل والنجاسة
ليست في معناه لان قليلها معفو عنه فالحق بالقليل للضرورة وقيل اذا اصابه خارج الصلاة يغسله لانه قادر على ان يشرع بثوب
طاهر في الصلاة لا يمكن التحرز عنه يسقط اعتباره فيها وفي المجتبى مادام النجس لو غسلت ثوبها وصلت يبقى طاهرا الى ان يفرغ لا الى
ان يخرج الوقت عندنا تصلي بدون غسله وعند الشافعي لا لان الطهارة عندنا مقدرة بخروج الوقت وعنده بالفراغ وفي النوازل
واذا كان به جرح سايل وشد عليه خرقة فاصابه الدم اكثر من قدر الدرهم او اصاب ثوبه فصلى ولم يغسله ان كان لو غسله تنجس ثانيا
قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله والا فلا هو المختار ولو كانت به دماميل وجدري فتوضأ وبعضها سايل ثم سال الذي لم

يكن سايلا انتقض لان هذا حدث جديد فصار كالمجروحين ومسئلة المجروحين مذكورة في الاصل وهي ما اذا سال احد منخريه فتوضأ مع سيلانه وصلى ثم سال المنخر الآخر في الوقت انتقض وضوءه لان هذا حدث جديد **فرع** في عينه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا واقول هذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك والله اعلم نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او علامات تغلب ظن المبتلى يجب

فصل في النفاس

قوله الدم يعقب الولد انها لو ولدت ولدا ولم تر دما لا تكون نفساء ويجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند ابي يوسف لا يجب لانه لم يتعلق بالنفاس ولم يوجد ثم ينبغي ان يزاد في التعريف فيقال عقيب الولد من الفرج فانها لو ولدت ولدا من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير الامة ام ولد ولو علق طلاقها بولادة وقع كذا في الظهيرية **قوله** اي يعقب الدم قال الشارح يسيل على عرف الشيوخ ينفس نفساء وليس على غيره الشيوخ نساء **قوله** ولنا ان الحامل ينسد فم الرحم كذا العادة اي العادة المستمرة عدم خروج الولد وهو الانسداد ثم يخرج بخروج الولد للانفتاح به وخروج الدم الحامل انه اقل نادر فعد لا يراه الانسان في عمره فيجب ان يحكم في كل حامل بانسداد رحمها اعتبارا بالمعهود من اخواتها وذلك يستلزم الدم الحكم بكونه غير خارج من الرحم وهو مستلزم الحكم بكونه غير حيض وهو المطلوب ولذلك حكم الشارع بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة مع ان كون المرئي حيضا غير معلوم لجواز كونه استحاضة وهي حامل ومع ذلك اهدر هذا التجويز نظرا الى الغالب فانه لا تطهر عن فرج الحامل دم وان جاز ويكون استحاضة لثبوت الاستحاضة **قوله** خروج بعض الولد اي اكثره والسقط الذي استبان بعض خلقه كاصبع او ظفر والدليل لم يستبن منه شيء لم يكن ولدا فان امكن جعله حيضا بان استد جعل اياه والا فاستحاضة وفي العتابي طهرت شهرين فظن ان بها حبلا ثم اسقطت بعد شهر من سقطا لم يستبن خلقه لم تعط حكم الولادة في شيء من الاحكام بان هذا كان دما انعقد ثم تحلل فخرج فلم يكن دم حامل فكان حيضا **قوله** فاغنى عن امتداد جعل علما عليه في الحيض من صح عليه خروجه من الرحم والامتداد الذي جعل علما على خروج الدم من الرحم في الحيض ثلثة ايام ولياليها بعد وجود شرطه من تقدم نصاب الطهر وغيره اي اغنى عن التشريه خروج الولد فان الدم الذي يعقبه من الدم ظاهر كونه من الرحم وفي بعض النسخ عن امتداد ما جعل علما عليه والاولى فيه تنوين امتداد فتكون ما هي المنبهة على وصف لائق بالمحل كقولهم لامر ما جدع قصير انفه والمراد هنا العموم في الامتدادات المعرفة لكون الدم حيضا وهي ثلثة ايام الى العشرة اي امتداد ما من هذه الامتدادات التي هي ثلثة واربعة الى عشرة اما ان قرئ باضافة امتداد الى ما فالمعنى عن امتداد دم جعل بوصف الامتداد علامة فانه نفسه ليس علامة بل الامتداد او هو بوصف الامتداد ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** لحديث ام سلمة روى ابو داود والترمذي عن ام سلمة قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين يوما واثنى البخاري على هذا الحديث وقال النووي حديث حسن واما قول جماعة من مصنفي الفقهاء انه ضعيف فمردود عليهم كانه يشير الى اعلال ابن حبان اياه بكثير بن زياد ابي سهل الخراساني قال عنه كان يروي الاشياء المعلولات فيجتنب ما انفرد به وقد صححه الحاكم قيل ومعنى الحديث كانت تؤمر ان تجلس الى الاربعين ليصح اذ لا يتفق عادة جميع اهل عصر في حيض او نفاس وروى الدارقطني وابن ماجه عن انس انه صلى الله عليه وسلم وقت للنساء اربعين يوما الا ان ترى الطهر قبل ذلك وضعفه بسلام بن سليم الطويل وروي هذا من عدة طرق لم تخل عن الطعن لكنه يرتفع بكثرتها الى الحسن **قوله** والطهر اذا تخلل في مدة النفاس فهو كالدم المتوالي عند ابي حنيفة وقالا اذا بلغ خمسة عشر يوما فصل فحكم بكون المرئي بعده حيضا ان صلح والا فهو استحاضة **فرع** اسقطت في المخرج ما يشك في انه مستبين الخلق او لا واستمر بها الدم ان اسقطت اول ايامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض او نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين ان كانت استوفت اربعين من وقت الاسقاط والا فالشك في تقدير الداخل فيها وبالتيقن الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد ايامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترس منه **قوله** فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها ما خرج من الدم عقيب الولد الاول ما لم يكن بين الولدين ستة اشهر لانهما حينئذ توأمان ودم النفاس هو الفاضل عن غذاء الولد من دم الحيض الممنوع خروجه بانسداد فم الرحم بالحبل وبالولد الاول ظهر انفتاحه فظهر ان الخارج هو ذاك الذي كان ممنوعا وقد حكم الشرع بان ما كان منه يليه باربعين في الولد او استمرار الدم الواحد عليها في الولد الواحد حكم بانه من غيره فلذلك قيل ان الخارج بعد الثاني بعد الاربعين غير ذلك وانه استحاضة فظهر ان ما علل به محمد من انها حامل وضعف لان ترله اذا المؤثر في نفي النفاس ثبوت الانسداد لا ثبوت الحمل بل عدمه في حالة الحمل ليس الا للانسداد وقد زال وهو المدار فاما الحمل فعلته تمام العدة

باب الانجاس وتطهيرها

قوله تطهير النجاسة اي تطهير محلها اما هي فلا تطهر واجب تقييده بالامكان وبما اذا لم يستلزم ارتكاب ما هو اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة فسق

شيء من

فسق

فسوّاه من ابتلي ببين امرين محذورين عليه أن يرتكب اهونهما أيّما من به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي أحدهما فقط فانه يجب صرفه
إلى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لأنها أغلظ من الحدث ولا انه صرف الى الاخف حتى يرد اشكالا كما
قاله حماد حتى أوجب صرفه إلى الحدث وقولنا ليتيمم بعده هو ليقع تيممه صحيحا اتفاقا فاما لو تيمم قبل صرفه الى النجاسة فانه يجوز عند
أبي يوسف خلافا لمحمد بناء على ما مرّ في التيمم من انه مستحق الصرف إليها فكان معدوما في حق الحدث واما اذا لم يمكن من ازالته لخفا
خصوص المحل المصاب مع العلم بتنجس الثوب قيل الواجب غسل طرف منه فان غسله بتحرّ او بلا تحرّ طهر وذكر الوجه ببيان ان لا أثر
للتحري وهو أن يغسل بعضه مع أن الأصل طهارة الثوب وقع الشك في قيام النجاسة لاحتمال كون المغسول محلها فلا يقضى بالنجاسة
بالشك كذا أورده الإسبيجابي في شرح الجامع الكبير وسمعت الشيخ الإمام تاج الدين احمد بن عبد العزيز يقول ويقيسه على
مسئلة في السير الكبير هي اذا فتحنا حصنا وفيهم ذمي لا يعرف لا يجوز قتلهم لقيام المانع بيقين فلو قتل البعض او اخرج حل قتل الباقي
للشك في قيام المحرم كذا هنا وفي الخلاصة بعد ما ذكره مجردا عن التعليل فلو صلى معه صلوات ثم ظهرت النجاسة في طرف آخر يعيد ما
صلى انتهى وفي الظهيرية الثوب فيه نجاسة لا يدري مكانها يغسل كله انتهى وهو الاحتياط وذلك التعليل مشكل عندي
فان غسل طرف يوجب الشك في طهر الثوب بعد اليقين بنجاسته قيل وحاصله انه لو شك في الازالة بعد تيقن قيام النجاسة
والشك لا يرفع المتيقن قبله والحق ان ثبوت الشك في كون الطرف المغسول والرجل المخرج هو مكان النجاسة والمعصوم الدم موجب
البتة الشك في طهر الباقي واباحة دم الباقين ومن ضرورته صيرورته مشكوكا فيه لارتفاع اليقين عن تنجسه ومعصوميته واذا
صار مشكوكا في نجاسته جازت الصلاة معه الا ان هذا ان صح لم يبق لكلمتهم المجمع عليها اعني قولهم اليقين لا يرتفع بالشك معنى
فانه حينئذ لا يتصور أن يثبت شك في محل ثبوت اليقين ليتصور ثبوت شك فيه لا يرتفع به ذلك اليقين فعن هذا حقق بعض
المحققين ان المراد لا يرتفع حكم اليقين وعلى هذا التقدير يتخلص الاشكال في الحكم لا الدليل فنقول وان ثبت الشك في طهارة الباقي
ونجاسته لكن لا يرتفع حكم ذلك اليقين السابق بنجاسته وهو عدم جواز الصلاة فلا يصح بعد غسل الطرف لان الشك الطارئ لا
يرفع حكم اليقين السابق على ما حقق من انه هو المراد من قولهم لا يرتفع اليقين بالشك فغسل الباقي والحكم بطهارة الباقي مشكل
والله اعلم ثم المعتبر في طهارة المكان موضع القدم رواية واحدة وموضع السجود في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما ولا تجب
طهارة موضع الركبتين واليدين لان وضعهما ليس فرضا عندهم لكن في فتاوى قاضي خان وكذا لو كانت النجاسة في موضع السجود او موضع
الركبتين واليدين يعني يمنع وتمنع في القدم هذان اللفظان حكما لما اذا كانت النجاسة تحت كل قدم اقل من درهم ولو جمعت صارت اكثر
درهم ثم قال لا يجعل كانه لم يضع العضو على النجاسة وهذا كما لو صلى رافعا احدى قدميه جازت صلاته ولو وضع القدم على النجاسة
لا يجوز ولا يجعل كانه لم يضع انتهى لفظه وهو يفيد ان عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين هو اذا لم يضعهما اما ان وضعهما
اشترطت فليحفظ هذا وليعلم ان عدم اشتراطها في مكان الركبتين واليدين لم يثبته الفقيه ابو الليث وعليه بنى وجوب وضع وضع
الركبتين في السجود في التجنيس لو لم يضع ركبتيه عند السجود لا يجزيه لانا امرنا بالسجود على سبعة اعظم هذا اختيار الفقيه ابي الليث
وعامة مشايخنا لا نص على انه يجوز لانه لو كان موضع الركبتين نجسا جاز قال والفقيه ابو الليث ينكر هذه الرواية انه اذا كان موضع
الركبتين نجسا يجوز انتهى ثم لو كان المكان نجسا فبسط عليه ثوب طاهر ان رقيقا لا يجوز فوقه والا جازت ولو كانت النجاسة على جانبه
وصلى على طرفه الطاهر ان امكنه جاز سواء تحرك أو لا هو الصحيح بخلاف ما اذا كانت في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه
ألقى ذلك الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة بخلافه في المفروش
ولو صلى على بساط بطانته متنجسة وهو قائم على ما يلي موضع النجاسة من الطهارة فعند محمد يجوز المظهر وعند ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب
محمد في غير المضروب فيكون حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في المضروب حكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال الفقيه رحمه الله في
التجنيس الاصح ان المضروب على الخلاف ذكره الحلواني انتهى ولو كان لبد اصابته نجاسة فعلية وصلى على الوجه الاخر عن محمد يجوز
وعن ابي يوسف لا ولو صلى على الدابة وفي سرجها او ركابها نجاسة مانعة فعامة على انه لا يجوز قال في المبسوط واكثر مشايخنا جوزوا لما
ان في ترك الكتاب والدابة اشد من ذلك يعني ان طهارة محل النجاسة وترك عليها الاركان وهي اقوى من الشرائط ويمكن ان يريد
بقوله اشد من ذلك ما علل ظهرها اذ لا يخلو مخرجها وحوالها عن النجاسة وفيه نظر قوله وقال صلى الله عليه وسلم حتيه ثم
اقرصيه ثم اغسليه لما عن اسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنها قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدانا يصيب
ثوبها من دم الحيض كيف تصنع به قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه وتصلي فيه متفق عليه واخرجه الترمذي كذلك ولفظ اغسليه
غير محفوظ فيه بل في حديث ام قيس بنت محصن سألته عن دم الحيض فقال صلى الله عليه وسلم حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر اخرجه
ابو داود والنسائي وابن ماجه والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص باطراف الاصابع قوله واذا وجب التطهير بما ذكرنا
في الثوب وجب في البدن والمكان بطريق أولى لان الزام المصلي منه تصور انفصاله عنه لا قوله ما اذا عصر انعصر
كالدهن والنبيذ واللبن والسمن علاوة لا يخل وماء الباقلا الذي لم يطبخ فيجيء مثل الاول على خلاف كما هي فيه نظر قوله

يتنجس بالبلل لأنه مقيد بما إذا كان بحيث يخرج بعض أجزائه في الماء الأتم لما ذكر من أنه لو مشى وقد رجله مبتلة على أرض أو لبد
نجس جاف لا يتنجس ولو كان على العكس فظهرت الرطوبة في رجله تنجس كذا في الخلاصة قلت يجب حمل الرطوبة على البلل لا الندوة
بعد ذكرهما إذا لف الثوب النجس الرطب في الثوب الطاهر الجاف فظهرت فيه ندوته ولم يصر بحيث يقطر منه شيء إذا عصر اختلف المشايخ
فيه والأصح أنه لا يتنجس وكذا لو بسط على النجس الرطب فتندى وليس بحيث يقطر إذا عصر الأصح فيه أنه لا يتنجس وذكر الحلواني ولا يخفى أنه
قد يحصل بل الثوب وعصره نبع رؤوس صغار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فتقطر بل تقر في مواضع نبعها ثم ترجع إذا حل
الثوب ويبعد في مثله الحكم بطهارة الثوب مع وجود حقيقة المخالط فالأولى إناطة عدم النجاسة بعدم نبع شيء عند العصر ليكون مجرد
ندوة لا بعدم التقاطر **قوله** إلا أن هذا القياس ترك في الماء للضرورة مطلقا عند محمد سواء ورد على النجاسة أو أوردت هي عليه
وإلا لم يحصل طهارة شيء بالماء لأنه يتنجس أول ملاقاته فيجعل المحل ما حل وكذا كل ما بعده يتنجس بملاقاة بلل السابق وفي الواردة فقط عند الشافعي
رحمه الله لأن المورود لا يطهر عنده ولما سقط هذا القياس عنه في الواردة وبقي طاهرا حال كونه في الثوب بقي كذلك بعد انفصاله
لعدم المغير ما لم يظهر في المنفصل أثر النجاسة لون أو ريح لأنه كان محكوما بطهارته حال المخالطة في المحل ولم يوجد بعد إلا الانفصال
وليس ذلك بمنجس بخلاف ما إذا أثر لأن بقاء الأثر يحال طرؤه بعد الانفصال فيتنجس وعند محمد وصاحبيه هو طاهر في المحل نجس إذا انفصل
لأن الحكم بالطهارة مع مخالطة النجس إنما كان للضرورة وقد زالت بالانفصال فظهر أثر المخالطة لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا
أثر للورود لأنه ليس جاريا حقيقة الأثر كأنه لو منع الثوب النجس في الإجانة ثم أورد عليه يحصل منها ما لطاله للنجاسة وهذا
الموجب لثبوت قياس النجاسة هو بعينه في المورود فحدا القياس فيهما ثم سقط للضرورة هذا في الماء ثم إنما نطاهر عنده لأنه
كان طاهرا وانفصل عن محل طاهر وعند أبي حنيفة نجس لأن طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وإنما حكم شرعا بطهارة المحل عند
انفصاله بدلالة الحديث حتى يغسله ثلاثا وإلا لم يحصل طهارة ولا ضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس فيكون نجسا
بخلاف الماء الرابع فإنه لم يخالط ما هو محكوم شرعا بنجاسته في المحل فيكون طاهرا **فرع** في التجنيس غسل ثوبا ثم قطر منه على شيء إن
عصره في الثالثة حتى صار بحال لو عصر لا يسيل منه شيء فالبلل طاهر وإن كان بحال يسيل فنجسة وفي هذا أن بلة اليد
طاهرة مع طهارته بعصر الثالث واعلم أنه لما سقط ذلك القياس لم يفرق محمد بين تطهير الثوب النجس في الإجانة والعضو النجس بأن
يغسل كل منهما في ثلاث إجانات طاهرات وثلاثا في إجانة بمياه طاهرة فيخرج من الثالث طاهرا وقال أبو يوسف ذلك في الثوب
خاصة أما العضو المتنجس إذا غمس في إجانات طاهرات تنجس الجميع ولا يطهر بحال بل بأن تغسل في ماء جار أو يصب عليه لأن القياس يأبى
حصول الطهارة بالغسل فيها في الأواني سقط في الثياب للضرورة وبقي في العضو بعدمها وهذا يقتضي أنه لو كان المتنجس من الثوب
فردا لم يعرض لا يجزئ أبو يوسف في الإجانة وعلى هذا الجنب إذا اغتسل في آبار ولم يكن استنجى تنجس كلها وإن كثرت وإن كان استنجى
صارت ماء مستعملا ولم تطهر عند أبي يوسف وقال محمد إن لم يكن استنجى يخرج من الثالثة طاهرا وكلها نجسة وإن كان استنجى يخرج من
الأولى طاهرا وسائرها مستعملة كذا في المصفى وينبغي تقييد الاستعمال بما إذا اغتسل للقربة عنده **قوله** ولنا أن الأصل
القياس على الماء بناء على أن الطهارة بالماء معلول بعلة كونه قالعا للنجاسة وسقوط ذلك القياس بناء على أن القلع والحكم
بالتطهير لا ينقطع إلا بإسقاطه ولا يتصور إلا بإسقاطه والمانع مانع فهو محتمل ذلك المقصود فيسقط فيه ذلك القياس ويحصل
به الطهارة **فرع** غسل الثوب المتنجس بالدم بالبول حتى زال عين الدم هل يحكم بزوال تلك النجاسة اختلف فيه ومن
ذهب إليه التمرتاشي حتى لو كان ما غسل به بول ما يؤكل لحمه لا يمنع ما لم يفحش وقال السرخسي الأصح أن التطهير بالبول لا يكون إلا أنه
حسن ووجهه ما علمت أن سقوط التنجيس حال كون المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا لتصادق فيتعين
فيتنجس بنجاسة الدم فازداد الثوب بهذا الاستعمال إذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وإن لم يبق عين
الدم وفي الحكاية إشارة إلى ما اخترناه حيث قال بالماء ولكل مائع طاهر حيث أخرج المائع النجس **قوله** فلو جوزنا في البدن
بغير الماء لأن حرارة البدن جاذبة أو الماء يدخل فيه ثم يعصر فيتعين عن طهارة الماء يعني طهارة الثدي إذا قاء عليه الولد ثم رضعه
حتى زال أثر القيء وكذا إذا لحس إصبعه من نجاسة بها حتى ذهب الأثر أو شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت وعلى
قول محمد لا يصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لعدم الماء وكذا على إحدى الروايتين عن أبي يوسف وبنى اشتراط الماء في العضو أما المروي
عن محمد في المسائل إذا أصاب يده نجاسة فمسحها بالتراب فيشكل على قول الكل فإن أبا حنيفة وأبا يوسف إنما جوزا مثله في الخف لتعليل
شرطه ومحمد خالفهما فكيف يتجه ذلك اللهم إلا أن يراد المسح تقليلا للنجاسة حالة الاشتغال بالشيء ولا منع ليخفف الجرم بذلك ثم
يغسلها بعد ذلك **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم روى أبو داود عن أبي سعيد الخدري أنه صلى الله عليه وسلم قال
إذا جاء أحدكم إلى المسجد فلينظر فإن رأى في نعله قذرا أو أذى فليمسحه وليصل فيهما وخرج ابن خزيمة عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه
وسلم قال إذا وطئ أحدكم الأذى بنعله أو خفه فطهورهما التراب ولا تفصيل بين الرطب والجاف والكثيف والرقيق وحمل أبو يوسف
الإطلاقة إلا في الرقيق وقيده بالجرم والجفاف غير أنه لا فرق على ما فرعوا بين كون الجرم من نفس النجاسة أو من غيرها بأن ابتل الخف

لثلثم

البدن بغيرم

نجس

حتى مشى به على رمل أو رماد فاستحسنه شيخه بالأرض حتى تناثر طهر وروي ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف إلا أن أبا يوسف لم يقيده
بالجفاف وعلى قول أبي يوسف أكثر المشايخ وهو المختار لعموم البلوى ولعلمهم أن الحديث يفيد طهارتها بالدلك مع الرطوبة إذ ما بين
المسجد والمنزل ليس مسافة تجف في مدتها قطعا بل أصابها خف رطبا فإطلاق ما يروى يساعده بلا معنى وأما ما عن الرقيق فقيل هو
معاد بقوله طهور أي مزيل ونحن نعلم أن الخف إذا تشرب البول لا يزيله المسح فإطلاقه مصروف إلى ما يقبل الإزالة بالمسح ولا يخفى ما فيه
إذ معنى طهور مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به في الحديث الآخر الذي ذكرناه مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما تشربه من الرقيق كذلك لا
يزيل الجرم كالحاصل قبل الدلك في الرقيق ثم لا يشرب إلا ما في استعداده قبوله وقد يصل من الكثيف الرطبة مقدار كثير يشرب من رطوبته
مقدار ما يشربه من بعض الرقيق **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة والذي في صحيح أبي عوانة عن عائشة قالت كنت أفرك المني من
ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان يابسا وأمسحه أو أغسله شك الحميدي إذا كان رطبا ورواه الدارقطني وأغسله من غير شك
فهذا أصله وأما أنه صلى الله عليه وسلم قال لعائشة ذلك فإنه لم يكن الظاهر أن ذلك بعلم النبي صلى الله عليه وسلم خصوصا إذا تكرر منها مع
التفاته صلى الله عليه وسلم إلى طهارة ثوبه وفحصه عن حاله وأظهر منه قولها كنت أغسله من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيخرج للصلاة
وإن بقع الماء في ثوبه فإن الظاهر أنه يحس ببلل ثوبه وهو موجب للالتفات إلى حال الثوب والفحص عن حكمه وعن ذلك يبدو له السبب في ذلك
وتقريرها عليه فلو كان طاهرا لمنعها من إتلاف الماء من غير حاجة فإنه حينئذ سرف في الماء أو لعين السرف في الماء لا لغير حاجة ومن إتعاب نفسها
به لغير ضرورة على أن في مسلم عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم كان يغسل المني ثم يخرج إلى الصلاة في ذلك الثوب وأنا أنظر إلى أثر الغسل
فيه فإن حمل على حقيقته من أنه فعله بنفسه فظاهر أو على مجازه وهو أمره بذلك فهو فرع علمه وأما حديث إنما يغسل الثوب من خمس فرواه
الدارقطني عن عمار بن ياسر قال أتى علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا على بئر أدلو ماء في ركوة فقال يا عمار ما تصنع قلت يا رسول الله
بأبي أنت وأمي أغسل ثوبي من نخامة أصابته فقال يا عمار إنما يغسل الثوب من خمس من الغائط والبول والقيء والدم والمني يا عمار
ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك إلا سواء قال لم يروه عن علي بن زيد غير ثابت بن حماد وهو ضعيف وله أحاديث في أسانيد
الثقات وهي مناكير ومقلوبات وقد يقال وجدنا له متابعا عند الطبراني رواه في الكبير من حديث حماد بن سلمة عن علي بن زيد سندا ومتنا
وبقية الإسناد حدثنا الحسين بن إسحاق التستري حدثنا علي بن بحر حدثنا إبراهيم بن زكريا العجلي حدثنا حماد بن سلمة به فبطل جزم البيهقي
به لأن الحديث باطل إنه لم يروه عن علي بن زيد سوى ثابت وقوله في علي هذا إنه غير صحيح به دفع بأن مسلما روى له مقرونا بغيره
وقال العجلي لا بأس به وروى له الحاكم في المستدرك وقال الترمذي صدوق وإبراهيم بن زكريا ضعفه غير واحد ووثقه البزار
قوله وقال الشافعي المني طاهر له ما تمسكنا به أولا فلو كان نجسا لم يكتف بفركه وبما عن ابن عباس عنه صلى الله عليه
وسلم أنه سئل عن المني يصيب الثوب فقال إنما هو بمنزلة المخاط والبزاق وقال إنما يكفيك أن تمسحه بخرقة أو إذخرة قال
الدارقطني لم يرفعه غير إسحاق الأزرق عن شريك القاضي ورواه البيهقي من طريق الشافعي موقوفا على ابن عباس وقال هذا هو الصحيح
وقد روي عن شريك عن ابن أبي ليلى عن عطاء مرفوعا ولا يثبت انتهى قال ابن الجوزي في التحقيق إسحاق الأزرق إمام مخرج له في الصحيحين
ورفعه زيادة من الثقة مقبولة ولأنه مبدأ خلق الإنسان وهو مكرم فلا يكون أصله نجسا وهذا ممنوع فإن تكرمه يحصل بعد
تطويره الأطوار المعلومة من المائية والمضغية والعلقة ألا ترى أن العلقة نجسة لأن نفس المني أصله دم فيصدق أن أصل الإنسان
دم وهو نجس والحديث بعد تسليم حجيته رفعه معارض بما قدمنا ويترجح ذلك بأن المحرم مقدم على المبيح ثم قيل إنما يطهر بالفرك
إذا لم يسبقه مذي فإن سبقه لا يطهر إلا بالغسل وعن هذا قال شمس الأئمة مسألة المني مشكلة فإن كل فحل يمذي ثم يمني إلا
أن يقال إنه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل تبعا انتهى وهذا ظاهر فإنه إذا كان الواقع أنه لا يمني حتى يمذي وقد طهره
الشرع بالفرك يابسا يلزم أنه اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما إذا بال ولم يستنج بالماء حتى أمنى فإنه لا يطهر حينئذ إلا
بالغسل لعدم الملجئ كما قيل ولو بال ولم ينتشر البول على رأس الذكر فإن لم يجاوز الثقب فمني لا يحكم بتنجس المني وكذا إن جاوز
لكن خرج المني دفقا من غير أن ينتشر على رأس الذكر لأنه لم يوجد سوى مروره على البول في مجراه ولا أثر لذلك في الباطن ولو كان المصاب
بطانة فقد لبسها اختلف فيه قال الإمام شيء والصحيح أنه يطهر بالفرك لأنه من أجزاء المني وما إذا انفصل مني المرأة لا يطهر بالفرك
لأنه رقيق **قوله** لأنه لا تتداخله النجاسة يفيد أن فيه صقالة مراد حتى لو كان به صدأ لا يطهر إلا بالماء بخلاف الصقيل
فإن المصرح في التجنيس أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون بها وعليه يتفرع
ما ذكر لو كان على ظفره نجاسة فمسحها طهرت وكذا الزجاج والأواني الخضر أعني المدهونة والخشب الخراطي والبوريا القصب **قوله**
جفت بالشمس اتفاقي لا فرق بين الجفاف بالشمس والنار أو الريح والمراد من الأثر الذاهب اللون أو الريح وحديث ذكاة الأرض يبسها
ذكره بعض المشايخ أثرا عن عائشة وبعضهم عن محمد بن الحنفية وكذا ابن أبي شيبة عنه ورواه أيضا عن أبي قلابة وروى عبد الرزاق
عنه جفوف الأرض طهورها ورفعه المص وذكر في المبسوط أيما أرض جفت فقد ذكت حديثا مرفوعا والله أعلم به وفي سنن أبي داود باب طهور
الأرض إذا يبست وساق بسنده عن ابن عمر قال كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكنت فتى شابا عزبا وكانت

الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيئا من ذلك فلولا اعتبارها تطهر بالجفاف كان ذلك تبقية لها بوصف
النجاسة مع العلم بأنهم يقومون عليها في الصلاة البتة إذ لا بد منه مع صغر المسجد وعدم من يتخلف للصلاة في بيته وكون ذلك يكون
في بقاع كثيرة من المسجد لا في بقعة واحدة حيث كانت تقبل وتدبر وتبول فإن هذا التركيب في الاستعمال يفيد تكرار الكائن منها ولأن
تبقيتها نجسة ينافي الأمر بتطهيرها فوجب كونها تطهر بالجفاف بخلاف أمره صلى الله عليه وسلم بإهراق ذنوب من ماء على بول الأعرابي في المسجد
لأنه كان نهارا والصلاة فيه تتتابع نهارا وقد لا يجف قبل وقت الصلاة فأمر بتطهيرها بالماء بخلاف مدة الليل أو لأن الوقت كان إذ ذاك قد آن
أو أريد إذ ذاك أكمل الطهارتين للتيسر في ذلك الوقت هذا وإذا قصد تطهير الأرض صب عليها ثلاث مرات وجففت كل مرة بخرقة طاهرة المامو
وكذا لو صب عليها ماء بكثرة ولم يظهر لون النجاسة ولا ريحها فإنها تطهر ولو كبسها بتراب ألقاه عليها إن لم توجد رائحة النجاسة جازت الصلاة
على ذلك التراب وإلا فلا واختلفوا في النابتة كالشجر والكلأ قيل تطهر بالجفاف ما دام قائما عليها وبعد القطع يجب الغسل وكذا الحصى
حكمه حكم الأرض أما الآجر المفروشة فتطهر بالجفاف وإن كانت موضوعة تنقل فلا فإن كانت النجاسة فيما يلي الأرض جازت الصلاة
عليها وفي الظهيرية إذا صلى على وجهها الطاهر إن كان مركبا جاز وإلا فلا يجوز انتهى ويمكن أن يجري فيه الخلاف بين أبي يوسف
ومحمد في اللبد وقد قدمناه أول الباب **قوله** لأن طهارة الصعيد ثبتت شرعا بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد
الظني لخصوص هذا الموضع فإن ما كلف به قطعا لا يكفي في إثباته متيقنا ما لا يقطع به فإن طهارة الماء والصعيد المكلف بتحصيلهما
تخرج من عهدة البناء على الأصل فيهما وذلك لا يفيد القطع بل يجوز المستعمل نجاستهما في نفس الأمر وقد تكون ثابتة والعلوم لا
تحتمل النقيض في نفس الأمر ولا عند من قامت به لو قدره لكن امتنع هنا الاستدلال لأنه نوع معارضة للكتاب وذلك لأنه لم يعهد شرعا
أن التطهير باستعمال المطهر ولم يفعل فلا يكون طاهرا فكان النص طالبا للتيمم بهذا التراب على غير هذا الوجه والخبر يجيز استعماله
على هذا الوجه فلا يعتبر بخلاف طهارة المكان في الصلاة فإن دلالة النص كعبد دخله التخصيص بالتعليل الذي لا يجوز عنده إجماعا
وما دون الدرهم عندنا بطلبه على غير هذا الوجه فجاز أن يعارض بخبر الواحد ويثبت حكمه لكن قدمنا أن النص إنما يطلبه طاهرا فقط
وكون المعروف من النوع أن التطهير باستعمال المطهر على إرادة الحصر ممنوع إذ قد عرف منه أيضا إيجابها بالجفاف في الأرض فيثبت به
نوع آخر من أسباب الطهارة ظنا فيتأدى به الواجب قطعا والحاصل أن محل القطع هو نفس التكليف بالطاهر ومحل الظن كونها هذا
فلم يتلاقيا على محل فلا تعارض والأولى ما قيل إن الصعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم ثبت
بالواجب بالجفاف شرعا أحدهما أعني الطهارة فيبقى الآخر على ما علم من زواله وإذا لم يكن طهورا لا يتيمم به هذا وقد ظهر لك هنا
أن التطهير يكون بأربعة أمور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما والفرك يدخل في الدلك بقي المسح في الما — بانقلاب العين في نجس هل يحكم بطهارته 2
في محاجمه ثلاثا بثلاث خرق طاهرة وقياسه ما حول محل الفصد إذا تلطخ ويخاف من الإسالة السريان إلى الثقب وآخر مختلف فيه
بين أبي يوسف ومحمد وهو انقلاب العين في غير الخمر كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا يؤكل والسرقين والعذرة تحترق
فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لأبي يوسف وكلام المص في التجنيس ظاهر في اختيار قول أبي يوسف قال خشبة أصابها بول
فاحترقت ووقع رمادها في بئر يفسد الماء وكذلك رماد العذرة وكذا الحمار إذا مات في مملحة لا يؤكل الملح وهذا كله قول أبي يوسف
خلافا لمحمد لأن الرماد أجزاء تلك النجاسة فتبقى النجاسة من وجه فالتحقت بالنجس من كل وجه احتياطا انتهى وكثير من المشايخ
اختاروا قول محمد وهو المختار لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف
بالكل فإن الملح غير العظم واللحم فإذا صار ملحا ترتب حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة
فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى
قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من زيت نجس وفرع بعضهم عليه أن التراب والماء النجسين إذا اختلطا وجعل الطين
كان الطين طاهرا لأنه صار شيئا آخر وهذا بعيد فقد اختلف فيما لو كان أحدهما طاهرا فقيل العبرة للماء إن كان نجسا
فالطين نجس وإلا فطاهر وقيل للتراب وقيل للغالب والأكثر على أن أيهما كان طاهرا فالطين طاهر فما ظنك بالأقوال
كلها على نجاسته إذا كانا نجسين بخلاف قولهم في الطين المعجون بتبن نجس بطهارته فيصلى على المكان المطين به ولا ينجس الثوب المبلول
إذا انبسط عليه ذلك إذا لم ير عين التبن لا إذا رئيت وعلله في التجنيس بأن التبن مستهلك إذا لم ير عينه بخلاف ما لانه
إذا رئيت ثم قال وإن رطبا عاد نجسا انتهى ولأنه بناء على إحدى الروايتين في أمثاله وقال قبله في علامة النوازل إذا نزح الماء
النجس من بئر كره أن يبل به الطين ليطين به المسجد أو أرضه لأن الطين يصير نجسا وإن كان البئر طاهرا ترجيحا للنجاسة احتياطا
فعدان لا ضرورة إلى إسقاط اعتبارها بخلاف السرقين إذا جعل في الطين للتطيين لأن فيه ضرورة إلى إسقاط اعتبارها إذ ذلك
النوع لا يتهيأ إلا بذلك فعرفنا رأي المص في هذا إذ لم يتعقبه كما هو شأنه فيما يخالف مختاره وفي الخلاصة العبرة للنجس منهما أيهما
كان نجسا فالطين نجس وبه أخذ الفقيه أبو الليث وكذا روي عن أبي يوسف وقال محمد بن سلام أيهما كان طاهرا فالطين طاهر وهذا
قول محمد حيث صار شيئا آخر واعلم أن الأرض إذا طهرت بالجفاف فالجفاف لذلك والثوب يفرك المني والسكين بالمسح والبئر

اذا غار

اذا عاد ماؤها بعد تنجسها قبل النزح وجلد الميتة اذا دبغ تطهيرا او تتريبا ثم اصابه الماء هل ينجس او الماء اذا بلت بعد ذلك فيه روايتان عن ابي حنيفة والآجر المفروشة اذا تنجست فجفت ثم قلعت هل تعود نجسة فيها الروايتان ومن المشايخ من يقتصر في بعضها على حكاية الخلاف والاولى طرد الروايتين في الكل لانها نظائر وقد قال الصدر في البئر بالطهارة ومحمد بن سلمة بالنجاسة وفي الينابيع وعندي محمد مثل ما قال ابن سلمة واختار المصنف في التجنيس الطهارة فلو قطع البطيخ واللحم اكل وقيل لا يؤكل واختاره قبله في مسئلة الفرك الطهارة وفي مسئلة الجفاف النجاسة قال لان النجس لا يطهر الا بالتطهير والفرك تطهير كالغسل ولم يوجد في الارض تطهير وفصل بعضهم في السكين والسيف بين كون المتنجس ... ولا بد من الغسل اذ ما يطهر بالمسح وفي شرح الكنز اذا اوقع حكم بطهارته عندهما وفي المحيط الروايتين هكذا ذكر كذلك الخف وجفاف الارض والدباغة ومسئلة البئر والفعل على الروايتين وظاهره كون الطاهر في النجاسة في الكل والاولى اعتبار الطهارة في الكل كما اختاره شارح المجمع في الارض وبقي بعدها الكل اذ لا مسح فيها اصلا لكون تطهيرا الا انه محكوم بطهارته شرعا والجفاف على ما فسره بمعنى الذكاة في الآبار ... والطاهر الطاهر لا يوجب التنجيس بخلاف المستنجي بالحجر حيث لو دخل في الماء القليل ينجس على ما قالوا لان غير المائع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في المنى على رواية والجواز لغيره لسقوطها ذلك المقدار عفوا لا لطهارته فيه اخذوا كون قدر الدرهم في النجاسات عفوا **قوله** ولو اصاب الثوب قدر الدرهم الخ حاصل الكلام في هذا البحث افادة كون قدر الدرهم لا يمنع في الغليظة وما لم يتفاحش في الخفيفة وتقدير الدرهم والفاحش واعطاء ضابط الغليظ والخفيفة اما الاول ففيه الخلاف المنقول ووجه قولنا ان ما لا يمكن الاحتراز عنه كموضع الاستنجاء باب مخصص من نص التطهير اتفاقا فيختص ايضا قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محل قدره ولم يطهر حتى لو دخل في قليل ماء نجسه او بدلالة الاجماع عليه ثم المعتبر وقت الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانبسط فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ويختار غيرهم المنع فلو صلى قبل انبساطه جازت وبعده لا ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الآخر اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان ذا طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جواهر سمكه ولانه مما لا ينفذ بعض ما في احد الوجهين منه فلم تكن النجاسة فيها متحدة ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر المصلي وهو يستمسك او الحمام المتنجس على رأسه جازت صلاته لان الذي يستعمله لم يكن حامل النجاسة بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز هذا والصلاة مكروهة مع ما لا يمنع حتى قيل لو علم قليل النجاسة عليه في الصلاة يرفضها ما لم يخف فوت الوقت او الجماعة واما الثاني فظاهر من الكتاب وقوله في الصحيح احتراز للتقدير بعرض الكف على الاطلاق واختار شارح الكنز تبعا لكثير من المشايخ ما قيل في التوفيق بين الروايتين وقال ابو جعفر الهندواني اعمال الروايتين اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع وقوله لانه لا تقدير فيه الخ كثير الفاحش يفيد ان اصل المروي عن ابي حنيفة ذلك على ما هو دابه في مثله من عدم التقدير فالفاحش مانع وما لا فلا حتى يرى عنده انه كره تقدير ربع الثوب وربع ادنى ثوب يجوز فيه الصلاة وعن ابي يوسف شبر في شبر وعنه ذراع في ذراع ومثله عن محمد وعن محمد ان يستوعب القدمين ونظيرون الاول احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل في مسئلة الثوب بحسب الاربعة وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فيها اعتبار ان ذلك الثوب الذي هو عليه ان كان شاملا اعتبر ربعه وان كان ادنى ما يجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لانه الكثير بالنسبة الى الثوب المصاب واما الثالث فعندهما اختلاف العلماء في ذلك لانه يورث شبهة وعنده تعارض النصين في الطهارة والنجاسة واذن فالدم والخمر وخرء الدجاج والاوز والبط والغائط وبول الآدمي وما لا يؤكل لحمه الا الفرس والبقي غليظ اتفاقا لعدم التعارض والخلاف والمراد بالدم غير الباقي في العروق وفي حكمه اللحم المهزول اذا انقطع فالدم الذي فيه ليس بنجس وكذا الدم الذي في الكبد لانه من غيره كذا قيل قال المصنف في التجنيس وفيه نظر لانه ان لم يكن دما فقد جاوز الدم والشيء يجاور الشيء النجس وعن ابي يوسف في الباقي انه معفو في الاكل لا الثوب وغير دم الشهيد ما دام عليه حتى لو حمله مصليا به في الصلاة صحت بخلاف قتيل غير شهيد لم يغسل وغسل وكان كافرا لانه لا يحكم بطهارته بالغسل بخلاف المسلم وعين السمك فلو جوز اكله والانتفاع به مع ما اشتهر من كونه دما ولم يزله تعليلا وذاكرت بعض الاخوان من المغاربة في الاد باد فعللت بقياد انه عرق حيوان يحرم لا اكل فقال ما حله الطبع للاصلاح كالطيبة تخرج عن النجاسة كالمسك وليس دم البق والبراغيث والسمك بنجس واما القيء فاذا كان ملء الفم فاما ما دونه فظاهر على ما هو المختار من قول ابي يوسف وفي فتاوى نجم الدين النسفي صبي ارتضع ثم قاء فاصاب ثياب الام ان كان ملء الفم فنجس فما زاد على قدر الدرهم منع وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمنع ما لم يفحش لانه لم يتغير من كل وجه كذا في غريب الرواية لابي حنيفة وهو الصحيح وما قدمناه في النواقض من المجتبى وغيره يقتضي طهارة هذا القيء فارجع اليه وقوله لانه ثبت بدليل مقطوع به معناه مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاولى ان يريد دليل الاجماع وثمرة الخلاف تظهر في الروث وخثي الحمار والفرس والخثي وخثو البقر والبعر وخثو الابل والغنم ضربة غليظة لقوله في الروثة انها ركس ولم يعارض وعندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها وعموم

البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لان الارض تنشفه حتى رجع محمد آخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما
دخل الري مع الخليفة ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخارى لان ممشى الناس والدواب
فيها وعند ذلك يروى رجوعه في الخف حتى اذا اصابته عذرة تطهر بالدلك وفي الروث لا يحتاج الى الدلك عنده وله ان الموجب
للتغليظ النص بلا خلاف والبلوى في النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر آخر على ذلك يكون بغير موجب وما
قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص
بالراى والبلوى في بول الانسان في الانتضاح كرؤس الابر لا بما سواه لانه انما يتحقق باغلبية عسر الانفكاك وذلك انما يتحقق
في بول الانسان فيما قلنا وقد بحثنا مقتضاه اذ اسقطنا اعتباره ثم حديث رمي الروثة هو ما في البخاري عن عبد الله بن مسعود اتى النبي تمم
صلى الله عليه وسلم الغائط فامرني ان آتيه بثلاثة احجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم اجد فاخذت روثة فاتيته بها فاخذ
الحجرين والقى الروثة وقال هذا ركس واما المراد بالتعارض في قوله او لتعارض النصين فحديث استنزهوا من البول وحديث العرنيين
وقد تقدما وفرق زفر الحاق لروث كل شيء ببوله وفي مختصر الكرخي قال زفر روث ما يؤكل لحمه طاهر كقول مالك **فرع** مرارة
كل شيء كبوله واجترار البعير كسرقينه فالحق التنجيس لانه واراه جوفه الا ترى الى ما يواري جوف الانسان فان كان ما يتقاياه فحكمه حكم بوله
انتهى وهو يقتضي انه كذلك وان قاء من ساعته وقدمنا في النواقض عن الحسن ما هو الاحسن فارجع اليه وقد صححه بعد قريب ورقه
فقال في الصبي ارتضع ثم قاء فاصاب ثياب الام ان زاد على الدرهم منع قال وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يمنع ما لم يفحش لانه لم يتغير من كل
وجه وكان نجاسته دون نجاسة البول بخلاف المرارة لانها متغيرة من كل وجه كذا في غريب الرواية عن ابي حنيفة وهو الصحيح ومنه ما ذكرنا

قوله وان اصابه من بول الفرس هو مر لمحمد رحمه الله على اصله وكذا ابو يوسف واما عند ابي حنيفة فالتخفيف للتعارض وهو بين قوله
استنزهوا البول وحديث العرنيين تعارض اشتبه البول في بعض ميتا ولانه وهو الحيوان الماكول والمفهوم من طهارة بوله كونه
طاهر اللحم اذ لا اثر للاكل في ذلك الا بواسطة هذا هو المعتبر دون كونه ماكولا الا ما اخرجه الدليل كالادمي فانه طاهر اللحم نجس البول
والفرس كذلك **قوله** فعند قيل انه تغلى احتمل المشايخ ان قولهما بجواز الصلاة بنا على طهارة خرء الطيور المحرمة او على التقدير
فيه بالفاحش فقال الكرخي بطهارته عندهما وقال الهندواني بخفته واتفقوا على انه نجس مغلظ عند محمد ثم الواقع ان ابا يوسف مع ابي
حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني والمفهوم من الهداية انه مع ابي حنيفة في الروايتين وليس كذلك فتحصل عن ابي حنيفة روايتان
رواية الهندواني خفيف ورواية الكرخي طاهر وعن ابي يوسف روايتان رواية الهندواني غليظ ورواية الكرخي طاهر وعن محمد غليظ
رواية واحدة وجعل المصنف الاصح التخفيف بناء على ان الضرورة فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قل ما يصل الى النجس فيكفي تخفيفه

قوله ثم قيل لا يحكم **قوله** قيل يفسد وقيل لا يفسده الاول بناء على انه نجس غليظ او مكان الاحتراز عنه ها هو
معتاد فلا يتحقق فيه ضرورة بل تفريط بخلاف الثوب والبدن واما الثاني فيمكن كونه بناء على الطهارة او على سقوط حكم النجاسة مع بقائها
للضرورة فان ابا يوسف في شعر الخنزير يقول حتى لو وقع في الماء افسده مع اطلاق الانتفاع به للخرازين للضرورة وقد ظهر اولوية الاول
لما قلنا فان قلت ما الفرق لمحمد بين خرء الطيور المحرمة وبول الهرة التي تعتاد البول على الناس حيث روي عنه فيه انه طاهر
فالجواب انه بنى نجاسة الخرء على عدم الضرورة اذ قد يصيب الناس وقد لا يصيب بل قلما يشاهد مصابا بخلاف ذلك
السنور فان الضرورة فيه متحققة وما بينا ام الضرورة على عدم قدرة الاحتراز عنه هذا ان صحت الرواية والا ففي التجنيس ما له
السنور في المنزح كله لانه نجس باتفاق الروايات وكذا لو اصاب الثوب افسده لكن الحق صحتها وحمل الروايات على الروايات اما الطاهر
او مطلقا والمراد السنور الذي لا يعتاد البول على الناس والا فقد حكي هو في موضع آخر من التجنيس اختلاف المشايخ فيما اذا بال على
الثوب وفي الخلاصة اذا بال الهرة في الاناء او على ثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه ابو جعفر تنجس الاناء دون الثوب انتهى وهو
حسن لعادة تخمير الاواني هذا وبول الفارة في رواية لا باس به والمشايخ على انه نجس لخفة الضرورة بخلاف خرئها فان فيه ضرورة
في الحنطة فقالوا اذا وقع فيها فطحنت جاز اكل الدقيق ما لم يظهر اثره فيه طعما ونحوه وفي الايضاح بول الخفاش وخرؤها ليس
بشيء انتهى وفي فتاوى قاضيخان بول الهرة والفارة وخرؤها نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب وبول الخفاش وخرؤه
لا يفسد لتعذر الاحتراز عنه ودم البق والبراغيث ليس بشيء ودم الحلمة والاوزاغ نجس **قوله** مثل رؤس الابر فليس بشيء
يشير الى انه لو كان مثل رؤس المسلة منع وقال الهندواني يدل على انه لو كان مثل الجانب الاخر اعتبر وغيره من المشايخ لا يعتبر الجانبين
دفعا للحرج وما لم يعتبر اذا ... فما ذكره لا يجب غسله وفي المجتبى في نوادر المعلى لو انتضح مثل رؤس الابر لا بد من غسله انتهى وقالوا
لو القى عذرة او بولا في ماء فانتضح عليه من وقعها لا ينجس ما لم يظهر لون النجاسة او يعلم انه البول وما يترشش على الغاسل
من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع منه ما دام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف الغسالات الثلاث اذا استنقعت
في موضع فاصابت شيئا نجسته اما الماء الثالث فعلى الخلاف السابق اول الباب **قوله** الا ان يبقى من اثرها ما يشق
اي لونها او ريحها ما يحتاج فيه الى استعمال غير الماء كالصابون والاشنان وعلى هذا قالوا لو صبغ ثوبه او يده بصبغ او حنا نجسين

الصبغ نجس

فصل

تطهير الدهن والعسل

نعسل الى ان امتنع الماء يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلثا واما الطاهر فلو غسل يده من دهن نجس مع بقاء اثره فيما علله في التجنيس بان الدهن يطهر فاذ تبقى على يده طاهرا كما روى عن ابي يوسف في الدهن يجعل في اناء ثم يصب عليه الماء فيعلو الدهن فيرفع بشيء هكذا يفعل ثلثا فيطهر انتهى وتطهير العسل النجس على قوله ان يصب عليه ماء فيغلى حتى يعود الى القدر الاول كذا ثلثا فيطهر وقد يشكل على الحكم المذكور ما في التجنيس حب فيه خمر غسل ثلثا يطهر اذا لم تبق فيه رايحة الخمر لانه لم تبق فيه اثرها فان بقيت رايحتها لا يجوز ان يجعل فيه من المايعات سوى الخل لانه بجعله فيه يطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا ان اخر كلامه ما دل ان بقاء الحكم فيه بقيام بعض اجزائها وعلى هذا اتفق تعالى في كل ما بقي فيه رايحته كذلك وفي الخلاصة الكوز اذا كان فيه خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ثلاث مرات كل مرة ساعة ان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر وعند محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرايحة اولا والتفصيل احوط **قوله** وفيه كلام اي للمشايخ فمنهم من قال يغسل بعد العين ثلثا الحاقا له بعدها بنجاسة غير مرئية غسلت مرة وقيل اذا ذهب العين والاثر مرة لا يغسل ولو اكثر لان نجاسة المحل لمجاورة العين وقد زالت وحديث المستيقظ من منامه في غير المرئية صريح انه مامور لتوهم النجاسة ولذا كان مندوبا ولو كانت مرئية كانت محققة وكان حكمه الوجوب **قوله** في ظاهر الرواية احتراز عما روى عن محمد من الاكتفاء بالعصر في المرة الاخيرة وتعتبر قوة كل عاصر حتى اذا انقطع تقاطره بعصره ثم قطر بعصر رجل اخر اقوى منه لم يطهر وينبغي ان هذا مقتصر على ما يعصر ومخصوص منه ايضا اما الثاني فقال ابو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر ذكره عن الحلواني لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول ابي يوسف في ازار الحمام ولكن لا يخفى ان ذلك اذا لم يعصره سترا للعورة فلا يلحق به غيره ونترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة طهر وفي خف بطانته كرباس دخل في خروقه ماء نجس يغسل الخف ودلكه باليد ثم يملؤه ماء ثلثا واراقته الا انه لم يسمها له عصر الكرباس طهر كالبساط واما الاول فلا يخلو كون المتنجس مما تتداخله النجاسة او لا فعلى الثاني يغسل ويجفف في كل مرة وهو مذهب ابي يوسف فالواني الخلد والخف والمكعب والجوق اذا امر الماء عليه ثلثا وجفف كل مرة طهر وقيل لا يحتاج الى تجفيف وقيل الاحوط وقال المصنف في الاجر المستعمل القديم يكفيه الغسل ثلثا بدفعة واحدة وكذا الخزف القديمة المستعمل وينبغي يغسلها اما اذا تنجست في رطبة اما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فهي كالجديدة لانها تشاهد اجتذابها حتى يطهر من ظاهرها وكذا الحصير فتنجس برطبة يجري عليها الماء الى ان يتوهم زواله لانه لا طريق سواه واجراء الماء قد يقوم مقام العصر وان كانت يابسة فلا بد من الدلك وهذا محمول على ان الحصير الصقيلة كالحصير مصر كما في بعض نسخ الواقعات في البوريا من القصب يغسل ثلثا فيطهر بلا خلاف واما الجديدة المتخذة مما يتشرب فيساقي وفي الاول فلا يطهر عند محمد ابدا وعند ابي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة والبردي والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من النجاسة فعند ابي حنيفة وابي يوسف تغسل ثلثا وتجفف في كل مرة على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة فقط والسكين المموهة بماء نجس تموه ثلثا بطاهر واللحم وقع في مرقة نجاسة حال الغليان يغلى ثلثا فيطهر وقيل لا يطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلثا كذا في الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا ان تكون تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب فيها خل حتى صارت كالخل حامضة طهرت وفي التجنيس طبخ الحنطة في الخمر فقال ابو يوسف تطبخ ثلثا بالماء وتجفف كل مرة وكذا اللحم وقال ابو حنيفة رحمه الله اذا طبخت في الخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل عند محمد لا يطهر ابدا ولو القيت دجاجة حال الغليان في الماء قبل ان يشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل لا يطهر ابدا لكن على قول ابي يوسف يطهر على قانون ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم هو معلل بتشربها النجاسة المتحللة بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء الى حد الغليان ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع في مثله التشرب والدخول في باطن اللحم وكل من الامرين غير متحقق في السميط الواقع حيث لا يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فينحل مسام السطح عن الصوف بل ذلك الترك يمنع من وجوده انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بالغسل ثلثا لتنجس سطح الجلد بذلك الماء فانهم لا يحترسون فيه عن المتنجس وقد قال شرف الائمة بهذا في الدجاجة والكرش والسميط مثلهما

نتف الدجاجة

مسايل شتى بير بالوعة جعلت بيرما ان حفرت قدر ما وصل اليه النجاسة طهر ماؤها لا جانبها فان وسعت مع ذلك طهر الكل حوض فيه عصير وقع فيه نجاسة ان كان بحيث لو كان ماء يتنجس والا فلا جلد الانسان وقشره اذا سقط في الماء ان كان قليلا مثل ما يتناثر من شقوق الرجل لا يفسد الماء وان كان كثيرا قدر الظفر افسده ولو وقع الظفر نفسه لا ينجس لانه عصب اذا لم يكن عليه رطوبة ماء فم النائم طاهر سواء كان متحللا من الفم او منبعثا من الجوف لان الغالب كونه من البلغم وهو طاهر وقد اسلفنا انه اذا كان منتنا او اصفر ينجس اذا كان قدر ملء الفم وفي الظهيرية ماء فم الميت قيل نجس وقد قدمناه في نافجة المسك ان كان بحال لو اصابه الماء لم تفسد فهي طاهرة والا فنجسة هذا ان كانت من الميتة اما من المذكاة فطاهرة على كل حال ولو سقطت بيضة من الدجاجة او سخلة من امها في ماء او مرقة لا تنجسه توضأ ومشى على الواح مشرعة بعد مشي من برجله قذر لا يحكم بنجاسة رجله ما لم يعلم انه وضع رجله على موضعه للضرورة ومثله المشي في ماء الحمام لا ينجس ما لم يعلم انه غسالة متنجس او جنب على رواية نجاسة الماء المستعمل وما ذكر في الفتاوى من التنجس بموضع رجل موضع رجل كلب في الثلج او الطين فنظاير فهي تنبني على رواية نجاسة

عين الكلب وليست بالحنانة وجلد الحية وان ذكيت يمنع الصلاة لانه لا يحتمل الدباغة لقيام الذكاة مقام الدباغة وعن
الحلواني قميص الحية طاهر وتقدم انه الاصح والشعر الذي يوجد في بعر الابل والشاة يغسل ويؤكل الا الذي في خثى البقر لانه لا
صلابة فيه وفي التجنيس مشى في طين او اصابه ولم يغسله وصلى تجزئه ما لم يكن فيه اثر النجاسة لانه المانع ولو وجد الا ان يحتاط
اما في الحكم فلا يجب وما ذكر من التفصيل في اعادة السن الساقطة بين سنه وسن غيره الاصح عدمه وانه لا يمنع مطلقا لان السن ليست
بنجسة لانها عظم او عصب وقال بعض المشايخ تكره الصلاة في ثياب الفسقة لانهم لا يتقون الخمور قال المصنف الاصح انه لا يكره لانه لم
يكره من ثياب اهل الذمة الا السراويل مع استحلالهم الخمر فهذا اولى انتهى بخلاف ما اذا ابتلت بخمر موجبة التجنيس ولا تجوز الصلاة في
الديباج الذي ينسجه اهل فارس لانه بلغنا انهم يستعملون فيه البول ويزعمون انه يزيد في بريقه ولو كان بيد نجاسة رطبة فجعل يصب
الماء على عروة الابريق كلما صب على اليد فاذا غسل ثلاثا طهرت العروة مع طهارة اليد لان نجاستها بنجاستها وطهارتها بطهارتها
ومن تقدم شيء من ذلك بالتبن وضع في ثوب مبلول لا ينجس ما لم ير اثره فان قام ما تنقى منه ان كان رجليا جافا وهو ان لا ينضم بعضه الى
بعض فرجوا ماخوذا بالتبن واستنجى به واكل ما تبواه وان كان ذايبا نجسه ما لم يبلغ العذر الكثير على ما مر وقد بيناه طريق تطهيره
مرق الزيت لعذرات واصاب الثوب ان وجدت رائحتها تنجس وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة قيل ينجسها وقيل لا وهو الصحيح
وكذا ما سال من الكنيف الاولى غسله ولا يجب ما لم يكن اكبر رأيه نجاسته وفي الخلاصة من قال روع على النجاسات ورد ثوب يصيبه
قال الحلواني ولو استنجى بالماء ولم يمسحه اختلفوا فيه وعامتهم انه لا ينجس ما حوله وكذا لو لم يستنج ولكن ابتل سراويله بالماء ان لم ير
ثم نسي عشرة جواب شمس الائمة انه يتنجس ولو صب ماء في خمر او بالعكس ثم صار خلا كان طاهرا في الصحيح بخلاف ما لو وقع فيها فارة
ثم اخرجت بعد ما تخللت فانه يكون نجسا في الصحيح لانها تنجست بعد التخلل بخلاف ما لو اخرجت قبل التخلل ولو عصر عنبا فادمى
رجله فسال مع العصير لا ينجس عند ابي حنيفة وابي يوسف كالماء الجاري حب فيه ماء اورث استخرج وجعل في اناء اخذ من الآخر
آخر في هذا الاناء فانصب وجد فيه فارة ان غاب ثوساعة فالنجاسة للاناء خاصة وان لم يغب ولم يعلم من اي الحبين هي فهي من
النجاسة الى الحب الاخير هذا اذا تحرى فلو يقع على شيء فان وقع عمل به وهذا اذا كانا لواحد فان كانا لاثنين كل منهما يقول ما كانت في
حبي فكلاهما طاهر واذا انقطع ضرع شاة فرضيها غلب راع بيد رطبة فهي نجاسته والله اعلم. **فصل في الاستنجاء**
سواء الله ما على السبيل من النجاسة فان كان للمرأة البدعة او قيمة كحرقة وقطنة وخرقة قيل يورث الفقر. **قوله**
واظب عليه ولذا كان كما ذكر في الاصل سنة مؤكدة ولو تركه صحت صلاته قال في الخلاصة بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا
وعلماؤنا فصلوا بين النجاسة التي على موضع الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا تركها يكره وفي موضعه اذا تركها لا يكره
وما عن انس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فاحمل انا وغلام نحوي اداوة من ماء وعنزة متفق عليه ظاهر في المواظبة
بالماء ومقتضاه كراهة تركه وكذا ما روى ابن ماجه عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا مس ماء
ولكن لا يخفى ان هذا مشترك الدلالة بين كون المس قبل الخروج او بعده والمراد انه صلى الله عليه وسلم ما فرغ من قضاء الحاجة
الا توضأ بيانا لملازمته الوضوء والمطلوب يتم بالحدث الاول. **قوله** وما قام مقامه يعني من الاعيان الطاهرة المزيلة
نحو المدر والتراب والآجر والخزف والثلج. **قوله** لان المقصود الخ يفيد انه لا حاجة الى التقييد بكيفية من المذكور في
الكتب نحو اقباله بالحجر في الشتاء وادباره به في الصيف لاسترخاء الخصيتين فيه لا في الشتاء وفي المجتبى المقصود الانقاء فيختار ما هو
الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث انتهى والاولى ان يقعد مسترخيا كل الاسترخاء الا ان كان صائما والاستنجاء بالماء ولا يتنفس
اذا كان صائما ويحترز من دخول الاصبع المبتلة كل ذلك يفسد الصوم وفي كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع المحقنة
وقل ما يكون ذلك انتهى وللمبالغة ينبغي ان ينشف المحل قبل ان يقوم ويستحب لغير الصائم ايضا حفظا للثوب من الماء المستعمل ويغسل
يديه قبل الاستنجاء وبعده وينبغي ان يخطو قبله خطوات والمقصود ان يستبرئ وفي المجتبى والاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان
كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه بماء او سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن خلافه ولا يتمخط ولا يتنحنح
ولا يذكر الله تعالى حال جلوسه الا في ذلك المحل وبالماء البارد في الشتاء افضل بعد تحقق الازالة به ولا يدخل الاصبع قبل ولو به
البواسير والمرأة كالرجل تغسل ما ظهر منها ولو غسلت براحتها كفاها. **قوله** وليس فيه عدد الخ روى البيهقي في سننه من حديث
ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا لكم مثل الوالد اذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة
ولا يستدبرها بغائط ولا بول وليستنج بثلاثة احجار ونهى عن الروث والرمة وان يستنجي بيمينه ورواه ابو داود والنسائي وابن
ماجه في صحيحه كلهم بلفظه وكان يأمر بثلاثة احجار وانما عزوناه للبيهقي لانه بلفظ الكتاب وعن عائشة عنه صلى الله عليه وسلم
قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزئ عنه رواه الامام احمد وابو داود والنسائي وفي رواية
فليستطب بثلاثة احجار رواها الدارقطني وقال اسناده صحيح. **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم الخ عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اكتحل فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن استجمر فليوتر من فعل فقد

الرجل

أحسن

احسن ومن لا فلا حرج ومن اكل فما تخلل فليلفظ وما لاك بلسانه فليبتلع من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اتى الغائط
فليستتر فمن لم يجد الا ان يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يلعب بمقاعد بنى آدم من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج
حديث حسن رواه ابو داود وابن حبان فى صحيحه والايتار يقع على الواحد فاذا لم يكن حرج فى ترك الايتار لم يكن حرج فى ترك
الاستنجاء وفيه نظر فان المنفى على هذا التقدير انما هو الايتار من استنجى وذلك لا يتحقق الا بنفى الايتار وهو فوق الواحد فان نفى
الواحد ينفى الاستنجاء فلا يصدق نفى الايتار مع وجود الاستنجاء فلا يتم الدليل الا بصرفه لنفيها كل ما ذكر فيه فيدخل فيه اصل
الاستنجاء ان اوجب وتجرد الايتار فيه والمعنى من فعل ما قلناه كله فقد احسن ومن لا فلا حرج وما رواه مشروك الظاهر فانه لو استنجى
بحجر له ثلاثة احرف جاز فعلم ان المراد عدد المسحات غير انه قدره بالثلاث لان غالب الظن يحصل عندها كما قدره فى حديث المستيقظ
لا لتحقق المانع فى المستيقظ لكن هذا اذا كان الاستجمار خاصا فى الاستنجاء لكنه مشترك بينه وبين استعماله الجمر فى البخور كما فى قولهم
تجمر الاكفان فى الجنائز واستجمر فلان اى تبخر واستجمر بن صبيح الكاتب عند المامون فادخل راسه تحت النجور فقام من عنده فاغتم
وكان سبب موته فى شئ كثير لطول فعله فيكون لفظ الحديث لبيان سنية الايتار فى البخور والتطيب وان استدل بان الحجر لا يزيل
ولذا يتنجس الماء القليل اذا دخل المستنجى فيه فلقائل ان يمنعه ويقول جاز اعتبار الشرع طهارته بالمسح كالنعل وقد اجروا الروايتين
فى الارض تصيبها النجاسة فتجف فتبتل والثوب يفرك من المنى ثم يبتل فعن نظائر قد ذكرنا وقياسه ان عرقا ايضا فى السبيل اللهم
الا ان يكون اجماع فى التنجس بحلول المستنجى فيه ثم المختار عند كثير فى تلك النظائر ان لا يعود نجسا وقياس قولهم ان لا يعود السبيل نجسا وان لزمه
ان لا ينجس الماء وقد صرح بالخلاف فى تنجس السبيل باصابة الماء فعلى احد القولين لا ينجس الماء صرح بهذا واختار المتاخرون انه لا ينجس العرق
حتى لو سال العرق منه واصاب الثوب والبدن اكثر من الدرهم لا يمنع والذى يدل على اعتبار الشرع طهارته بالحجر ونحو ما روى الدارقطنى
عن ابى هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يستنجى بروث او عظم وقال انهما لا يطهران وقال اسناده صحيح فعلم ان ما اطلق الاستنجاء به يطهر
اذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه العلة قوله لقوله تعالى الخ لا يطابق المدلول وهو ان الماء افضل اذ كل مقتضاه ان
الجمع افضل وهو لا يستلزم افضلية الماء منفردا ثم هو حديث رواه البزار وقال لا نعلم احدا رواه عن الزهرى الا محمد بن عبد العزيز ولا
نعلم احدا روى عنه الا ابنه انتهى وقال ابن ابى حاتم سالت ابى عنه فقال هم ثلاثة اخوة محمد بن عبد العزيز وعبد الله بن عبد العزيز وعمران
بن عبد العزيز وهم ضعفاء فى الحديث ليس لهم حديث مستقيم والذى يطابق المدلول حديث ابن ماجة عن طلحة بن نافع قال اخبرنا ابو ايوب وجابر
بن عبد الله وانس بن مالك لما نزلت فيه رجال يحبون ان يتطهروا قال صلى الله عليه وسلم يا معشر الانصار ان الله قد اثنى عليكم فى
الطهور فما طهوركم قالوا نتوضا للصلاة ونغتسل من الجنابة ونستنجى بالماء قال هو ذاكم فعليكموه وسنده حسن وان كان فيه عتبة
بن حكيم فيه مقال ضعفه النسائى وعن ابن معين فيه روايتان وقال ابو حاتم صالح الحديث وقال ابن عدى ارجو انه لا باس به واخرج الحاكم
الحديث وصححه والحاصل ان الجمع افضل ثم الماء ثم غيره قوله وقيل هو اى الاستنجاء بالماء سنة فى زماننا قال الحسن البصرى فيما له ان
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا ايتركونه فقال انهم كانوا يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا رواه البيهقى فى سننه عن على
رضى الله عنه قال ان من كان قبلكم يبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء هذا والنظر الى ما تقدم اول الفصل من حديث
انس وعائشة يفيد ان الاستنجاء بالماء سنة موكدة فى كل زمان لافادته المواظبة وانما يستنجى بالماء اذا وجد مكانا يستتر فيه نفسه ولو
كان على شط نهر ليس فيه سترة لو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين فى الميضاة فضلا عن شاطئ النيل قوله
موسوسا بكسر الواو لانه حدثت نفسه فهو محدث واذا فتح حكيت صلته فيقال موسوسا اليه اى يلقى اليه الوسوسة وفيما نقل
انفا تقدير بغسل مرات اى صبات للماء وفى الخلاصة منهم من شرط الثلاث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشر ومنهم من وقت
فى الاحليل ثلاثا وفى المقعدة خمسا والاصح انه مفوض الى رايه فيغسل حتى يقع فى قلبه انه طهر انتهى وكان المراد بالاشتراط الاشتراط
فى حصول السنة والا فترك الكل لا يضر عندهم قوله لسقوط اعتبار ذلك الموضع تقدم ان كون قدر الدرهم ليس مانعا
ماخوذ من سقوط غسل احد السبيلين ومعنى هذا ليس الا انه سقط شرعا بدليل فعرفنا ذلك بالدليل انه قدره وهو الدرهم مغفو عنه
شرعا اذا كان هو المعرف فسقوطه ايضا هو لانه قدره فيلزم الغسل اذا زاد بالاصابة ما فيه اذا اول الحل عرفناه ذلك وهو لا ينفى
ان يعتبر فيه درهم اخر معه والا لقيل فى غيره ايضا بقدر الدرهم ساقط فيعتبر القدر المانع وراءه وهو باطل واذا لم يسقط الزائد لا
يجزى فيه الحجر وفى الخلاصة وان خرج القيح او الدم من ذلك الموضع لا يكفيه الحجر هذا اذا كانت النجاسة التى على موضع الاستنجاء قدر الدرهم
او اقل فان كانت اكثر عن ابى حنيفة يكفيه الحجر وعن محمد لا يكفيه وعن ابى يوسف روايتان قوله نهى عن ذلك فيكره وصح فى البخارى
من حديث ابى هريرة قال له النبى صلى الله عليه وسلم ابغنى احجارا استنفض بها ولا تاتنى بعظم ولا بروثة قلت ما بال العظم والروثة
قال هما من طعام الجن وروى الترمذى لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فانه زاد اخوانكم من الجن وعلى القائل ان يستدل على طهارة
الارواث لقول مالك هذا فانه لو كان نجسا لم يحل طعاما للجن اذ الشريعة العامة لم تختلف فى حق نوعين من المكلفين الا بدليل
والجواب قد وجد الدليل وهو قوله فيها ركس او رجس ولا يجزيه الاستنجاء بحجر استنجى به مرة الا ان يكون له حرف اخر لم يستنج به

لأنه إسراف وإهانة وإذا كره وضع المملحة على الخبز للإهانة فهذا أولى فلو فعل فالنقي إثم وطهر المحل **قوله** على أحد القولين
في جواز المائع في تلك وكذا الغسل **قوله** نهى عن الاستنجاء باليمين عن أبي قتادة قال إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه
ولا يستنج بيمينه ولا يتنفس في الإناء متفق عليه

كتاب الصلاة

قوله حديث إمامة جبريل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أمني جبريل عند البيت مرتين
فصلى بي الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس
وأفطر الصائم ثم صلى العشاء حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان
ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه ثم صلى المغرب لوقته الأول ثم صلى العشاء الآخرة حين
ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض ثم التفت إلي جبريل فقال يا محمد هذا وقت الأنبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين
الوقتين رواه أبو داود والترمذي وقال حسن صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد انتهى لكن فيه عبد الرحمن بن الحارث
ضعفه أحمد ولينه النسائي ووثقه ابن معين وأبو حاتم ووثقه ابن سعد وابن حبان وقد أخرجه عبد الرزاق عن عبد الرحمن هذا بإسناده
وأخرجه أيضا عن العمري عن عمر بن نافع عن جبير بن مطعم عن أبيه عن ابن عباس وكأنه اكتسب للرواية بمتابعة ابن أبي سبرة عن عبد الرحمن
ومتابعة العمري عن ابن نافع الحارثي وهي متابعة حسنة كذا في الإمام وبرق بالزاي أي بزغ وهو أول طلوعه وقد روي حديث الإمامة
من حديث عدة من الصحابة منها حديث جابر بمعناه وفيه ثم جاءه للصبح حين أسفر جدا يعني في اليوم الثاني فقال قم يا محمد فصل فقام فصلى
الصبح ثم قال ما بين هذين وقت كله قال الترمذي قال محمد يعني البخاري حديث جابر أصح شيء في المواقيت والحديث الثاني رواه مسلم وأبو
داود والترمذي والنسائي كلهم في الصوم واللفظ للترمذي عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم
أذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير في الأفق **قوله** أول وقت الظهر إذا زالت الشمس معرفة الزوال أن تنصب عودا
مستويا في أرض مستوية فما دام الظل ينقص فهي في الارتفاع فإذا أخذ يزيد فقد زالت فليحفظ مقدار الظل إذ ذاك فإذا بلغ
ظل كل شيء طوله أو طوليه على الخلاف مع ذلك المقدار خرج وقت الظهر ودخل العصر وعن أبي حنيفة رواية أسد بن عمرو إذا بلغ ظله
مثله خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر إلا الطولين قال المشايخ ينبغي أن لا يصلي العصر حتى يبلغ طولي الشيء ولا يؤخر الظهر
إلى أن يصير طوله ليخرج من الخلاف فيهما **قوله** وله قوله الخ عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة
فإن شدة الحر من فيح جهنم رواه الستة وانفرد البخاري عن أبي سعيد الخدري أبردوا بالظهر فإن شدة الحر **قوله** وإذا تعارضت الآثار
يعني حديث الإمامة وهذا الحديث وثبوت التعارض متعلق بصدق المقدمة القائلة اشتداد الحر في ديارهم إذا كان ظل الشيء مثله
فلا ينقضي الوقت بالشك بل الظاهر اعتبار كل حديث روي مخالفا لحديث جبريل ناسخا لما خالفه فيه لتحقق تقدم إمامة جبريل على كل
حديث روي في الأوقات لأنه أول ما علمه إياها بقي أن يقال هذا إنما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة
الظل مثلا غير فيء الزوال وبقي خروج الظهر بصيرورته مثلا لا يقتضي أن أول وقت العصر إذا صار مثلين حتى أن ما قبله وقت الظهر
وهو المدعى لا بد له من دليل وغاية ما ظهر أن يقال ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورته مثلا بما لا إمامة جبريل صلى فيه العصر
حديث الإبراد وإمامته في اليوم الثاني عند صيرورته مثلين يفيد أنه وقته ولم ينسخ هذا فيستمر ما علم ثبوته من بقاء وقت الظهر
إلى أن يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد
أدرك العصر متفق عليه وهو مخالف لحديث جبريل والحمل على أن قول جبريل عليه السلام الوقت ما بين هذين يراد به الوقت غير
المكروه أولى من الحمل على النسخ وكذا في المغرب والعشاء ولذا قلنا إن تأخير المغرب مطلقا مكروه وتأخير العشاء إلى ما بعد نصف الليل
مكروه ولظهور عدم صلاة جبريل في الوقت المكروه بخلافه في أول وقت العصر حيث لا يتأتى هذا فيتعين النسخ فيه **قوله** لقوله صلى
الله عليه وسلم روى الترمذي من حديث محمد بن فضيل عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن للصلاة
أولا وآخرا وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر وأول وقت العصر حين يدخل وقتها وإن آخر
وقتها حين تصفر الشمس وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق وإن أول وقت العشاء حين يغيب
الأفق وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس وخطأ البخاري
والدارقطني محمد بن فضيل في رفعه وإن غيره من أصحاب الأعمش يرويه عن مجاهد من قوله وذكر ابن الجوزي وابن القطان يجوز
أن يكون الأعمش سمعه من مجاهد مرسلا وسمعه من أبي صالح مسندا فيكون عنده طريقان مسند ومرسل والذي رفعه يعني ابن
فضيل صدوق من أهل العلم ووثقه ابن معين وقد روى مسلم عن بريدة قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فسأله عن مواقيت
الصلاة فقال له صل معنا ثم أمر بلالا فأقام وحدث إلى أن قال ثم أمره فأخر المغرب إلى قبيل أن يغيب الشفق يعني في اليوم الثاني
وأخرج أيضا عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت الظهر ما لم تحضر العصر وذكر الحديث إلى أن قال ووقت صلاة المغرب

البخاري ... صح

ما لم يغب الشفق **قوله** وقال الشافعي الخ روى الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الشفق الحمرة
فاذا غاب وجبت الصلاة قال البيهقي والنووي الصحيح انه موقوف على ابن عمر ومن المشايخ من اختار الفتوى على رواية اسد بن
عمرو عن ابي حنيفة كقولهما ولا تساعده رواية ولا دراية اما الاول فلانه خلاف الرواية الظاهرة عنه واما الثاني فلما قدمنا في
حديث ابن فضيل وان اخر وقتها حين يغيب الافق وغيبوبته بسقوط البياض الذي يعقب الحمرة والا كان باديا ويجي ما تقدم يعني
اذا تعارضت الاخبار لم ينقض الوقت بالشك وقد نقل عن ابي بكر الصديق ومعاذ بن جبل وعائشة وابي هريرة وبه قال عمر بن
عبد العزيز والاوزاعي والمزني وابن المنذر والخطابي واختاره المبرد وثعلب ولا ينكر انه يقال على الحمرة يقولون عليه ثوب كانه
الشفق كما يقال على البياض ومنه شفقة القلب لرقته غير انا ننظر عند الترجيح فاذا رجح انه البياض هنا واقرب الامر انه
اذا تردد في انه الحمرة او البياض لا ينقضي بالشك ولان الاحتياط في ابقا الوقت الى البياض لانه لا وقت مهمل بينهما فبخروج وقت المغرب
يدخل وقت العشا اتفاقا ولا صحة لصلاة قبل الوقت فالاحتياط في التاخير واما الحديث الذي ذكره في اخر وقت العشا انه ما لم يطلع
الفجر فقيل لم يوجد في شي من احاديث المواقيت ذلك وملخص كلام الطحاوي انه ظهر من مجموع الاحاديث ان اخر وقت العشا حين يطلع
الفجر وذلك ان ابن عباس وابا موسى والخدري رووا انه صلى الله عليه وسلم اخرها الى ثلث الليل وروى ابو هريرة وانس انه اخرها حتى
انتصف الليل وروى ابن عمر انه اخرها حتى ذهب ثلث الليل وروت عائشة انه اعتم بها حتى ذهب عامة الليل وكلها في الصحيح قال فثبت
ان الليل كله وقت لها ولكنه على اوقات ثلثة الى ثلث الليل افضل والى النصف دونه وما بعده دونه ثم ساق بسنده الى نافع بن جبير قال
كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري وصل العشا اي الليل شئت ولا تغفلها ولمسلم في قصة التعريس عن ابي قتادة ان النبي صلى
الله عليه وسلم قال ليس في النوم تفريط انما التفريط ان تؤخر صلاة حتى يدخل وقت الاخرى فدل على بقا وقت كل صلاة الى ان يدخل
وقت الاخرى ودخول الصبح بطلوع الفجر واما الحديث الذي ذكر في الوتر فهو ما اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجه من حديث خارجة بن
حذافة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشا
الى طلوع الفجر وسياتي تمام ما يتعلق به يسره الله في باب الوتر ولا حول ولا قوة الا بالله وفي بعض طرق الحديث فيما بين صلاة العشا الى
طلوع الفجر وهو دليل على ان اول وقته بعد صلاة العشا **قوله** ولا يقدم عليه عند التذكر للترتيب فلو قدمه ناسيا لا
يعيد وكذا لو صلى العشا بغير طهارة ثم نام فقام فتوضا فصلى الوتر ثم تذكر انه صلى العشا بغير طهارة يعيدها دون الوتر عنده وعندهما
يعيدها ومن لم يوجد عندهم وقت العشا كما قيل يطلع الفجر قبل غيبوبة الشفق عندهم افتى البقالي بعدم الوجوب عليهم لعدم السبب
وهو مختار صاحب الكنز كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من المرفقين وانكره الحلواني ثم وافقه وافتى الامام البرهان
الكبير بوجوبها ولا يرتاب متامل في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت
في نفس الامر وجواز تعدد المعرفات للشي [illegible] فانتفا الوقت انتفا المعرف [illegible] على الشي لا يستلزم انتفاه لجواز دليل اخر
وقد وجد وهو ما تواطات اخبار الاسرا من فرض الله الصلاة خمسا بعد ما امر اولا بخمسين ثم استقر الامر على الخمس شرعا عاما
لاهل الافاق لا تفصيل بين قطر وقطر وما روي ذكر الدجال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا ما لبثه في الارض قال اربعون
يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كايامكم فقيل يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة ايكفينا صلاة يوم قال
لا اقدروا له رواه مسلم فقد اوجب اكثر من ثلثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلا او مثلين وقس عليه فاستفدنا ان الواجب
في نفس الامر خمس على العموم غير ان توزيعها على تلك الاوقات عند وجودها ولا يسقط بعدمها الوجوب وكذا قال صلى الله عليه وسلم
خمس صلوات كتبهن الله على العباد ثم هل ينوي القضا الصحيح انه لا ينوي القضا لفقد وقت الادا ومن افتى بوجوب العشا يجب على قوله
الوتر ايضا **فصل** **قوله** وقال الشافعي يستحب التعجيل بكل صلاة لقوله صلى الله عليه وسلم اول الوقت رضوان
الله واخره عفو الله يقتضي تقصيرا وقال في جواب اي العمل احب الى الله قال الصلاة لاول وقتها **قوله** والحجة عليه في تعميمه
وان اوهم التفصيل ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم في الفجر اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر رواه الترمذي وقال حسن صحيح
وتاويله بان المراد تبين الفجر حتى لا يكون شك في طلوعه ليس بشي اذ ما لم يتبين لا حكم بجواز الصلاة فضلا عن اصابة الاجر المفاد
بقوله فانه اعظم للاجر ولو صرف على ما حمل عليه كان المناسب التعليل بعدد ذلك لنا اولى ان يقال فانه لا تصح الصلاة بدونه
لانه هو الاظهر في افادة قصد عدم ايقاعها مع شك الطلوع فكيف وقد نهي عنه بلا دليل لا يجوز بل في بعض رواياته ما ينفيه
وهو رواية الطحاوي اسفروا بالفجر فكلما اسفرتم فهو اعظم للاجر او قال للاجور وروى الطحاوي حدثنا ابن خزيمة حدثنا القعنبي حدثنا
عيسى بن يونس عن الاعمش عن ابراهيم قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي ما اجتمعوا على التنوير وهذا اسناد
صحيح ولا يجوز اجتماعهم على خلاف ما فارقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قبله فكونه لعلمهم بنسخ التغليس المروي من حديث عائشة
كان صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس فيشهد معه نسا متلفعات بمروطهن ثم يرجعن الى بيوتهن ما يعرفهن احد من الغلس
وحديث ابن مسعود رضي الله عنه في الصحيحين ظاهر فيما ذهبنا اليه وهو قوله ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير ميقاتها

من لم يجد وقت العشا

الا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها مع انه كان بعد الفجر كما يفيده لفظ البخاري والفجر حين بزغ الفجر فعلم ان المراد قبل ميقاتها الذي اعتاد الاداء فيه لانه غلس يومئذ ليمتد الوقت للوقوف وفي لفظ لمسلم قبل ميقاتها بغلس فاذا المعتاد كان غير التغليس الا انه يبعد النسخ لانه يقتضي سابقة وجود المنسوخ وقوله ما رايت يفيد ان لا سابقة له فالاولى حمل التغليس على غلس داخل المسجد لان حجرتها كانت فيه وكان سقفه عريشا مقاربا وعن نشاهد الآن انه يظن قيام الغلس داخل المساجد وان صحنها قد انتشر فيه ضوء الفجر وهو الاسفار وانما وجبنا الاعتبار لما روى من ترجيح رواية الرجال خصوصا مثل ابن مسعود فان الحال اكشف لهم في صلاة الجماعة ثم قال الطحاوي والذي ينبغي الدخول في الفجر وقت التغليس والخروج منها في وقت الاسفار قال وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد لكن الذي ذكر الاصحاب عن الثلاثة ان الافضل ان يبدا بالاسفار ويختم به وهو الذي يفيده اللفظ فان الاسفار بالفجر ابقاء فيه وفي اسفروا بالفجر ... ثم قالوا فيه قالوا وحده ان يبدأ في وقت يبقى منه بعد ادائها الى آخر الوقت ما لو ظهر له فساد صلاته اعادها بقراءة مسنونة مرتلا ما بين الخمسين والستين انه قبل طلوع الشمس ولا يكره ان يظن ان هذا يستلزم التغليس الا من لم يضبط ذلك الوقت وروى الحسن عن ابي حنيفة في الفضل بين اذان الفجر والصلاة قال يؤذن ثم يصلي ركعتين ثم يمكث قدر ما يقرأ عشرين اية ثم يقيم وهذا يقتضي ان يشرع واطراف الغلس قائمة ولا شك انه فيه اسفار ايضا ما عن الطحاوي من كان من عزمه التطويل بالغلس ومن لا اسفر ولا خلاف لاحد في سنية التغليس بمزدلفة **قوله** لما روينا ابردوا بالظهر ولرواية انس اخرج البخاري من حديث خالد بن دينار صلى بنا اميرنا الجمعة ثم قال لانس كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر لانه جواب السؤال عنها **قوله** وتاخير العصر حاصله ان تاخيرها الى تغير القرص مكروه والمستحب ما لم يصل الى ذلك وانما يستحب ان يؤخرها ليتوسع في النوافل الا الى التغير بل يصليها والشمس بيضاء كما ورد عنه صلى الله عليه وسلم وما روى عنه صلى الله عليه وسلم في حديث العصر والشمس حية متفق عليه واول وقت العصر عند ابي حنيفة حين صيرورة الظل مثليه مع فيء الزوال ومنه الى التغير ليس كثيرا جدا فلا بد من كون الاداء قبل ذلك لو قد واخلاق سنية التعجيل غير انه ليس تعجيلا شديدا وروى الحسن في الفضل بين اذان العصر والصلاة ان يصلي بعده ركعتين كل ركعة بعشر ايات او اربعا كل بخمس ايات وروى الدارقطني عن عبد الواحد بن نافع قال دخلت مسجد المدينة فاذن مؤذن بالعصر وشيخ جالس فلامه وقال ان ابي اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يامر بتاخير هذه الصلاة فسالت عنه فقالوا هذا عبد الله بن رافع بن خديج وضعف بعبد الواحد ورواه البخاري في تاريخه الكبير قال لا يتابع عليه يعني عبد الواحد وفي الصحيح عن رافع ثم اخرج عن رافع كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ثم ننحر الجزور فنقسم عشر قسم ثم نطبخ فناكل لحما نضيجا قبل ان تغيب الشمس وعندي انه لا تعارض بين هذين فانه اذا صلى العصر قبل تغير الشمس امكن في الباقي الى الغروب مثل هذا العمل ومن يشاهد المهرة من الطباخين في الاسفار مع الرؤساء لم يستبعد ذلك **قوله** ويستحب تعجيل المغرب هو ان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة او سكتة على الخلاف الذي سياتي وتاخيرها لصلاة ركعتين مكروه وفيه خلافية وسنذكر في باب النوافل ان شاء الله تعالى قال في القنية الا ان يكون قليلا وما روى الاصحاب عن ابن عمر انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة يقتضي ان ذلك القليل الذي لا يتعلق به كراهة هو ما قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره في السفر وللمائدة او كان يوم غيم وفي القنية لو اخرها بتطويل القراءة فيه خلاف وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا يكره ما لم يغب الشفق ولا يبعد ودليل الكراهة التشبه باليهود واما قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال امتي بخير الخ وهو ما روى ابو داود عن مرثد بن عبد الله في سند محمد بن اسحاق قال قدم علينا ابو ايوب غازيا وعقبة بن عامر يومئذ على مصر فاخر المغرب فقام اليه ابو ايوب فقال ما هذه الصلاة يا عقبة قال شغلنا قال اما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تزال امتي بخير او قال على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب الى ان تشتبك النجوم ففيه نظر اذ مقتضاه ندب وتقدير تفويت ما ندب اليه لا يثبت الكراهة لجواز الاباحة كما في العشاء ندب تاخيرها الى ما قبل الثلث وتصليها اذ ذاك فان لم يفعل الى النصف نفي الندب وكان مباحا وما بعده مكروه وحاصل الحديث ضمان الخير والفطرة اي السنة بالتعجيل ولا يلزم من ثبوت ضدهما في التاخير لجواز حصولهما معه بسبب اخر وهذا الا يلزم من استدل بالحديث على كراهة تاخيرها وليس بلازم في كلام المص لجواز كونه فيه دليلا على قوله ويستحب تعجيل المغرب هذا ان صح الحديث لتوثيق ابن اسحق وهو الحق الابلج وما نقل عن مالك فيه لا يثبت ولو صح لم يقبله اهل العلم كيف وقد قال شعبة فيه وهو امير المؤمنين يعني في الحديث وروى عنه مثل الثوري وابن ادريس وحماد بن زيد ويزيد بن زريع وابن علية وعبد الوارث وابن المبارك واحتمله احمد وابن معين وعامة اهل الحديث غفر الله لهم وقد اطال البخاري في توثيقه في كتاب القراءة خلف الامام له وذكره ابن حبان في الثقات وان مالكا رجع عن الكلام في ابن اسحق واصطلح معه وبعث اليه هدية ذكرها **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم رواه الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم ان يؤخروا العشاء

الى ثلث

إلى ثلث الليل أو نصفه وقال حسن صحيح **قوله** وهو قطع السمر المنهي عنه على ما روى الستة في كتبهم أنه صلى الله عليه
وسلم كان يكره النوم قبلها والحديث بعدها أورده في مطولات ومختصرات وأجاز العلماء السمر بعدها في الخير واستدلوا بما في
الصحيحين عن ابن عمر صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قال أرأيتكم ليلتكم
هذه فإن على رأس مائة سنة لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض أحد وروى الترمذي في الصلاة والنسائي في المناقب عن عمر كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمر عند أبي بكر رضي الله عنه الليلة في الأمر من أمور المسلمين وأنا معه قال الترمذي حديث حسن
وروى الإمام أحمد عن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سمر بعد الصلاة يعني العشاء الآخرة إلا لأحد رجلين مصل أو
مسافر وفي رواية أو عروس وحديث من خاف أن لا يقوم رواه مسلم وتمامه فإن صلاة آخر الليل مشهودة وذلك أفضل ٥
قوله فيكره الإباحة فيه نظر لأن المعنى أن التأخير إلى نصف الليل يلزم منه أمران مكروه وهو تقليل الجماعة ومندوب
وهو قطع السمر وإذا دار بين تحصيل المندوب لقطع السمر وارتكاب مكروه ترك على ما عرف في مسائله فينبغي كون التأخير إلى النصف
مطلوب الترك فلا يكون مباحا لأنه لا ترجيح في أحد طرفي المباح

فصل في الأوقات المكروهة

استعمل الكراهة هنا بالمعنى اللغوي فيشمل عدم الجواز وغيره مما هو مطلوب العدم أو هو بالمعنى العرفي والمراد كراهة التحريم
لما عرف من أن النهي الظني الثبوت غير المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وإن كان قطعيه أفاد التحريم فالتحريم في مقابلة
الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيه برتبة المندوب والنهي الوارد من الأول فكان الثابت به كراهة التحريم (لعدم صحه)
وهي في الصلاة إن كانت لنقصان في الوقت منعت أن يصح فيه ما تسبب عن وقت لا نقص فيه لا لأنها كراهة تحريم بل لتأدي ما وجب
كاملا ناقصا فلذا أما إن عبر رحمه الله بالكراهة لا يجوز الصلاة الخ لكن إن أريد بعدم الجواز عدم الصحة والصلاة عام لم يصدق
في كل صلاة لأنه لو شرع في نفل في الأوقات الثلاثة صح شروعه حتى وجب قضاؤه إذا قطعه خلافا لمالك فيجب قطعه وقضاؤه في غير
مكروه في ظاهر الرواية ولو أتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع أفضل والأول هو مقتضى الدليل
وإن أريد عدم الحل كان أعم من عدم الصحة فلا يستفاد منه خصوص ما هو حكم القضاء من عدم الصحة وهو مقصود الإفادة ه
والظاهر أن مقصوده الثاني ولذا استدل بحديث عقبة بن عامر الثابت في مسلم وغيره ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم ينهانا أن نصلي فيهن أو نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين
تضيف للغروب حتى تغرب وهو إنما يفيد عدم الحل في جنس الصلاة دون عدم الصحة في بعضها بخصوصه والمفيد لما هو قوله صلى الله
عليه وسلم إن الشمس تطلع بين قرني شيطان فإذا ارتفعت فارقها ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها فإذا دنت للغروب قارنها
وإذا غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطأ والنسائي فإنه أفاد كون المنع لما اتصل بالوقت مما يستلزم
فعل الأركان فيه التشبه بعبادة الكفار وهذا المعنى نقصان الوقت وإلا فالوقت لا نقص فيه نفسه بل هو وقت كسائر
الأوقات إنما النقص في الأركان فلا يتأدى بها ما وجب كاملا فخرج الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع النقصان
ناقصة تأدى بها الكامل لأن ترك الواجبات لا يدخل النقص في الأركان التي هي المقومة للحقيقة بخلاف فعل الأركان في ذلك
الوقت وعن الكافر والصبي والمجنون إذا أسلم وبلغ وأفاق في الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فإن السبب في حقهم لا يمكن جعله
كل الوقت حين خرج إذ لم يدركوا مع الأهلية إلا ذلك الجزء وليس السبب في حقهم إلا إياه ومع هذا لو قضوا في وقت مكروه لا يجوز
لأن الثابت في ذمته كامل إذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير أنه تحمل ذلك النقص لو أدى فيه للعصر ضرورة أنه
مأمور بالأداء فيه فإذا لم يؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته إلا
بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وإن كان آثما لأنه
وجب ناقصا ضرورة صيانة المؤدي عن البطلان فليس غيره أقوى عن البطلان يحصل مع النقصان وكذا سجود التلاوة في الوقت
المكروه وصلاة الجنازة لأنها لا ظهور بها لعبادة الكفار لا انعقاد وقضاء حق الميت والتلاوة وكل منهما يتحقق مع النقصان أو يقول
عند التلاوة خاطبه بالأداء موسعا ومن ضرورته تحمل ما يلزمه من النقص لو أدى عنده بخلاف ما إذا تليت في غير مكروه فإن
الخطاب لم يتحقق بأدائها في وقت مكروه موسعا فلا يجوز قضاؤها في مكروه وهذا الوجه أسلم إذ يستلزم الأول جواز أدائها
في مكروه وإن تليت في غيره ومثله بعينه في صلاة الجنازة وهو معنى قول المصنف حتى لو صلاها فيه أو تلا سجدة فيه وسجدها أجزأ
قوله إذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة ويقتضي كلامه أن الأولى تأخيرهما إذا تحقق سببهما في الأوقات المكروهة وفي التحفة إذا
حضرت جنازة في الأوقات الثلاثة فالأفضل أن يصلى ولا يؤخر بخلاف الفرائض فإنما وجبت لعينها أي لابتداء إقامة لحرمة المسلم
سبحانه المستحق على وجه الكمال فتنصر على هذا التقرير فإنه يدفع ما بعد إتقانه إن شاء الله تعالى **قوله** حجة على
الشافعي في تخصيص الفرائض أي المقضيات وبمكة أي تخصيص الصلاة مطلقا بمكة فرضها ونفلها وعلى أبي يوسف في إباحة
النفل يوم الجمعة وقت الزوال أما إخراج الفرائض فبقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها

متفق عليه وأما بمكة فحديث جبير بن مطعم مرفوعا يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من
ليل أو نهار وحديث أبي ذر في معناه رواه الدارقطني والبيهقي وهو معلول بأربعة أمور انقطاع ما بين مجاهد وأبي ذر فإنه
الذي يرويه عنه وضعف ابن المؤمل وضعف حميد مولى عفراء واضطراب سنده رواه البيهقي وأدخل قيس بن سعد بين حميد هذا
وبين مجاهد ورواه سعيد بن سالم فأسقطه من البين وأما إخراج أبي يوسف ففي مسند الشافعي أنبأنا إبراهيم بن محمد عن إسحاق
بن عبد الله عن سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة نصف النهار حتى تزول الشمس
إلا يوم الجمعة أما حديث من نام عن صلاة فهو وإن كان خاصا في الصلاة لكن كونه مخصصا العموم في حديث عقبة بن عامر يتوقف على المقارنة
فلو ثبت فهو معارض في بعض الأفراد فيقدم حديث عقبة لأنه محرم ولو تنزلنا إلى طريقتهم في كون العام مخصصا كيف ما كان
فهو خاص في الصلاة عام في الأوقات فإن وجب تخصيصه عموم الصلاة في حديث عقبة بن عامر وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت
لأنه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو إخراج الأوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلاة الفائتة كما أن تخصيص الآخر
هو إخراج الفوائت من عموم منع الصلاة في الأوقات الثلاثة فيتعارضان في الفائتة في الأوقات المكروهة أن تقضى فيها ويكون
إخراج حديث عقبة أولى لأنه محرم وأما حديث مكة فعلى التنزل فيه عام في الصلاة والوقت فيتعارضان عموما في الصلاة ويقدم
حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان في الوقت إذا كان العام يعارض العام عندنا وعلى أصولهم يجب أن يخص به حديث عقبة والأوقات الثلاثة
لأنه خاص فيها فأما حديث أبي يوسف فلا يقاوم فيه بعد التنزل فيه أيضا استثناء يوم الجمعة والاستثناء عندنا تكلم بالباقي فيكون حاصله
نفيا مقيدا بكونه لغير يوم الجمعة فيتقدم عليه حديث عقبة المعارض له فيه لأنه محرم ونحن لا نحمل المطلق على المقيد لا في حادثتين
حكما وحادثة قوله والمراد إلخ اختلف في ذلك فحمله الترمذي على الصلاة كما تقدم وكذا ابن المبارك وحمله أبو داود على الدفن
الحقيقي ويترجح الأول لما رواه الإمام أبو حفص عمر بن شاهين في كتاب الجنائز من حديث خارجة بن مصعب عن ليث بن سعد عن موسى بن علي
عن أبيه عن عقبة بن عامر قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نصلي على موتانا عند ثلاث عند طلوع الشمس الحديث وقال البيهقي
في كتاب المعرفة ورواه روح بن القاسم عن موسى بن علي عن أبيه وزاد فيه قلت لعقبة أيدفن بالليل قال نعم قد دفن أبو بكر ليلا قوله
نهى عن ذلك فيه حديث ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون وأرضاهم عندي عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة
بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب متفق عليه وما روي عن عائشة في الصحيحين ركعتان لم يكن رسول الله صلى الله عليه
وسلم يدعهما سرا ولا علانية ركعتان قبل الصبح وركعتان بعد العصر وفي لفظ لهما ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتيني في يوم بعد
العصر إلا صلى ركعتين وفي لفظ لمسلم عن طاوس عنها قالت وهم عمر إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتحرى
طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس وغروبها فتصلوا عند ذلك وفي لفظ
للبخاري عن أيمن عن عائشة رضي الله عنها قالت والذي ذهب به ما تركهما حتى لقي الله تعالى وما لقي الله حتى ثقل عن الصلاة وكان
يصليهما ولا يصليهما في المسجد مخافة أن يثقل على أمته وكان يحب ما خفف عنهم فالعذر عنه أن هاتين الركعتين من خصوصياته وذلك
لأن أصلهما أنه صلى الله عليه وسلم فعلهما جبرا لما فاته من الركعتين بعد الظهر أو قبل العصر حين شغل عنهما وكان صلى الله عليه
وسلم إذا عمل عملا أثبته فداوم عليهما وكان ينهى عنهما أما الأول فلما في مسلم والبخاري في المغازي عن كريب مولى ابن عباس أن
عبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن أزهر والمسور بن مخرمة أرسلوه إلى عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اقرأ عليها السلام
منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر فقد بلغنا أنك تصليهما وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنهما ثم رأيته يصليهما فقيل
له في ذلك فقال إنه أتاني ناس من عبد القيس بالإسلام من قومهم فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان وأخرج
مسلم عن أبي سلمة أنه سأل عائشة عن السجدتين اللتين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما بعد العصر فقالت كان
يصليهما قبل العصر ثم إنه شغل عنهما أو نسيهما فصلاهما بعد العصر ثم أثبتهما وكان إذا صلى صلاة أثبتها يعني داوم عليها وأما الثاني
فأخرج أبو داود من جهة ابن إسحاق عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها أنها حدثته أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يصلي بعد العصر ركعتين وينهى عنهما ويواصل وينهى عن الوصال واستقصينا من الحديث الأول ثم دعا عائشة رضي الله عنها
فيما حدثت به في ذلك الحديث من قوله وهم عمر إلخ فإنما أحالته على أم سلمة عند استعلام السائل الحكم بعيد بعد ذلك أو ليتقوى
بموافقتها ويؤيد ما ذكرنا أن عمر رضي الله عنه كان يضرب عليهما في موطأ مالك عن السائب بن يزيد أنه رأى عمر بن الخطاب يضرب
المنكدر في الصلاة بعد العصر فكان هذا بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان إجماعا على أن المستقر بعده صلى الله عليه وسلم عدم جوازهما
ثم كان ذلك دأبه لأنه وقع منه مرة فلم يطلع عليه بعضهم أو يجوز رجوعه كما يفيده قول أنس بن مالك حين سئل عن التطوع بعد
العصر كان عمر يضرب الأيدي عن الصلاة بعد العصر الحديث رواه مسلم قوله لأن الكراهة إلخ الله أعلم بما دل على هذا
الاعتبار ثم النظر إليه يشكل ويتضمن قولهم العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لأنه يشكل ومعارضة النص بمعنى
والنظر إلى النصوص يفيد منع القضاء بعد ما بالنهي على حديث لأنه لم يمكن إخراج صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بها ليستا بصلاة

[illegible]

العام

مطلقة

مطلقة ويكفي في اخراج القضا من الفساد والعلم بان النهي ليس لمعنى في الوقت وذلك هو الموجب للفساد واما ما من الكراهة ففيه ما
سبق **قوله** وما وجب لعينه كسجدة التلاوة المراد بما وجب لعينه ما لو تعلق وجوبه بعارض بعد ان كان نفلا كالمنذور وما كان مقصودا
لعينه او لغيره كمخالفة الكفار وموافقة الابرار في سجدة التلاوة وقضا حق الميت في صلاة الجنازة وعن ابي يوسف لا يكره المنذور ولا
لا يجاب العبد كالا ان لنا او نه في اثبات الكراهة في سجدة التلاوة وقد يقال وجوب السجدة لن يتحقق يتعلق بالسماع لا بالاستماع والتلاوة وذلك
ليس بفعل من المكلف بل وضع طبيعي فيه فلا كالنذر والطواف والشروع بفعله ولولاه لكانت الصلاة نفلا **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم
الخ روى مسلم عن حفصة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلع الفجر لا يصلي الا ركعتين خفيفتين وفي ابي داود والترمذي
عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم لا صلاة بعد الفجر الا سجدتين لفظ الترمذي وفي التجنيس تطوع اخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاتمام
افضل لانه وقع التنفل بعد الفجر لا عن قصد وفي المجتبى يخفف القراءة في ركعتي الفجر هذا وما يكره الصلاة فيه بعد الغروب قبل الفرض من
وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة الجمعة والكسوف والعيد والاستسقاء وقبل صلاة العيد وذكر بعضهم لا يتنفل بعد صلاتي الجمع بعرفات
والمزدلفة **ويتصل بهذا كراهة الكلام** يكره الكلام بعد انشقاق الفجر الى ان يصلي الفجر وبعد الصلاة
لا باس به والمشي في حاجته وقيل يكره الى الشمس وقيل الى ارتفاعها وبعد العشاء اما النوم وقد حظر قوم وكان صلى الله عليه وسلم يكره النوم
قبلها والحديث بعدها والمراد بالذي فيه ضرر اما ينحو الخير في كلام هو عبادة فان المباح لا ضرر فيه كالا انه فيه يشتغل بالركعتين قبل صلاة
المغرب كلاما في باب النوافل ان شاء الله تعالى

باب الاذان

الاذان سنة موكدة عامة الفقها
وكذا الاقامة وقال بعض مشايخنا واجب لقول محمد لو اجتمع اهل بلد على تركه قاتلناهم عليه وواجب يكون القتال لم يلزم الاجماع على
تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام الدين لذلك لا على نفسه وعند ابي يوسف يحبسون ويضربون ولا يقاتلون
بالسلاح كذا نقل بعضهم بصورة نقل الخلاف والحق ان لا تنافي بين الكلامين بوجه فان المقاتلة انما تكون عند الامتناع وعدم القهر لهم
والضرب والحبس انما يكون عند قهرهم فجاز ان يقاتلوا اذا امتنعوا عن قبول الامر بالاذان فلو تسلموا انفسهم فاذا قوتلوا فظهر عليهم
ضربوا وحبسوا وقد يقال عدم الترك مرة دليل الوجوب فينبغي وجوب الاذان لذلك ولا يظهر كونه على الكفاية والا لم ياثم اهل بلد بالاجماع على
تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا ولم يحبسوا وفي الهداية عن علي بن الجعد عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في الحضر الظهر والعصر بلا اذان ولا اقامة
اخطاوا السنة واثموا وهذا وان كان لا يستلزم وجوبه لجواز كون الاثم لتركهما معا فيكون احدهما واجبا ان لا يتركهما معا لكن يجب حمله على انه لايجاب الاذان
لظهور ما ذكرنا من دليله **قوله** دون ما سواها فلا يؤذن للعيد والكسوف وفي مسلم عن جابر بن سمرة صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
العيد غير مرة ولا مرتين بغير اذان ولا اقامة وعن عائشة رضي الله عنها خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث مناديا ينادي الصلاة
جامعة والوتر وان كان واجبا لكن اذان العشاء اعلام بدخول وقته لان وقته وقتها ولو كان مؤديا العيد لاذنا له على راي الوجوب اما على رواية السنة
فلان النوافل تبع للفرائض باعتبار التكميل فلا يخص باذان وفي اذان الجمعة حديث السائب بن يزيد في الصحيح **قوله** وهو كاذان الملك النازل
من السما روى الدارقطني بسنده فيه عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال فاما رجل من الانصار يعني عبد الله بن زيد الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال يا رسول الله اني رايت في النوم كان رجلا نزل من السما عليه بردان اخضران نزل على جذم حائط من المدينة فاذن مثنى مثنى ثم جلس قال ابو بكر
على نحو من اذاننا اليوم قال علمها بلالا فقال عمر رايت مثل الذي راى ولكنه سبقني وعبد الرحمن لم يسمع من معاذ فانه ولد لست بقين من خلافة عمر
فيكون سنة سبع عشرة من الهجرة ومعاذ توفي سنة تسع عشرة من الهجرة او ثماني عشرة من الهجرة وهذا عيبه انما حجة بعد ثقة الرواة وعبد الله هذا هو ابن زيد
بن عبد ربه بن ثعلبة بن زيد بن الحارث بن الخزرج وقيل في نسبه ثعلبة بل ابن عمرو بن عبد ربه بن زيد بن الحارث ولابي داود وابن خزيمة بسنده فيه
محمد بن اسحق عن عبد الله بن زيد قال لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بالناقوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلاة طاف بي وانا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده
فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس قال وما تصنع به فقلت ندعو به الى الصلاة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى قال تقول الله اكبر الله اكبر
الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله فساقه بلا ترجيع قال ثم استاخر عني غير بعيد
ثم قال ثم تقول اذا اقمت الى الصلاة الله اكبر الله اكبر الى ان ساق الاقامة وافردها سوى لفظ الاقامة قال فلما اصبحت اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فاخبرته بما رايت الحديث
وفيه فسمع ذلك عمر وهو في بيته فخرج يجر رداءه ويقول والذي بعثك بالحق لقد رايت مثل الذي راى فقال صلى الله عليه وسلم فلله الحمد قال ابن خزيمة سمعت محمد
بن يحيى الذهلي يقول ليس في اخبار عبد الله بن زيد في قصة الاذان اصح من هذا الى ان قال وخبر ابن اسحق هذا ثابت صحيح لان محمد بن عبد الله بن زيد سمعه من
ابيه ومحمد بن اسحق سمعه من محمد بن ابراهيم التيمي وليس هو مما دلسه ابن اسحق وقال الترمذي في علله الكبير سالت محمدا يعني البخاري عن هذا الحديث فقال هو عندي
صحيح وما اسنده البزار عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لما اراد الله تعالى ان يعلم رسوله الاذان اتاه جبريل بدابة يقال لها البراق فذهب
يستصعب فقال لها اسكني فوالله ما ركبك عبد اكرم على الله من محمد فساقه الى ان قال فاذانه كان في الاسرا اذن قال فهو غريب ومعارض للخبر الصحيح
ان بدء الاذان كان بالمدينة على ما في مسلم كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة وليس ينادي لها احد فتكلموا في
ذلك فقال بعضهم نتخذ ناقوسا ... راية الحديث **قوله** لحديث ابي محذورة عن ابي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان

اشهد ان لا اله الا الله مرتين

لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله ثم يعود فيقول مرتين اشهد ان محمدا رسول الله مرتين حي على الصلاة الحديث رواه مسلم هكذا اي التكبير اوله مرتان وبه يستدل مالك رحمه الله ورواه ابو داود والنسائي والتكبير في اوله اربعا واسناده صحيح **قوله** انه لا ترجيع في المشاهير فيه احاديث منها حديث عبد الله بن زيد بجميع طرقه ومنها ما في ابي داود عن ابن عمر قال انما كان الاذان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين مرتين والاقامة مرة مرة الحديث ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما بسند قال ابن الجوزي اسناده صحيح وسعيد بن المغيرة وثقه ابن حبان وقال في الامام قال ابن ابي حاتم قال ابي سعيد بن المغيرة ثقة فاحتمل ان يكون ذلك في حديث ابي محذورة لانه لم يمد بها صوته على ما اراده النبي صلى الله عليه وسلم فقال ارجع فمد بها صوتك قال الطحاوي وهو المراد بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكان ما رواه تعليما للكيفية اذ انه ظنه ترجيعا واستشكل بما في ابي داود بسند صحيح عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان قال تقول الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله تخفض بها صوتك ثم ترفع بها صوتك فالاولى اثبات المعارضة بين روايتي ابي محذورة في الترجيع فهذه تفيده وروى الطبراني في الاوسط ثنا العباس بن عبد العزيز بن عبد الله البغدادي ثنا ابو جعفر النفيلي ثنا ابراهيم بن اسمعيل بن عبد الملك بن ابي محذورة قال سمعت جدي عبد الملك بن ابي محذورة يقول انه سمع اباه ابا محذورة يقول القى علي رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان حرفا حرفا الله اكبر الله اكبر الخ ولم يذكر ترجيعا فتعارضا فيتساقط ويبقى ما قدمنا من حديث ابن عمر وعبد الله بن زيد سالما عن المعارض ويعارضه مع رواية ابن عمر فيترجح عدم الترجيع لان حديث عبد الله بن زيد بن عبد ربه هو الاصل في الاذان وليس فيه ترجيع فينبغي معه الى ان يتحقق خلافه لكن خلافه متعارض فلا يرفع حكما تحقق ثبوته بلا معارض **قوله** لان بلالا قال الخ روى ابن ماجة عن سعيد بن المسيب عن بلال انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بصلاة الفجر فقيل هو نائم فقال الصلاة خير من النوم مرتين فاقرت في تاذين الفجر وابن المسيب لم يدرك بلالا فهو منقطع وهو حجة عندنا بعد عدالة الرواة وثقتهم على انه روي في حديث ابي محذورة انه صلى الله عليه وسلم قال اذا كان في صلاة الصبح قلت الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله رواه ابو داود والنسائي وعن انس قال من السنة اذا قال المؤذن في صلاة الفجر حي على الفلاح قال الصلاة خير من النوم مرتين رواه الدارقطني وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح لكن خصوص ما في الهداية في معجم الطبراني الكبير ثنا محمد بن علي الصائغ المكي ثنا يعقوب بن حميد ثنا عبد الله بن وهب عن يونس بن يزيد عن الزهري عن حفص بن عمر عن بلال انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم يؤذنه بالصبح فوجده راقدا فقال الصلاة خير من النوم مرتين فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما احسن هذا يا بلال اجعله في اذانك مطولة **قوله** هكذا فعل الملك الخ روى ابو داود عن ابن ابي ليلى عن معاذ قال احيلت الصلاة ثلثة احوال الحديث وفيه يعني ابن المهاجر الحديث وسمى صاحب الرؤيا فجاء عبد الله بن زيد رجل من الانصار الى ان قال فاستقبل القبلة يعني الملك قال الله اكبر الى اخر الاذان قال ثم امهل هنية ثم قام فقال مثلها الا انه قال زاد بعد ما قال حي على الفلاح قد قامت الصلاة وابن ابي ليلى لم يدرك معاذا وهو مع ذلك حجة عندنا وروى ابن ابي شيبة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى بسند قال في الامام ورجاله رجال الصحيح قال حدثنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان عبد الله بن زيد الانصاري جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله رأيت في المنام كان رجلا قام وعليه بردان اخضران فقام على حائط فاذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى ولابن ماجة قال يعني ابا محذورة علمني الاذان تسع عشرة كلمة الله اكبر الله اكبر الحديث وفيه الترجيع والاقامة سبع عشرة كلمة الله اكبر الله اكبر الخ وفيه تثنية التشهدين والحيعلتين وقد قامت الصلاة وللترمذي عنه الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة **قوله** ثم هو حجة على الشافعي الخ استدلوا بما في البخاري امر بلال ان يشفع الاذان وان يوتر الاقامة الا الاقامة وفي رواية متفق عليها لم يذكر الاستثناء فاخذ بها مالك والجواب ان ما روينا نص على العدد على حكاية ما للملك كلمات الاذان فيقطع الاحتمال لكنه خلاف امر ان يوتر الاقامة بعد كون الامر هو الشارع والاقامة اسم لمجموع الذكر فتعليق الايتار بنفسها لا يراد على ظاهره ونفي ان تقول الاقامة التي هي مجموع الذكر مرة لا مرتين فلزم كونه اما ايتار الفاظها كما ذهب اليه او ايتار صوتها بان يحدر فيها كما هو المتوارث فيجب الحمل على الثاني ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل كيف وقد قال الطحاوي تواترت الاثار عن بلال انه كان يثني الاقامة حتى مات وعن ابراهيم النخعي كانت الاقامة مثل الاذان حتى كان هؤلاء الملوك فجعلوها واحدة للسرعة اذا خرجوا يعني بني امية كما قال ابو الفرج ابن الجوزي كان الاذان والاقامة مثنى مثنى فلما قام بنو امية افردوا الاقامة وما ذكرنا من تواتر الحال في الاقامة لا يثبوت السنية لكن المقصود ذكر فيه حديث الترمذي عن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال لبلال اذا اذنت فترسل في اذانك واذا اقمت فاحدر واجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله والشارب من شربه والمعتصر اذا دخل لقضاء حاجته ولا تقوموا حتى تروني وقد ضعفه وروى البيهقي عن ابن عمر انه كان يرتل الاذان ويحدر الاقامة وذكر الدارقطني عن عمر من قوله **قوله** ويترسل في الاذان هو ان يفصل بين كل كلمتين من كلماته بسكتة والحدر ان لا يفصل ولو ترسل فيهما قيل يكره لمخالفته السنة وقيل ما ذكر في المتن يشير الى عدم الكراهة حيث قال وهذا بيان الاستحباب والحق هو الاول لان المتوارث الترسل فيكره تركه وفي فتاوى قاضي خان اذن ومكث ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذانا فصنع كالاذان يعرف ويستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة الحدر فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين **قوله** لانه خطاب للقوم فيواجههم به ويتبع لمن خلفه اعلام بذلك الالتفات مع ثبات القدمين فلا حاجة الى ارتكاب المكروه استدبار القبلة اللازم من مواجهتهم ثم قيل يلتفت يمنة للصلاة ويسرة للفلاح وقيل يمنة ويسرة لكل منهما واختار بعضهم الاول والثاني اوجه **قوله** ان كانت الصومعة متسعة لا ينبغي استطاعة تحويل الوجه الذي

يستطيع ظاهر اللفظ لكن المراد عدم استطاعة التبليغ مع التحويل لانه يصير في جوف فيضعف بلوغ الصوت خصوصا لمن خلفه فيستدير بحيث يخرج
رأسه ليتم الاعلام **قوله** بذلك امر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا روى ابو محمد بن حبان بالمثناة من تحت وهو المعروف بابي الشيخ في كتاب الاذان
له ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا ان يدخل اصبعيه في اذنيه وقال انه ارفع لصوتك وروى الترمذي في حديث ابي جحيفة رأيت بلالا
يؤذن واتتبع فاه ههنا وههنا واصبعاه في اذنيه وقال حسن صحيح **وقوله** وان لم يفعل فحسن اي الاذان حسن **قوله** لانها ليست بسنة
اصلية قال في العناية لعدم القادرية نظرا لما تقدم من الاحاديث الصحيحة مع لفظة الامر انتهى وفيه نظر اذ ما تقدم مع لفظ الامر مصروف عن
الوجوب لانه شرع كيفية لما هو سنة فيكون المراد السنية والاصل انه زائد عليه مصروف عنه التعليل في النص بكونه ارفع للصوت **قوله**
على حسب ما تعارفوه فيفيد عدم تعيين الحيعلة نحو الصلاة الصلاة او قامت قامت **قوله** واحدثوه اي المتأخرون في غير ذكر عن ابن عمر انه
سمع مؤذنا يثوب في غير الفجر وهو في المسجد فقال لصاحبه قم حتى نخرج من عند هذا المبتدع وعن علي رضي الله عنه انكاره **قوله** لما ذكرنا يعني
انه وقت نوم وغفلة وشرع في رواية الحسن بان يمكث بعد الاذان قدر عشرين آية ثم يثوب ثم يمكث كذلك ثم يقيم وقد قدمناه **قوله**
وابو يوسف جعلهم اخر ذكر وجه ابي يوسف لاعادة اختياره وكذا يظهر من كلام قاضي خان اختيار قول ابي يوسف **قوله** والمكان في مسلينا
مخالف يفيد كون المعهود اختلاف مكانهما وهو كذلك شرعا والاقامة في المسجد ولا بد واما الاذان فعلى المئذنة فان لم يكن ففي فناء المسجد وقالوا
لا يؤذن في المسجد **قوله** فيقع الفصل بسكتة في جامع قاضي خان والتمرتاشي السكتة الفاصلة عنده قدر ثلاث آيات قصار او آية طويلة
وعندهما قدر ثلاث خطوات او اربع **قوله** والفرق قد ذكرناه وهو كراهة التأخير اذا كانت تلك الركعتان مندوبا تشتغل وكراهة كان
سببها التأخير وهذا يشير الى ان تأخير المغرب قدر اداء الركعتين مكروه وقدمنا من القنية استثناء التأخير القليل فيجب حمله على ما هو اقل من قدرهما
اذا توسطتا ليتفق كلام الاصحاب **قوله** قال يعقوب هو اسم ابي يوسف وهذا لفظ محمد في الجامع الصغير **قوله** وان المستحب كون المؤذن
عالما بالسنة يفيد بالالتزام العادي طلب ان لا يكون صبيا وان كان عاقلا لكن لم استدل بقوله صلى الله عليه وسلم وليؤذن لكم خياركم يفيد
ان المراد ان المستحب كونه عالما عاملا لان العالم الفاسق ليس من الخيار ولانه استبعد ابن الجامل الفاسق على الحي المؤذن كما تشهد الاحاديث الصحيحة
وصرحوا بكراهة اذان الفاسق من غير تقييد بكونه عالما او غيره وروي مثله في الصبي العاقل ايضا لكن ظاهر الرواية في الصبي العاقل عدم الكراهة على
غير العاقل ثم في الفتح ويؤذن بالواو والذي في ابي داود عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم قراؤكم وفي اسناده
الحسين بن عيسى نسبه الى ابو زرعة وابو حاتم النكارة في حديثه ثم ذكر في كونه خيارا انه لا ياخذ اجرا انه لا يحل للمؤذن ولا للامام ولابي داود عن عثمان
بن ابي العاص قال قلت يا رسول الله اجعلني امام قومي قال انت امامهم واقتد باضعفهم واتخذ مؤذنا لا ياخذ على الاذان اجرا قالوا فان لم يشارطهم على شيء لكن
عرفوا حاجته فجمعوا له في وقت شيئا كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتي لا يحل له اخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للقوم ان يهدوا اليه وفي فتاوى قاضي خان
المؤذن اذا لم يكن عالما بدقائق الصلاة لا يستحق ثواب المؤذنين انتهى يعني اخذ الاجر اولى

ولنسق بعض ما روي في المؤذنين

روى الامام احمد عنه صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس ما في النداء لتضاربوا عليه بالسيوف وله باسناد صحيح يغفر
للمؤذن منتهى اذانه ويستغفر له كل رطب ويابس سمعه وروى البزار الا انه قال ويجيبه كل رطب ويابس وابو داود وابن خزيمة في صحيحه وعندهما
يشهد له والنسائي وله مثل اجر من صلى معه وللطبراني مثل هذا وله في الاوسط يد الرحمن فوق رأس المؤذن وانه ليغفر له مدى صوته اين بلغ
وله عنه ان المؤذنين والملبين يخرجون من قبورهم يؤذن المؤذن ويلبي الملبي ولمسلم المؤذنون اطول الناس اعناقا يوم القيامة وللامام احمد والترمذي
عن ابن عمر يرفعه ثلاثة على كثبان المسك اراه قال يوم القيامة زاد في رواية يغبطهم الاولون والاخرون عبد ادى حق الله وحق مواليه ورجل ام قوما
وهم به راضون ورجل ينادي بالصلوات الخمس في كل يوم وليلة ورواه الطبراني في الاوسط والصغير باسناد لا باس به ولفظه قال صلى الله عليه وسلم ثلاثة
لا يهولهم الفزع الاكبر ولا ينالهم الحساب هم على كثيب من مسك حتى يفرغ حساب الخلائق رجل قرأ القرآن ابتغاء وجه الله وام به قوما وهم به راضون
وداع يدعو الى الصلاة ابتغاء وجه الله وعبد احسن فيما بينه وبين ربه وفيما بينه وبين مواليه رواه في الكبير ولفظه عن ابن عمر قال لو لم اسمع من
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا مرة ومرة ومرة حتى عد سبع مرات لما حدثت به سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ثلاثة على كثبان المسك
يوم القيامة لا يهولهم الفزع الاكبر ولا يفزعون حين يفزع الناس رجل علم القرآن فقام به يطلب به وجه الله وما عنده ورجل ينادي في كل يوم وليلة
خمس صلوات يطلب وجه الله وما عنده ومملوك لم يمنعه رق الدنيا عن طاعة ربه وفي **الخلاصة** في اختيار ايضا ان لا يلحن الاذان لانه لا يحل
وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما وقيد الحلواني بالمؤذن فلا باس وكذا الحد في الحيعلتين فظهر من هذا ان التلحين هو اخراج
الحرف عما يجوز له في الاداء وهو صريح في كلام الامام احمد فانه سئل عنه في القراءة فمنعه فقيل له لو قال ما اسمك قال احمد قال ايعجبك ان يقال
لك يا حامد قال وان كان لم يحل في الاذان ففي القراءة اولى وحينئذ لا يحل سماعها ايضا ويكره التنحنح عند الاذان والاقامة لانه بدعة
وينبغي للمؤذن ان ينتظر الناس فان علم بضعيف مستعجل امهله ولا ينتظر رئيس المحلة ويقيم في مكانه فان مشى الى مكان الصلاة عند قوله قد قامت
الصلاة جاز اذا كان اماما وقيل مطلقا ويكره ان يؤذن قاعدا الا اذا اذن لنفسه لان المقصود مراعاة السنة لا الاعلام ويكره ايضا
راكبا في ظاهر الرواية الا للمسافر وفي غير الاقامة ولا يلزم الفصل بينهما بين الشروع وهو مكروه ولا يتكلم في اثناء الاذان فان تكلم
استأنفه وفي غيره موضع اذا سلم على المؤذن او عطس تحدا وسلم على مصل او قارئ او خطيب فعن ابي حنيفة لا يلزمهم الرد بل يرد

نفسه وعن محمد يرد بعد الفراغ وعن ابي يوسف لا بعده ولا في نفسه وصححوه واجمعوا ان المتغوط لا يلزمه الرد في الحال ولا بعد
لان السلام عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان بمئزر وعن ابي حنيفة يرد المصلي بعد الفراغ قال ابو جعفر ومثله اذا لم يعلم انه في الصلاة
وعلى هذا اذا سلم على المتغوط وفي فتاوى قاضي خان اذا سلم على القاضي والمدرس لا يجب عليه الرد لانه ... ومثله ذكر في سلام المكدي
هذا وان السامع للاذان يجيب فيقول مثل ما يقول الا في الحيعلتين فيحوقل وعند الصلاة خير من النوم صدقت وبررت اما الاجابة المؤذن
فظاهر الخلاصة والفتاوى وفي التحفة وجوبها وقول الحلواني الاجابة بالقدم فلو اجاب بلسانه ولم يمش لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد
فليس عليه ان يجيب باللسان فحاصله نفي وجوب الاجابة باللسان وبه صرح جماعة وانه مستحب قالوا وان قال لا ثواب له وان لم يقل
اما انه يأثم او يكره فلا ادري وفي التجنيس لا يكره الكلام عند الاذان بالاجماع اسند لا الا اختلاف اصحابنا في كراهيته عند اذان الخطبة يوم
الجمعة قال ابو حنيفة يكره لانه يلحق هذه الحالة بحالة الخطبة فكان هذا اتفاقا على انه لا يكره في غير هذه الحالة كذا ذكر شمس الائمة
السرخسي ثم ورد عليه انه يترك ظاهر الامر في قوله صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول الوجوب اذ لا تظهر قرينة
تصرفه بل ربما يظهر استنكار تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفي التحفة ينبغي ان لا يتكلم ولا يشتغل بشيء حال الاذان
والاقامة وفي النهاية تجب عليهم الاجابة لقوله صلى الله عليه وسلم اربع من الجفاء ومن جملتها ومن سمع الاذان والاقامة ولم يجب انتهى وهو غير
صريح في اجابة اللسان اذ يجوز كون المراد الاجابة بالاتيان الى الصلاة والا لكان جواب الاقامة واجبا ولم نعلم فيه عنهم الا انه مستحب والله
اعلم ولا يرد السلام ايضا وفي النقادي اذا كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للاول وسئل ظهير الدين عمن سمع
في وقت من جهات ماذا عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وهذا ليس مما نحن فيه اذ مقصود السائل اي مؤذن يجيب باللسان استحبابا او
وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت فاذا فرض انه سمعه من غير
مسجده تحقق في حقه السبب فيصير كتعدده في المسجد الواحد فان سمعهم معا اجاب معتبرا كون جوابه لمؤذن مسجده حتى لو سبق مؤذنه بعد ذلك
اسبق يعتد به دون غيره من المؤذنين ولو لم يعتبر هذا الاعتبار جاز وانما فيه مخالفة الاولى وفي العيون قارئ سمع النداء فالافضل
ان يمسك ويسمع او يستمع يعني في قراءته ان كان في المسجد وان كان في بيته فكذلك ان لم يكن اذان مسجده واما الحوقلة عند الحيعلة
فهو وان خالف ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم فقولوا مثل ما يقول لكنه ورد فيه حديث مفسر كذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذا قال المؤذن الله اكبر الله اكبر فقال احدكم الله اكبر الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله فقال اشهد ان لا اله الا الله
ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على الصلاة قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله
اكبر الله اكبر قال الله اكبر الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة رواه مسلم فحملوا ذلك العام على ما سوى هاتين الكلمتين
وهو مبني على ان عندنا المخصص الاول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض فيجري فيه حكم المعارضة او يقدم العام والحق الاول وانما هو غيرهم
العام في مواضع لاقتضاء حكم المعارضة ذلك في خصوص تلك وعلى قول من لم يشترط ذلك فلا يلزم التخصيص اذ لا يمكن الجمع بان يحقق معارضة العام
في بعض الافراد بان يوجب نفي الحكم المعلق بالعام منها فيحمل عنه وهنا لم يكن ومن عنه صلى الله عليه وسلم انه اجاب كذلك وقال عند الحيعلة
الحوقلة ثم هلل في الاخر من قلبه دخل الجنة يعني ان يجعل المجيب مطلقا ليكون مجيبا على الوجه المسنون وتعليل الحديث المذكور بان اعادة المدعو
دعاء الداعي يشبه الاستهزاء كما يفهم في الشاهد بخلاف ما سوى الحيعلتين فانه ذكر يثاب عليه من قاله لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب
بهما داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها فكيف وقد ورد في بعض الصور طلبهما صريحا في مسند ابي يعلى ثنا الحكم بن موسى ثنا الوليد بن مسلم
عن ابي عايذ بن سليم بن عامر عن ابي امامة عنه صلى الله عليه وسلم اذا نادى المنادي للصلاة فتحت ابواب السماء واستجيب الدعاء فمن نزل به كرب او
شدة فليتحين المنادي اذا كبر كبر واذا تشهد تشهد واذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلاة واذا قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح ثم يقول
اللهم رب هذه الدعوة الحق المستجاب لها دعوة الحق وكلمة التقوى احينا عليها وامتنا عليها وابعثنا عليها واجعلنا من خيار
اهلها محيانا ومماتنا ثم يسال الله عز وجل حاجته ورواه الطبراني في كتاب الدعاء قال حدثنا عبد الله بن احمد بن حنبل ثنا الحكم بن موسى فساقه ورواه
الحاكم من طريق الهيثم بن خارجة فذكر مثل حديث ابي يعلى وقال صحيح الاسناد لكن نظر فيه لضعف ابي عايذ عفير فقد يقال هو حسن ولو ضعف فمقام
يكفي فيه مثله هذا ويفيد ان عموم الاول معتبر وقد رأينا من مشايخ السلوك من كان يجمع بينهما فيدعو لنفسه ثم يتبرأ من الحول والقوة
ليعمل بالحديثين وفي حديث عمر اي ايماء التنصيص على ان لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بجملة وليتم هذا بالدعاء عقيب الاجابة
عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فانه من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرا
ثم سلوا الله لي الوسيلة فانها منزلة في الجنة لا تنبغي الا لعبد من عباد الله وارجو ان اكون انا هو فمن سال لي الوسيلة حلت له الشفاعة رواه
مسلم وغيره وعن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة ات محمدا
الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيامة رواه البخاري وغيره والبيهقي وزاد في اخره انك لا
تخلف الميعاد وعنه صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع المؤذن وانا اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله رضيت
بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا غفر الله له ذنوبه رواه مسلم والترمذي وعن ابن عمر رضي الله عنهما ان رجلا قال يا رسول الله

ان المؤذنين

المؤذنين يفضلوننا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قل كما يقولون فإذا انتهيت فسل تعطه رواه أحمد والنسائي وابن حبان في صحيحه
وروى الطبراني في الأوسط والإمام أحمد عنه صلى الله عليه وسلم من قال حين ينادي المنادي اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة النافعة
صل على محمد وارض عني رضى لا سخط بعده استجاب الله له دعوته وله في الكبير من سمع النداء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن
محمدا عبده ورسوله اللهم صل على محمد وبلغه درجة الوسيلة عندك واجعلنا في شفاعته يوم القيامة وجبت له الشفاعة والأحاديث في هذا
الباب كثيرة والقصد الحث على الخير رزقنا الله تقواه في جميع الأحوال **قوله** لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل عن أبي قتادة
في قصة التعريس ثم أذن بلال بالصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين ثم صلى الغداة فصنع كما يصنع كل يوم وفي أبي داود
أنه صلى الله عليه وسلم أمر بلالا بالأذان والإقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس من رواية أبي هريرة وعمرو بن أمية الضمري
وعمران بن حصين وذي مخمر الحبشي اليماني رضي الله عنهم وغيرهم وروى مالك في الموطأ عن ابن المسيب مرسلا وذكر فيه الأذان ومراسيل ابن
المسيب مقبولة عند الشافعي وما في مسلم في القصة وأمر بلالا فأقام الصلاة فصلى بهم الصبح لا ينافي أنه أذن فكيف وقد صح وروى أصحاب الإملاء
عن أبي يوسف بإسناده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغله الكفار قضاهن بأذان وإقامة يعني الأربع صلوات **قوله** وهو حجة على
الشافعي في اكتفائه بالإقامة في أحد قوليه وفي الآخر لا ولا ثم الأصل عنده أن يؤذن لكل فرض أداء أو قضاء إلا الظهر يوم الجمعة في المصر فإن
أداءها مكروه وروي ذلك عن علي والإمام تؤدي به الشبه أو تعقيبه على قضائهن لأن عائشة أمتهن بغير أذان ولا إقامة حين كانت جماعتهن
مشروعة وهذا يقتضي أن المنفردة أيضا كذلك لأن تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد أولى **قوله** وعن محمد في
غير رواية الأصول وجهه أنهما صلاتان اجتمعتا في وقت واحد فيؤذن ويقام للأولى ويقام للباقية كالظهر والعصر بعرفة وله ما روى أبو يوسف
بسنده وكذا من قدمنا معه أنه صلى الله عليه وسلم حين شغله الكفار يوم الأحزاب عن أربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء
قضاهن على الولاء وأمر بلالا أن يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولأنها صلاة مفروضة بعينها المخاطب بالإقامة بالجماعة فيهما كالجماعة بخلاف التي
بعرفة وحملا ما عرفه لو كانا على القياس بل لم يعارض النص فكيف وهما على خلاف القياس فإن الراوي يجوز ما كان قول محمد قولهم جميعا والمذكور في الكتاب
يحمل على الصلاة الواحدة فلا خلاف واستشكل بأن الصلاة الواحدة لا خلاف فيها **قوله** ووجه الفرق بين الأذان حيث يجب ويحذو على إحدى
الروايتين في المحدث وهو رواية عدم الكراهة **قوله** ويتوان للأذان شبها بالصلاة وجهة تعلق أجزائه بالوقت واشتراكهما في استقبال
القبلة بشرطها كذا قيل وهو يقتضي أن يعاد الأذان إذا لم يستقبل به كما يعاد إذا كان قبل الوقت وليس كذلك فالأولى أن يقال إنه مطلوب
فيهما وإن اختلفت كيفية الطلب **قوله** وفي الجامع الصغير ذكر لا شبهة له على ما تبين في القدوري من الإعادة لأن الكراهة ونفي المذكور فيه
لا تستلزم الإعادة كأذان القاعد والراكب في المصر يكره ولا إعادة وينبني عليه المختار من التفصيل في الإعادة **قوله** وكذلك المرأة الخ
إنه يكره أذان جماعة ويعاد أذان الصبي الذي لا يعقل والمرأة والجنب والسكران والمجنون والمعتوه لا يعتد والإعادة وعلى أذان هؤلاء
فلا يلتفت إليهم فيما ينتظر الناس الأذان المعتبر والحال أنه معتبر فيؤدي إلى تفويت الصلاة أو الشك في صحة المؤدى أو إيقاعها في وقت مكروه وهل
لا ينتقض في الجنب وغاية ما يكون أنه يكون فسقه وصرح بكراهة أذان الفاسق ولا يعاد فالإعادة فيه ليقع على وجه السنة وفي الخلاصة خمس
إذا حدث في الأذان والإقامة وجب الاستقبال إذا غشي على المؤذن في أحدهما أو مات أو سبقه حدث فذهب وتوضأ أو حصر فيه ولا ملقن أو خرس
يجب الاستقبال وفي فتاوى قاضي خان معناه فإن حمل الوجوب على ظاهره احتيج إلى الفرق بين نفس الأذان ما نسنه والاستقبال بعد الشروع فيه
وتحقق العجز عن إتمامه وقد نقل فيه إذا شرع ثم قطع تبادر إلى ظن السامعين أن قطعه للخطأ فينتظرون الأذان الحق وقد تفوت بذلك
الصلاة فوجب إزالة ما يفضي إليه ذلك بخلاف ما إذا لم يكن أذان أصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلاة بنفسه أو ينصبون
لهم مراقبا إلا أن هذا يقتضي وجوب الإعادة فيمن ذكرنا ثم إنما الأجنب ولو قال فيهم إن علم الناس حاله وجبت وإلا استحب ليقع فعل الأذان
معتبرا على وجه السنة لم يبعد عكسه في الخبر المذكور في الخلاصة وأذان العبد والأعمى والأعرابي وولد الزنا لا كراهة فيه وغيرهم أولى
منهم وإذا قدم بعض كلمات الأذان على بعض كتقديم أن محمدا رسول الله ثم شهادة أن لا إله إلا الله فعليه أن يقول أشهد أن محمدا رسول الله بعدها
قوله ولا يؤذن لصلاة قبل دخول وقتها ويكره ذلك ويعاد في الوقت وقال أبو يوسف والشافعي يجوز للفجر على ما في الكتاب وفي رواية عندهم **قوله**
جميع الليل وقت لأذان الصبح لهم قوله صلى الله عليه وسلم إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم
والفجر على الكل رواه أبو داود عن شداد مولى عياض بن عامر عن بلال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا
ومد يديه عرضا ولم يضعفه أبو داود وأعله البيهقي بأن شدادا لم يدرك بلالا فهو منقطع وابن القطان بأن شدادا مجهول لا يعرف بغير
رواية جعفر بن برقان عنه وروى البيهقي أنه صلى الله عليه وسلم قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الإمام رجال إسناده ثقات وروى
عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر أن بلالا أذن قبل الفجر فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى البيهقي عن ابن عمر أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال له ما حملك على ذلك قال استيقظت وأنا وسنان فظننت أن الفجر قد طلع فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن ينادي على نفسه ألا
إن العبد نام وروي عن عبد الرحمن بن إبراهيم قال كانوا إذا أذن المؤذن بليل قالوا له اتق الله وأعد أذانك وهذا يقتضي أن العادة
عدم إنكار الأذان قبل الوقت فثبت أن أذانه قبل الفجر وقع وأنه صلى الله عليه وسلم غضب عليه وأمره بالنداء على نفسه وإنها عن مثله

ينبغي حمل ما روي على اخذ الامر من امانته من جملة النداء عليه يعني انه لا يجتهد واعلى اذانه فانه يعطى مؤذن بلال تحريضا له على الاجر اسعد
مثله واما ان المراد الاذان للتسحير بناء على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله في الامام فلذا قال وكلوا واشربوا والتذكير الذي يسمى في هذا
الزمان التسبيح ليوقظ النائم ويرجع القائم كما قيل ان الصحابة كانوا حزبين حزبا يجتهدون في النصف الاول وحزبا في الاخير وكان الفاصل عندهم
اذان بلال يدل عليه ما روى عنه ابو الشيخ صلى الله عليه وسلم لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نائمكم ويرجع قائمكم وقد روى ابو الشيخ
عن وكيع عن سفيان عن ابي اسحق عن الاسود عن عائشة قالت ما كان المؤذن يؤذن حتى يطلع الفجر **قوله** لا بني ابي مليكة الصواب مالك بن الحويرث
وابن عم له وقد ذكر المصنف في الصرف على الصواب وما ذكره صاحب المبسوط وفخر الاسلام في الجامع والمحبوبي في الصحيح عن مالك بن الحويرث انه قال اتيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت الصلاة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما وفي رواية الترمذي
انا وابن عم لي فهي مفسرة للمراد بالصاحب واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما ثم افادتهما استحبابا واحد علم ان المنفرد يتيسر له ذلك ايضا
وقد ورد في خصوص المنفرد احاديث في ابي داود والنسائي يعجب ربك من راعي غنم في راس شظية يؤذن بالصلاة ويصلي فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدي
هذا يؤذن ويقيم للصلاة يخاف مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا كان الرجل بارض قي فحانت الصلاة فليتوضأ فان لم يجد ماء فليتيمم فان اقام صلى معه ملكان وان اذن واقام صلى خلفه من جنود الله ما لا
يرى طرفاه رواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف ان المقصود من الاذان لم ينحصر في الاعلام بل كان منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشر ذكر الله
ودينه في ارضه وتذكيرا لعباده من الجن والانس الذين لا يرى شخصهم في الفلوات من العباد **قوله** فان تركهما يكره لانه مخالفة للامر المذكور
في حديث مالك بن الحويرث ولان السفر لا يسقط الجماعة فلا يسقط لوازمها الشرعية اعني دعاءها فالترك للكل حينئذ ترك للجماعة صورة وتشبيها
ان كان منفردا وترك للمجموع لوازمها ان كانت جماعة من غير ضرورة وذلك مكروه بخلاف تاركهما في بيته في المصر حيث لا يكره لان اذان المحلة واقامتها
كاذانه واقامته لان المؤذن نائب اهل المصر كلهم كما يشير اليه اثر ابن مسعود حين صلى بعلقمة والاسود بغير اذان ولا اقامة حيث قال
اذان الحي يكفينا وممن رواه سبط ابن الجوزي **قوله** ولو اكتفى بالاقامة جاز لما ثبت في غير موضع سقوط الاذان دون الاقامة كما بعد
اولى الفوائت وما نحن فيه وثانية الصلاتين بعرفة صرح ظهير الدين في الحواشي بان الاقامة اكد من الاذان نقلا من المبسوط **قوله** وان تركهما
جاز من غير كراهة وذكر الفرق بينه وبين ترك المسافر لهما وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر في منزل واكتفوا باذان
الناس اجزاهم وقد اساءوا ففرق بين الفذ والجماعة في غير هذه الرواية **فرع** الامامة افضل من الاذان لمواظبته صلى الله عليه
وسلم وكذا الخلفاء الراشدون بعده وقول عمر لولا الخليفى لاذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده كان يمنع الامامة لا مع تركها
فيفيد ان الافضل كون الامام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان ابو حنيفة كما يعلم من اخباره والله سبحانه المسؤول في اتمام السؤال

باب شروط الصلاة التي تتقدمها

هذا لبيان الواقع وقيل لاخراج الشرط العقلي كالحياة والعلم
والجعلي كدخول الدار للطلاق وقيل لاخراج ما لا يتقدمها كالقعدة شرط الخروج وترتيب ما لم يشرع مكررا فانه شرط البقاء على الصحة وعلى
الثاني ان الشرط عقليا او غيره متقدم فلا يخرج قيد التقدم العقلي والجعلي للقطع بتقدم الحياة ودخول الدار على الاثر مثلا ووقوع الطلاق
لا يقال بل الجعلي سبب لوقوع المعلق اذ الشرط لا يؤثر الا في العكس والشرط ما يتوقف عليه من غير تأثير له فيه غير انه اطلق عليه شرط لغة لانا
نقول نمنعه بل السبب هو قوله انت طالق تأخر عمله الى وجود الشرط الجعلي فصدق انه توقف عليه ولا تأثير له فيه فتعين الاول ولان قوله التي
تتقدمها تقييد في شروط الصلاة لا لمطلق الشرط وليس للصلاة شرط جعلي فيبعد الاحتراز عن شرطها العقلي من الحياة ونحوها اذ الكتاب
موضوع لبيان الالهيات فلا يخطر غيرها وشرط الخروج والبقاء على الصحة ليسا شرطين للصلاة بل لامر آخر وهو الخروج والبقاء وانما يسوغ
ان يقال شرط الصلاة نوع من التجوز اطلاقا لاسم الكل على الجزء وعلى الوضع المجاور **قوله** على ما قدمناه في صدر الكتاب وباب
الانجاس **قوله** لقوله تعالى خذوا زينتكم نزلت في الطواف تحريما لطواف العريان والعبرة وان كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن
لا بد ان يثبت الحكم في السبب اولا لذاته لانه المقصود به قطعا ثم في غيره على ذلك الوجه وانما يثبت عندنا في الستر في الطواف الوجوب حتى لو
طاف عريانا اثم وحكم بسقوطه وفي الصلاة الافتراض حتى لا تصح دونه وما قيل لقيام الدليل بسقوط الافتراض في الطواف وهو الاجماع وهو في
الصلاة منتف مبني على اصل الافتراض فيهما فممنوع ثبوت الاجماع على ذلك ولو سلم لا يدفع السؤال وهو انه كيف يثبت والكتاب على وجه دونه
في غيره ثم يستلزم ان يراد به الحقيقي والمجازي معا لانه ان كان قطعي الدلالة فوجه الافتراض ليس غيره وان كان ظنيها فالوجوب ليس غير
وهما حقيقتان متباينتان لان عدم الاكفار بجحد مأخوذ في مفهوم الوجوب ونقيضه في مفهوم الفرض وانهما مفهومان واحد من مفهومه
وهو الطلب الجازم من كونه على هذا الوجه من النوع اولا والمشكل الان لا يعرف استعماله في فرديه من مفهومه في اطلاق واحد وقد يدفع
باختيار الثاني وكونه بحيث يكفر جاحده مقتضاه انه تواتر قوة ثبوته قطعا عن الله وقطعية دلالته على مفهومه لا من نفس مفهومه فتأمل يبدأ
يظهر لك عند ان نفس حقيقة الوجوب والفرض ليس الا مفهوم لفظ الامر بل جزؤه وهو الطلب الجازم والجزء الاخر اعني كونه بحيث يكفر
جاحده اولا اثر كيفية ثبوت ذلك الامر ودلالته وصح اضافته اليه الى الامر ان يقال يفيد الوجوب الافتراض اذ لا شك في استفادة ثبوت
الحقيقة معه وبسببه لا ان معناه الا بتمامها هذا ونظيره مثل حينئذ فالالزام الذي يتم هو الاول والله سبحانه اعلم وحاصله

لزوم افتراض الستر في الطواف بالآية وأنتم تنفونه والوجوب في الصلاة وأنتم تفرضونه والحق في جواب ذلك أن الآية الظنية الدلالة
في ستر العورة فتفيد الوجوب في الصلاة وبعض من أحاديثها قطعية الثبوت ومن حديث لا صلاة لحائض إلا بخمار قطعية الدلالة فيثبت
الفرض بالمجموع وفيه ما لا يخفى بعد تسليم قطعية الدلالة في الحديث والا فهو غير مفيد في نظر من هو لا وضوء لمن لم يسم ولا
صلاة لجار المسجد إلا في المسجد أنه ظني الدلالة ولا شك في ذلك لأن احتمال نفي الكمال قائم والأوجه الاستدلال بالإجماع على الافتراض في الصلاة كما
نقله غير واحد من أئمة النقل إلى أن حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي إسماعيل وهو لا يجوز بعد تقرر الإجماع والحديث عن عائشة رضي الله عنها
لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار رواه أبو داود والترمذي وحسنه والحاكم وصححه وابن خزيمة في صحيحه **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
عورة الرجل روى الدارقطني عن عطاء بن يسار عن أبي أيوب قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ما فوق الركبتين من العورة وما أسفل من
السرة من العورة وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما تحت السرة إلى الركبة من العورة رواه الدارقطني
من حديث طويل وفيه سوار بن داود لينه العقيلي لكن وثقه ابن معين وعن عقبة بن علقمة عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم الركبة من العورة وعقبة هذا هو أبو الجنوب اليشكري ضعفه أبو حاتم والدارقطني ومن شيء جاوز ركبته لم يعرف وعلى هذا سقط بحث
البحث المذكور أعني قوله وكلمة إلى لأن تمامه متوقف على كون حديث الركبة مما يحتج به وله طريقان معنوي بأن وهما أن الفخذ قد تدخل وقد
تخرج والموضع موضع الاحتياط فحكمنا بدخولها احتياطا الثاني أن الركبة ملتقى عظم الفخذ وغيرها فاجتمع الحلال والحرام ولا تميز وهذا أي التحقيق
وجه كون الموضع موضع الاحتياط **قوله** كلها في بعض النسخ كله وهما تأكيدان للبدن ولما أضيف إلى المؤنث جاز اكتسابه التأنيث
وهو على الوجه القياسي في ذلك أعني صحة حذف المضاف ونسبة الحكم إلى المضاف إليه فإنه يصح أن يقال المرأة عورة إلا كذا كما يصح بدن
المرأة عورة إلا كذا أو هي الظهيرية الصغيرة جدا ليست عورة حتى يباح النظر والمس **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة
أخرج الترمذي في الرضاع عن ابن مسعود رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان وقال حسن
صحيح غريب ولم يخرج فيه لفظ مستورة **قوله** تنصيص لما قوله وهو الأصح لا شك أن ثبوت العورة إن كان بقوله صلى الله عليه وسلم
المرأة عورة مع ثبوت مخرج بعضها وهو الابتلاء لا بد أن يقتضاه إخراج القدمين لتحقق الابتلاء وإن كان بقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الآية
فالقدم ليس موضع الزينة الظاهرة عادة وكذا قال الله تعالى ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن يعني قرع الخلخال فدل أنه
من الزينة الباطنة وقد روى أبو داود في مراسيله عنه صلى الله عليه وسلم أن الجارية إذا حاضت لم يصلح أن يرى منها إلا وجهها ويداها إلى المفصل
ثم هو تنصيص على ما ذكرنا وكذلك هو تنصيص على أن ظهر الكف عورة بناء على دفع ما قيل إن الكف يتناول ظاهره لكن الحق أن المتبادر عدم دخول
الظاهر وهو يا مل قول القائل الكف يتناول ظاهره أغناه عن توجيه الدفع إذا أضافه الظاهر لما سمي الكف يقتضي أنه ليس إطلاقه في محلها
قاضيا ظاهر الكف طبه ليسا عورتين تبعا للنص وفي ظاهر الرواية عورة وتنصيص أيضا على أن الذراع عورة وعن أبي يوسف ليس بعورة
وفي المبسوط في الذراع روايتان والأصح أنه عورة وفي الاختيار لو انكشف ذراعها جازت صلاتها لأنها من الزينة الظاهرة وهو السوار وتحتاج إلى
كشفه للخدمة وستره أفضل وصحح بعضهم أنه عورة في الصلاة لا خارجها واعلم أنه لا ملازمة بين كونه ليس عورة وجواز النظر إليه فحل
النظر منوط بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر إلى وجهها ووجه الأمرد إذا شك في الشهوة ولا عورة وفي كون المسترسل
من شعرها عورة روايتان وفي المحيط الأصح أنها عورة وإلا جاز النظر إلى صدغ الأجنبية وطرف ناصيتها وهو يؤدي إلى الفتنة وأنت علمت
أنه لا تلازم بينهما كما أريتك في المسألة **فرع** صرح في النوازل بأن نغمة المرأة عورة وبنى عليه أن تعلمها القرآن من المرأة أحب إلي لأن
نغمتها عورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يحسن أن يسمعها الرجل انتهى كلامه وعلى هذا لو قيل إذا
جهرت بالقراءة في الصلاة فسدت كان متجها ولذا منعها صلى الله عليه وسلم من التسبيح بالصوت لإعلام الإمام بسهوه إلى التصفيق
قوله يعيد الصلاة يعني إذا استمر زمانا كثيرا إلا إذا كان قليلا وقدر الكثير ما يؤدي فيه ركن والقليل دونه فلو انكشف فغطاها
في الحال لا تفسد فالحاصل أن الانكشاف الكثير في الزمن القليل لا يفسد والانكشاف القليل في الزمن الكثير أيضا لا يفسد ووجهه
أن القليل عفو لاعتباره عدما باستقراء قواعد الشرع بخلاف الكثير وقدر بالربع لأنه يحكي حكاية الكمال الدليل المذكور وهو أن من رأى
أحد جوانب وجه إنسان صح أن يخبر بأنه رأى وجهه وهو مدفوع قول أبي يوسف أن الكثير ما يقابله القليل حتى جاز صلاتها مع انكشاف أقل
النصف لأن ذلك إذا اعتبر بالنسبة والإضافة إلى مقابله وليس هذا الاعتبار لازما بل كما يجوز ذلك يجوز اعتباره في نفسه كما في قوله
تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وإذا صح الاعتباران كان الاحتياط في الثاني هنا وعلى اعتباره ثبتت الكثرة بالربع لما ذكرنا فتمنع الآية
قولهم كما في مسح الرأس والحلق في الإحرام يفيد أنه ما حكي فيه الربع حكاية الكل وهو موقوف على أن النص فيها يفيد تعميمها بالفعل واكتفي
بالربع لحكايته إياه وإلا لو كان المعتاد بالنص هو الربع ابتداء ثم أن يكون ذلك الربع طلب لحكايته حكاية الكمال لأن المطلوب
في باقي الأعضاء استتباعا ثم الظاهر في الرأس مثله لأن الملازمة ممنوعة أولا وكونه في باقي الأعضاء كذلك ممنوع ثانيا فإن قيل إذا اشترط الإحاطة
غير أنهم ولو حيث استتباعها ثم سوى في الكتاب بين المغلظة والخفيفة في اعتبار الربع وقال الكرخي تعتبر في المغلظة ما زاد على قدر الدرهم
وفي الخفيفة الربع اعتبارا بالنجاسة المغلظة والخفيفة وغلط بأنه تغليظ يؤدي إلى التخفيف إذ الإسقاط لأن من الغليظ ما ليس أكثر من الدرهم

فيؤدي إلى أن كشف جميعها أو أكثرها لا يمنع وقد يقال إنه قيل إن الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما فيجوز كونه اعتبر ذلك ولا يلزم ما ذكر
قوله هو الصحيح احترازا عما قيل إنه ما فوق الرأس قوله لمكان الحرج أي لا لأنه ليس من البدن أو ليس مما تناوله حكم البدن هو
قوله وهذا هو الصحيح لا ما قيل المجموع لأن نفعهما واحد وهو الإيلاد واختلف في الدبر هل هو مع الأليتين أو كل ألية عورة والدبر
ثالثها والصحيح الثاني والأصح أن الركبة تبع للفخذ لأنها ملتقى العظمين لا عضو مستقل وكعب المرأة ينبغي أن يكون كذلك كذا في الفتاوى
وثديها إن كانت ناهدا تبع لصدرها وإن كان منكسرا فأصل بنفسه وأذنها عورة بانفرادها ويجمع المتفرق من العورة وفي شرح الكنز
ينبغي أن يعتبر بالأجزاء ولا يمنع القليل ولو انكشف نصف ثمن الفخذ ونصف ثمن الأذن وذلك يبلغ ربع الأذن أو أكثر لا ربع جميع العورة
المنكشفة لا تبطل وما بين السرة والعانة عضو وفي بطن قدم المرأة التقدير بالربع وفي رواية الأصل وفي رواية الكرخي ليس
بعورة ولو صلى في قميص محلول الجيب وهو بحال يقع بصره على عورته في الركوع أو يقع عليها لا تكلف لا يصح فيها روى هشام عن محمد عن أبي
حنيفة وأبي يوسف عورته في حقه ليست بعورة فصح وإذا ستر القميص ما تحته فهو اكتساء ولا تجوز الصلاة في ثوب الحرير للرجال وتصح
ولو لم يجد غيره يصلي فيه لا عريانا بخلاف الأجد قوله لقول عمر رضي الله عنه روى البيهقي عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد حدثته قالت خرجت
امرأة مختمرة متجلببة فقال عمر من هذه فقيل له جارية لفلان رجل من بنيه فأرسل إلى حفصة فقال ما حملك أن تخمري هذه الأمة
وتشبهيها بالمحصنات حتى هممت أن أقع بها لا أحسبها إلا من المحصنات لا تشبهوا الإماء بالمحصنات قال البيهقي الآثار عن عمر بذلك وتجلببيها
صحيحة وأما نص ما في الكتاب فالله سبحانه أعلم به قوله ولأنها تخرج إلخ يعني أن المسقط لحكم العورة حتى يتعين بين السقوط الحرج
اللازم من إعطاء بدنها كله حكم العورة مع الحاجة إلى خروجها ومباشرتها الأعمال الموجبة للمسح لطلب المسقط الخارجي وهو ما سوى البطن والظهر
إلى الركبة لأن تلك المواضع لا تستلزم مشقة غير عادة لسقط منه بخلافه مثل المدبرة وأم الولد والمكاتبة كالأمة ولو أعتقت
وهي في الصلاة مكشوفة الرأس وجب سترها بعمل قليل قبل أداء ركن جازت لا بكثير أو بعد ركن قوله في حق جميع الرجال يعني غير
السيد قوله ما يزيل به وكذا ما يقللها يجب استعماله بخلاف ما إذا وجد ما يكفي بعض أعضاء الوضوء دون الكل حيث يباح التيمم
دون استعماله على ما تقدم قوله ترك العوض أي تعذر أن يصلي فيه وقد أمنا لو صلى فيه قائما لا يستقيم قال في الأسرار من طرف محمد أن
التطهير ساقط لعدم الماء فصار هذا الثوب طاهرا ولأن ربعه لو كان طاهرا لا يجوز إلا فيه فكذا هنا لأن النجاسة ثلاثة أرباعه أو أرباعه
في فساد الصلاة كنجاسة كله حالة الاختيار قلنا خطاب الستر للصلاة ساقط للنجاسة فصار العري كالستر وإذا كان الربع طاهرا
توجه الخطاب بعدمه وسقط بعدد النجس فرجحنا الوجوب احتياطا قال ولكن قول محمد أحسن وفيه نظر إذ عورض سقوط خطاب الستر
ونقول إن المعلوم إنما هو توجه خطاب الستر للصلاة بالطاهر حالة القدرة على المطهر وإذا لم يكن فالمعلوم حينئذ انتفاء خطاب
الستر للصلاة بالطاهر ولا يتعدى إلى إيجاب تحليه بالنجس حينئذ إلا بنقل خطاب بخصوصه وهو منتف فيبقى على النفي الأصلي إذ نفي
المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي وأما إذا كان الربع طاهرا فلأنه كالكل في كثير من الأحكام فأمكن الحكم بتعلق الخطاب بالستر به
قوله ويستويان في حق المقدار هذا إنما يتم في النجاسة الحقيقية على ما تقدم قوله هكذا فعله أصحاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم روي عن ابن عباس وابن عمر قالا العاري يصلي قاعدا بالإيماء وعن عطاء وعكرمة وقتادة مثله وعن أنس أن أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بإيماء قال سبط ابن الجوزي رواه الخلال وفي
المجتبى يصلي العراة وحدانا متباعدين فإن صلوا بجماعة يتوسطهم الإمام ولو تقدمهم جاز ويرسل كل واحد رجليه نحو القبلة ويضع
يديه بين فخذيه يومئ إيماء ولو أومأ قائما أو ركع وسجد قائما جاز هذا كله إذا لم يجد ما يستتر به من الحشيش والنبات والكلأ وعن
الحسن المروزي لو وجد طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي يفعل ولو وجد ما يستر بعض العورة وجب استعماله ويستر القبل
والدبر قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات حديث مشهور متفق على صحته وأما ألفاظه فإنما الأعمال بالنيات
وبالنية والأعمال بالنية والعمل بالنية كلها في الصحيح وإنما الأعمال بالنيات كما في الكتاب فقال النووي في كتابه بستان العارفين
ولم يحك نقلا عن الحافظ أبي موسى الأصفهاني أنه لا يصح إسناده وأقره ونظر بعضهم فيه إذ قد رواه كذلك ابن حبان في صحيحه
والحاكم في أربعينه ثم حكم بصحته قلت ومن رواية إمام المذهب في مسند أبي حنيفة رواه عن يحيى بن سعيد عن محمد بن إبراهيم عن
علقمة بن وقاص الليثي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الأعمال بالنيات الحديث ورواه ابن الجارود
في المنتقى إن الأعمال بالنية وإن لكل امرئ ما نوى قوله والمتقدم إلخ في الخلاصة لو نوى قبل الشروع عن محمد رحمه الله لو نوى او لكل امرئ ما نوى
عند الوضوء أنه يصلي الظهر أو العصر مع الإمام ولم يشتغل بعد النية بما ليس من جنس الصلاة إلا أنه لما انتهى إلى مكان الصلاة لم تحضره
النية جازت صلاته بتلك النية وهكذا روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف وعبارة المص في التجنيس إذا توضأ في منزله ليصلي الظهر ثم حضر
المسجد وافتتح الصلاة بتلك النية فإن لم يشتغل بعمل آخر يكفيه ذلك هكذا قال محمد رحمه الله في الرقيات لأن النية المتقدمة يبقيها
إلى وقت الشروع حكما في الصوم إذا لم يبدلها بغيرها انتهى وعن محمد بن سلمة إن كان عند الشروع بحيث لو سئل أي صلاة تصلي يجيب على
البديهة من غير تفكر فهي نية تامة ولو احتاج إلى التأمل لا يجوز قلت وقد شرطوا عدم ما ليس من جنس الصلاة لصحة تلك

النية

النية مع تصريحهم بانه يصح مع العلم بانه يتخلل بينهما وبين الشروع المشي الى مقام الصلاة وهو ليس من جنسها فلا بد من
كون المراد بما ليس من جنسها ما يدل على الاعراض كما لو اشتغل بكلام او اكل او نقول عُدّ المشي اليها من افعالها غير قاطع
للنية وفيه اجمع اصحابنا رحمهم الله ان الافضل ان تكون مقارنة للشروع ولا يكون شارعا بمتاخرة وعن الكرخي يجوز واختلفوا انه على
قوله قيل الى التعوذ وقيل الى الركوع وقيل الى الرفع **قوله** والشرط ان يعلم قيل الشيء العلوية وكذا لو نوى الكفر غدا
كفر في الحال ولو علم الكفر لا يكفر بل هو قصد الفعل وانت علمت ان المصنف فسرها بالارادة وانما اراد الشرط في اعتبارها فلعله اي حلاله
هي اي التمييز فحاصل كلامه ان النية الارادة للفعل وشرطها التعيين في الفرائض **قوله** وحسن ذلك الخ قال بعض الحفاظ لم يثبت
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح اصلي كذا ولا عن احد من الصحابة والتابعين بل المنقول
انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر فهذه بدعة انتهى وقد يفهم من قول المصنف لاجتماع عزيمته انه لا يحسن لغير هذا القصد
وهذا لان الانسان قد يغلب عليه تفرق خاطره فاذا ذكر بلسانه كان عونا على جمعه ثم رأيته في التجنيس قال والنية بالقلب لانه عمله والتكلم
لا معتبر به ومن اختاره اختاره لتجتمع عزيمته **قوله** في الصحيح احترازا عن قول جماعة انه لا يكفيه لاداء السنة لان السنة وصف زائد على
اصل الصلاة كوصف الفريضة فلا يحصل بمطلق نية الصلاة والمحققون على عدم اشتراطها وتحقيق الوجه فيه ان معنى السنة كونها النافلة
مواظبا عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة المعينة او قبلها فاذا اوقع المصلي النافلة في ذلك المحل صدق عليه انه فعل الفعل المسمى
بالحاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل على الوجه الذي فعله صلى الله عليه وسلم وهو انما كان يفعل على ما سمعت فانه صلى الله عليه وسلم
لم يكن ينوي السنة بل الصلاة لله تعالى فعلم ان وصف السنة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية منا لذلك المنقول عنه لا انه وصف يتوقف حصوله
على نيته وقد حصلت مسالة في كتابه بعض مشايخ حلب ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة ينوي بها اخر ظهر ادركته وقته ولم اوده بعد في
موضع لشك في صحة الجمعة اذا ظهر صحة الجمعة تنوب عن سنة الجمعة وانكره الاخر واستفتى بعض مشايخ مصر رحمه الله فتى بعدم الاجزاء ونقلت
هذه الفتوى تتفرع على اشتراط تعيين السنة في النية وما قاله الحلبي بناء على التحقيق فانه اذا نوى اخر ظهر فقد نوى اصل الصلاة بوصف فاذا
انتفى الوصف في الواقع وقلنا على المختار من المذهب ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان اصل الصلاة بقي نية اصل الصلاة وبها تتأدى السنة
ثم راجعت المفتي المصري وذكرت له هذا فرجع دون توقف هذا الاثر الجائز فاما الاحتياط فان ينوي في السنة الصلاة متابعة للنبي صلى الله عليه
وسلم ولا يخفى تقييد وقوعها عن السنة اذا صحت الجمعة اما اذا لم يكن عليه ظهر فائت **قوله** كالظهر مثلا اي اذا قرنه باليوم وان خرج
الوقت لان غايته انه قضاء بنية الاداء لو فات ولم يكن خرج الوقت فان خرج ونسيه لا يجزئه في الصحيح وفرض الوقت كظهر الوقت الا
في الجمعة فانه بدل فرض الوقت لا نفسه الا ان يكون اعتقاده انها فرض الوقت فان نوى الظهر لا غير اختلف فيه قيل لا يجزئه لاحتمال دفائت
عليه وفي فتاوى العتابي الاصح انه يجزئه وعلم مما ذكر ان من فاتته الظهر والعصر في وقت العصر مثلا لا يصير شارعا في واحدة منهما وفي المنتقى ينوي الظهر حم
ان كان في الوقت سعة يصير شارعا في الظهر وفي الخلاصة فان نوى مكتوبتين فهي للتي كانت للاولى منهما انتهى ولو جمع بين فرض ونفل يصير شارعا
في الفرض عند ابي يوسف وابطلها محمد وهذا لا يقتضي عدم اشتراط قطع النية لصحة المنوي بل ذي امثل لقطعها على الصلاتين جميعا خلاف ما لو
ادرك الامام قاعدا ولا يعلم اي القعدتين نوى في اقتدائه انه ان كانت الاولى اقتديت به او الاخيرة فلا لانه لا يصح الاقتداء اصلا لان النية
مترددة فيها وكذا لو نوى ان كانت الاولى اقتديت به وان كانت الثانية نفي التطوع لا يصح اقتداؤه به في الفريضة ولو نوى ان كان في الفريضة
اقتديت به او في التراويح او سنة كذا اقتديت به صح اقتداؤه في التراويح لانه لا تردد في نية اصل الصلاة وهو كاف للسنة كما سنذكر بخلاف
ما اذا نوى ان كان في العشاء اقتديت به او في التراويح فلا لا يصح اقتداؤه في واحدة منهما وعلم ايضا انه لو لم يعرف افتراض الخمس الا انه يصليها
في اوقاتها لا يجوز وكذا لو اعتقد منها فرضا ونفلا ولا يميز ولو نوى الفرض فيها فان نوى الفرض في الكل جاز ولو ظن الكل فرضا جاز وان لم يظن فكل
صلاة صلاها مع الامام جاز ان نوى صلاة الامام ولا يحتاج الى التعيين في الاداء كذلك في القضاء حتى لو كثرت الفوائت يحتاج الى ظهر يوم كذا
او اول ظهر او اخر ظهر عليه وكذا في الباقي لان ما يلي ذلك المقضي يصير اولا في نية الاول واخرا في نية الاخير ولو لم يعين جاز بخلاف ما لو كان عليه
قضاء يومين من رمضان فقضى يوما ولم يعين جاز والاولى ان يعين اول يوم او ثاني يوم لان سبب الصلاة متعدد وبه يتعدد المسبب فلا بد من
التعيين بخلاف الصوم لان سببه الشهر وكذا لو كانا من رمضانين وجب التعيين كذا في فتاوى قاضي خان ثم ذكر في كتاب الصوم وحكى فيه
اختلاف المشايخ وصحح انه يجزيه مع عدم التعيين اذا كانا من رمضانين وتكلفه الاصحاب ان كل يوم سبب لوجوب صومه واذا لم يكتف للكل بنية
واحدة فصارا كيومين كالظهرين لكنا سنبين ما يرفع هذا الاشكال والتعيين لو فاتته عصر فصلى اربعا عليه وهو يرى ان عليه الظهر
لم يجز كما لو صلاها قضاء وقد جهله ولذا قال ابو حنيفة فيمن فاتته صلاة واشتبهت عليه انه يصلي الخمس ليتيقن ولو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي
فظنه تطوعا فاتمه على انه تطوع فهو فرض مسقط لان النية المعتبرة انما يشترط قرانها بالجزء الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فاتمها على
ظن المكتوبة فهي تطوع بخلاف ما لو كبر حين شكه ينوي التطوع في الاولى او المكتوبة في الثاني حيث يصير خارجا الى ما نوى ثانيا لقرانها بالنية التكبير
وسيأتي بقية هذه ولا يشترط نية استقبال القبلة وان معا وابن ابرهيم الصحيح انه لا يجزيه الا ان ينوي به جهة الكعبة فان نوى المحراب لا يجوز
لان من يشترط نية الكعبة ينوي الفرضة ولا بد **قوله** ومتابعة الامام فان نوى صلاة الامام لا يجزيه وقيل اذا انتظر تكبير الامام ثم كبر

بعده كان معتديا وقال شيخ الاسلام واذا اراد التسهيل على نفسه يقول شرعت في صلاة الامام وقال ظهير الدين ينبغي ان يزيد على هذا قوله
واقتديت به والافضل ان ينوي الاقتداء عند افتتاح الامام فان نوى حين وقف عالما بانه لم يشرع جاز وان نوى ذلك على ظن انه شرع ولم
يشرع اختلفوا فيه قيل لا يجوز واذا صحت النية لا يقع الخروج عما شرع فيه بتكبيرة نية الاستقبال الا في المسبوق فانه الى القاضي وسيأتي
باقي فروعها من بعد ان شاء الله تعالى وفي الظهيرية ينبغي ان لا يعين الامام عند كثرة الجماعة يعني كيلا يظهر كونه غير المعين فلا يجوز فينبغي ان
ينوي القائم في المحراب كائنا من كان ولو خطر بباله انه زيد او عمرو جاز اقتداؤه ولو نوى الامام بالقائم وهو يرى انه زيد وهو عمرو صح اقتداؤه
لان العبرة لما نوى لا لما يرى وهو نوى الاقتداء بالامام بخلاف ما لو نوى الاقتداء بزيد فاذا هو عمرو لا يجوز لان العبرة لما نوى ومثله في الصوم ولو نوى
قضاء يوم الخميس واذا عليه غيره لا يجوز ولو نوى قضاء ما عليه من الصوم وهو يظنه يوم الخميس وهو غيره جاز ولو كان يرى شخصه فنوى الاقتداء
بالامام القائم في المحراب الذي هو زيد فاذا هو غيره جاز ايضا ومثل ما ذكرنا في الخطا في تعيين الميت فعند الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام
قوله لانه يلزمه فساد الصلاة من جهته فلهذا احتيج الى نية امامة النساء لصحة اقتدائهن على ما سيأتيك **قوله** ففرضه اصابة عينها
حتى لو صلى في مسكن في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقباله على شطر الكعبة بخلاف الافاقي كذا في الكافي وفي الدراية من كان
بينه وبين الكعبة حائل الاصح انه كالغائب ولو كان الحائل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد والاولى ان يصعده ليصل الى اليقين وفي النظم
الكعبة قبلة من بالمسجد والمسجد قبلة من بمكة ومكة قبلة من بالحرم والحرم قبلة العالم قال المص في التجنيس هذا يشير الى ان من كان بمعاينة قبله م
الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط اصابة جهتها وهو المختار انتهى وعندي في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال
لان المصير الى الدليل الظني وترك القاطع مع امكانه لا يجوز وما اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى ظني لامكان
ظني اقوى منه فكيف يترك مع امكانه للظن **قوله** اصابة جهتها في الدراية عن شيخه ما حاصله ان استقبال الجهة ان يبقى شيء من سطح الوجه
مسامتا للكعبة او لهوائها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك
بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض خط من تلقاء وجه المستقبل للكعبة على التحقيق في بعض البلاد
وخط آخر يقطعه على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل او شماله لا تزول تلك المقابلة والتوجه بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك
الخط بفراسخ كثيرة ولذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وثلاث على سمت واحد فجعلوا قبلة بخارى وسمرقند ونسف وترمذ وبلخ ومرو وسرخس
موضع الغروب اذا كانت الشمس في آخر الميزان واول العقرب كما اقتضته الدلائل الموضوعة لمعرفة القبلة ولم يخرجوا الكل عن سمت لبقاء المقابلة
والتوجه في ذلك القدر ونحوه من المسافة وفي الفتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب **قوله** لقوله تعالى فولوا الى آخره
اي شطره الاعتراض بان لزوم الاكفار بترك التوجه عمدا على قول ابي حنيفة فللزوم الاستهزاء والاستخفاف اذ ليس حكم الفرض لزوم
الكفر بل محل وكذا الصلاة بغير طهارة وكذا في الثوب النجس واضاف القاضي ابو علي السغدي ترك الطهارة لان الاخرين للجواز فيهما
حالة العذر وبغير طهارة لا يجوز بحال وبهذا اخذ الصدر الشهيد واذا حول وجهه لا تفسد صلاته وتفسد بصدره قيل هذا اليق بقول
اما عندهما فلا توجيهها على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة
على ظن الاتمام فتبين عدمه بنى ما دام في المسجد عنده خلافا لهما ولقائل ان يفرق بينهما بعذره هناك وتمرده هنا ولا يفرق في المسائل
السابقة اذ لا اثر لعدم الجواز في شيء من الاحوال الموجب للاكفار وهو الاستهزاء ثم وهو ثابت في الكل **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول
الجرجاني ان العين فرض الغائب ايضا لانه المأمور به ولا فصل في النص وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط نية عينها فعنده يشترط وعند غيره لا
قوله ومن كان خائفا من سبع او عدو او كان في البحر على خشبة يخاف الغرق ان توجه او مريضا لا يقدر على التوجه وليس بحضرته من
يوجهه يصلي الى اي جهة قدر ولو كان على الدابة يخاف النزول للطين والردغة يستقبل قال في الظهيرية وعندي هذا اذا كانت واقفة فان
كانت سائرة يصلي حيث شاء ولقائل ان يفصل بين كونه لو وقفها للصلاة خاف الانقطاع عن الرفقة او لا يخاف فلا يجوز في الثاني الا ان
يوقفها ويستقبل كما عن ابي يوسف في التيمم ان كان بحيث لو مضى الى الماء يذهب القافلة وتنقطع جاز والا ذهب الى الماء واستحسنوها
قوله وليس بحضرته الخ لانه لو كان بحضرته من اهل المكان من يسأله لا يجوز التحري وكذا لا يجوز مع المحاريب فلو لم يكن من اهل المكان
ولا عالما بالقبلة او كان المسجد لا محراب له او سأله فلم يخبره تحرى وفي قوله وليس بحضرته اشارة الى انه ليس عليه طلب من يسأله عند
الاشتباه كذا والاوجه انه اذا علم ان للمسجد قوما من اهله مقيمين غير انهم ليسوا حاضرين فيه وقت دخوله وهم حوله في القرية وجب
طلبهم ليسألهم قبل التحري لان التحري معلق بالعجز عن تعرف القبلة بغيره على محمد رحمه الله قلنا فالداخل في المسجد الذي لا محراب له
وقبلته مشكلة وفيه قوم من اهله تحرى القبلة وصلى ثم علم انه اخطأ فعليه ان يعيد لانه كان يقدر ان يسأل القبلة فيفعلها ويصلي
بغير تحر وانما يجوز التحري اذا عجز عن تعلمه بذلك **قوله** اجتهد حكم المسألة فلو صلى من اشتبهت عليه القبلة بلا تحر فعليه الاعادة
الا ان علم بعد الفراغ انه اصاب لانه ما افترض لعينه يشترط حصوله لا غير كالسعي وان علم في الصلاة انه اصاب يستقبل وعند ابي يوسف
يبني لما ذكرنا ولانه لو استقبل استقبل لهذه الجهة فلا فائدة قلنا حالته قويت بالعلم وبناء القوي على الضعيف لا يجوز فصار كالامي اذا
تعلم سورة والمومي اذا قدر على الاركان فيها تفسد وبعدها تصح اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري لا يجزئه وان اصاب مطلقا خلافا

لابي يوسف

لأبي يوسف وهي مشكلة على قولهما لأن تعليلهما في هذه وهو أن القبلة في حقه جهة التحري وقد تركها يقتضي الفساد مطلقا
في صورة ترك التحري لأن ترك جهة التحري يصدق مع ترك التحري وتعليله في ذلك بأن ما افترض لغيره يشترط حصوله لا غير يقتضي
الصحة في هذه وعلى هذه لو صلى في ثوب وعنده أنه نجس ثم ظهر أنه طاهر أو صلى وعنده أنه محدث فظهر أنه متوضئ أو صلى الفرض وعنده
أن الوقت لم يدخل فظهر أنه قد دخل لا يجزئه لأنه لما حكم بفساد صلاته بناء على دليل شرعي وهو تحريه فلا ينقلب جائزا إذا ظهر خلافه
وهذا التعليل يجري في مسألة العدول عن جهة التحري إذا ظهر صوابه وبه يندفع الإشكال الذي أوردناه لأن دليل الشرع على الفساد هو
التحري أو اعتقاد الفساد عند التحري فإذا حكم بالفساد دليل شرعي لم يرد له مسقط في صورة ترك التحري وكان ثبوت الفساد قبل ظهور
الصواب فيها هو مجرد اعتقاده الفساد وهو أدنى من اعتقاده الذي هو ثابت بدليله لم يكن عن تحر والله أعلم وفي فتاوى العتابي تحرى فلم يقع
تحريه على شيء قيل يؤخر وقيل يصلي إلى أربع جهات وقيل يخير وهذا كله إذا اشتبه فإن صلى في الصحراء إلى جهة من غير شك ولا تحر إن تبين أنه
أخطأ أو كان أكبر رأيه أو لم يظهر من حاله شيء حتى ذهب عن الموضع فصلاته جائزة وإن تبين أنه أخطأ أو كان أكبر رأيه فعليه الإعادة **قوله**
والاستخبار فوق التحري فيترك به التحري فإن لم يخبره المستخبر حين سأله فصلى بالتحري ثم أخبره لا يعيد ولو كان مخطئا وبناء على هذا ذكر في
التجنيس تحرى فأخطأ ثم دخل في الصلاة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه إلى القبلة ثم دخل رجل في صلاته وقد علم حالته الأولى لا تجوز صلاة
الداخل لعلمه أن الإمام كان على الخطأ في أول الصلاة انتهى ولو كان شرع الكل بالتحري وفيهم مسبوق ولاحق فلما فرغ الإمام قاما إلى القضاء
فظهر لهما خلاف ما كانوا رأوا أمكن المسبوق إصلاح صلاته هنا بأن يتحول إلى القبلة دون اللاحق كذا في مجموع النوازل والحديث الذي
أشار إليه أولا هو ما عن عامر بن ربيعة كنا في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة فصلى كل رجل منا حياله
فلما أصبحنا ذكرناه للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت فأينما تولوا فثم وجه الله ضعفه الترمذي وأخرجه عن جابر كنا في مسير فأصابنا غيم فتحيرنا في
القبلة فصلى كل رجل منا على حدة وجعل أحدنا يخط بين يديه فلما أصبحنا نظرنا فإذا نحن صلينا لغير القبلة فقال النبي صلى الله عليه وسلم قد أجزأت صلاتكم
ضعفه الدارقطني وغيره والحديث الآخر هو عن ابن عمر بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آت فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد أنزل عليه قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة متفق عليه ورواه مسلم
وقال فيه فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وقد صلوا ركعة فنادى ألا إن القبلة قد حولت فمالوا كما هم نحو الكعبة **قوله** وقال
الشافعي إلخ لا يخفى أن تيقن الخطأ في توجهه إلى الجهة اليمنة واليسرة تجعله المراد يوجب الإعادة في الصور كلها نعم في الاستدبار بتمام
التعذر عن الاستقبال والوجه الذي يظهر هو أن ترك الجهة استدبارا أو غيره يقتضي النظر أن يقول بشموله لعدم هذا وقد قاس على ظهور
نجاسة ثوب صلى فيه وما هو مثله حيث تجب الإعادة اتفاقا والجواب الفرق بإمكان الوقوف على الصواب بالاستقصاء نظرا إلى إيجاب
الدليل وهو فيها من الإحساس وإمكان الاستقصاء فيه أما هنا فالدليل هو رؤية النجم متعذر فلا تتصور الإصابة عن الدليل فلم
يتجه بوجه من الوجوه نسبته إلى تقصير بخلاف صورة قيام الدليل وأيضا ... قبلة التحول شرعا من الشام إلى الكعبة عينها ثم جهتها
ثم إلى جهة التحري عند الاشتباه ولا إعادة بخلاف النجاسة والطهارة فإنه لم يرد فيهما التحول شرعا والله سبحانه الموفق

باب صفة الصلاة

شرع في المقصود بعد الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف في اللغة واحد
وفي عرف المتكلمين بخلافه والتحرير أن الوصف لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا ينكر أنه يطلق الوصف ويراد
به الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة إذ لا شك أن الوصف مصدر وصفه إذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلاة الأوصاف
النفسية لها وهي الأجزاء العقلية الصادقة على الخارجية التي هي أجزاء الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود **قوله**
فرائض الصلاة ستة لا تخلو عن شيء لأنه إن اعتبر آحاد الفرائض فريضة لم تجر الثاني على عدده وإن اعتبر فرضا لم يكن ذلك جمعه لأن فعائل إنما
يطرد في كل رباعي ثالثه مدة مؤنث كسحابة وصحيفة وحلوبة أو بالمعنى كشمال وعجوز وسعيد علم امرأة وأما جعل فريضة على ولم
الفرض إدخال التاء كما في قول الشاعر ولا أرض أبقل إبقالها بتأويل المكان فهو تصرف ليس لنا أن نفعله بل إنما لنا أن نورد الوارد
عنهم مخالفا لعاداتهم ولذا لم نورد إلا في لسان هذا البيت لا أمثالا للشاذ وغيره ثم عللوا الواقع بما ذكروا إلا أنه أعطاه ضابط
صحة استعماله لمثله لمن شاء **قوله** وربك فكبر وكذا قوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا أمر ومقتضاه الافتراض ولم يفترض
خارج الصلاة فوجب أن يراد الافتراض الواقع في الصلاة إعمالا للنصوص في حقيقتها حيث أمكن والحديث المذكور مفتاح الصلاة الطهور
وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم رواه أبو داود وحسنه النووي في أحكامه والإسناد فيه مجازي لأن التحريم ليس نفس التكبير بل به تثبت
أو يجعل مجازا لغويا تسمية للفظ التحريم تحريما به أي ما يثبت به تحريم الصلاة والتكبير مثله في تحليلها والمستفاد من هذه وجوب المذكور في
الصلاة وهو لا ينفي إجمال الصلاة إذ الحاصل حينئذ أن الصلاة فعل يشتمل على هذه من غير كيفية ترتيبها في الأداء وسائر الصلاة من فعل أربع
أمور أخر ووقع البيان في ذلك كله بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الأخيرة والمواظبة من غير ترك مرة دليل
الوجوب فإذا وقعت بيانا للفرض أعني الصلاة المجمل كان متعلقها فرضا ضرورة ولو لم يقم الدليل في غيره من الأفعال على سنيته لكان فرضا
ولو لم يقل بتقييد مطلق الكتاب بخبر الفاتحة والطمأنينة وهو نسخ للقاطع بالظني لكان بأمر صحيح ولولا أنه صلى الله عليه وسلم لم يعد

إلى القعدة الأولى لما تركها ساهيا ثم علم لكان تفرضها فقد علمت أن بعض الصلاة عرف بتلك النصوص لا إجمالها وأنه لا ينفي الإجماع
في الصلاة من وجه آخر لا تعلق بالأفعال نفسها لا يكون بيانا فإن كان ناسخا للإطلاق وهو قطعي نسخ للعلم بأنه صلى الله عليه وسلم قاله
وهو أدى المراد وإن لم يكن قطعيا لم يصلح لذلك والإلزام تقديم الظني عند معارضة القطعي وهو لا يجوز في قضية العقل فما ذكرنا
كان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لأنه بيانها كذلك وقد علمت تفاصيل هذا الأصل **قوله** علق التمام
بالفعل إلخ بيانه أن المراد لا أنه معنى اللفظ يعني أنه لما قام الدليل على أنه لابد من القعدة كان المراد إذا قلت هذا أو فعلت هذا وقد فعلته
هذا وأنت قائلا أو غير قائل تمت فلم تتم هذا سندا ومتنا كان الاستدلال به على فرضية القعدة عينا موقوفا على ثبوت فرضيتها بما يستقل
بذلك بحيث لا يكون حديث ابن مسعود جزء المثبت فلم يتعلق به إثباتها أصلا كما أشرنا إليه من إثباته بقيد الحمل فكيف ولم يتم فإنا لا ندري
أبي داود إذا قلت هذا أو قضيت هذا فقد قضيت صلاتك إن شئت أن تقوم فقم وإن شئت أن تقعد فاقعد وهو تعليقها بها فإذا الفصل
لم يتبين كان فرضين ثم هو لفظ أو فعلت هذا في رواية الدارقطني فلو لم يتبين أنها مدرجة من كلام ابن مسعود لوجب حمل أو على معنى الواو ليوافق المرفوع
وهو أكثر من العكس في الطرق فكيف وقد تبين الإدراج شبابة بن سوار في روايته عن زهير بن معاوية وفصل كلام ابن مسعود من كلام النبي صلى الله عليه وسلم
ورواه عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان عن الحسن بن الحر مفصلا مبينا قال النووي اتفق الحفاظ على أنها مدرجة والحق أن غاية الإدراج هنا أن يصير
موقوفا والموقوف في مثله له حكم الرفع ثم اختلف مشايخنا في قدر الفرض من القعدة قيل قدر ما يأتي فيها بالشهادتين والأصح أنه قدر قراءة التشهد إلى
عبده ورسوله للعلم بأن شرعيتها لقراءته وأقل ما ينصرف إليه اسم التشهد عند الإطلاق وعلى هذا أيضا إشكال وهو أن كون ما شرع لغيره بمعنى أن المقصود
من شرعيته غيره يكون آكد من ذلك الغير لا يعهد بل وخلاف المعقول فإذا كان شرعية القعدة للذكر والسلام كانت دونهما فالأولى أن يعين
سبب شرعيتها الخروج هذا إنما يعد من العوارض لماهيتها والانتقال من ركن إلى ركن قيل لأن النص الوارد للصلاة يوجب ذلك إذ لا وجود للصلاة إلا
أتمامها وذلك يستدعي الأمرين واعلم أن القعدة فرض غير ركن لعدم توقف الماهية عليها شرعا لأن من حلف لا يصلي يحنث بالرفع من السجود دون
توقف على القعدة فعلم أنها شرعت للخروج وهذا لأن الصلاة أفعال وضعت للتعظيم وليس القعود كذلك بخلاف ما سواها ثم الركن ينقسم إلى أصلي
وزائد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة وهو القراءة تسقط حال الاقتداء عن المدرك في الركوع مثلا خلافا لغيره لا يسقط إلا
لضرورة **قوله** فيما شرع مكررا من الأفعال أراد به ما يتكرر في كل الصلاة كالركعات الأفعال أخرى يسقط به الترتيب على المسبوق
يصلي آخر الركعات قبل أولها وفي كل ركعة والأصل عندنا أن المشروع فرضا في الصلاة أربعة أنواع ما يتحد في كل الصلاة كالقعدة أو في كل
ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كلها كالركعات أو في كل ركعة كالسجود والترتيب شرط بين المتحد والمتحد وهو المتعدد في كل الصلاة وجميع ما سواه
ما يتعدد في كلها كالركعات أو في كل ركعة كالسجود والترتيب شرط بين المتحد في المتحد وهو المتعدد في كل الصلاة وجميع ما سواه ما يتعدد في كلها كالركعات
أو في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة حتى لو تذكر بعد القعدة قبل السلام أو بعده قبل أن يأتي بمفسد ركعة أو سجدة صلبية أو تلاوية فعلها
وأعاد القعدة وسجد للسهو وكذا لو تذكر ركوعا قضاه وقضى ما بعده من السجود وقياما أو قراءة صلى ركعة تامة وكذا اشترط الترتيب بين ما
يتحد في كل ركعة كالقيام والركوع ولذا قلنا اتفاقا في ترك القيام والركوع أنه يصلي ركعة تامة وإذا عرف هذا فقوله فيما لا يتكرر الترتيب
ليس بشرط بين ما يتعدد في كل الصلاة يعني الركعات أو يتحد في كل ركعة وبين ما يتعدد في كل ركعة ليس على إطلاقه بل بين السجود والمتحد
في كل ركعة تفصيل إن كان سجود ذلك الركوع بأن يكون ركوعا وسجودا من ركعة واحدة فالترتيب شرط وإن كان ركوعا من ركعة وسجودا من أخرى فإن
تذكر في سجدة ركوع ركعة قبل ركوع تلك السجدة قضى السجدة مع الركوع مع سجدتيه وإن تذكر على العكس بأن تذكر في ركوع أنه لم يسجد في الركعة
قبلها سجدها وهل يعيد الركوع والسجود المتذكر فيه في الهداية أنه لا تجب الإعادة بل تستحب معللا بأن الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الأفعال
والذي في فتاوى قاضي خان وغيرها أنه يعيده معللا بأنه ارتفض بالعود إلى ما قبله من الأركان لأنه قبل الرفع منه يقبل الرفض وهذا أوجه وهو
بما لو تذكر سجدة بعدما رفع من الركوع أنه يقضيها ولا يعيد الركوع لأنه بعد تمامه بالرفع لا يقبل الرفض وفي الكافي للحاكم الفصل الذي يوجمع
كلام محمد رحمه الله رجل افتتح الصلاة وقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد ولم يركع فهذا قد صلى ركعة وكذلك إن ركع أولا ثم قرأ وركع وسجد فإنما
صلى ركعة واحدة وكذلك إن سجد ولم يسجد ثم قام فقرأ في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد في الثالثة ولم يركع فإنما صلى ركعة واحدة وكذلك
إن ركع في الأولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم يركع فإنما صلى ركعة واحدة ثم لم يذكر المص قراءة التشهد في الأولى وتعديل
الأركان قيل للاختلاف فيهما كما ستذكر لكن قد نقل عن الطحاوي والكرخي سنية القعدة الأولى ومع ذلك ذكرها فليس الفارق حينئذ إلا وجود
كونه أحدهما سنيتهما ثم تبدل إلى الجبر في سجود السهو فاختار وجوب القعدة ويعني من الواجبات بعد هذا إصابة لفظ السلام وتعيين القراءة في
الأوليين في الصحيح فالأولى أن لا يجعل المص إنه حصر المتفق عليه وترك المختلف فيه ولا تبدل زائد بل إنه قصد إعطاء نظائر لا على الحصر ولذا أتى بكاف
التشبيه المشعر بعدم الحصر **قوله** وهذا هو الصحيح احترازا عن وجوب القيام في التشهد والقنوت وتكبيرات العيد وكذا في السلام لأنها
أذكار ومبنى الصلاة على الأفعال لا على الأذكار ولم ينقل أنه صلى الله عليه وسلم سجد لأجل الأذكار والاستحسان هو الصحيح وهو أنها تضاف إلى كل الصلاة
نحو قنوت الوتر وتشهد الصلاة فكانت من خصائصها بخلاف نحو تسبيحات الركوع ومذهب الاختصاص المستفاد من الإضافة لأنه يعطي أنها لا وجود لها
في غير الصلاة شرعا وكون ذلك يستلزم الوجوب محل نظر فإنه لا بد أن يستدل في وجوبها بالمواظبة المقرونة بالترك في التشهد للنسيان فلا يلحق

اعني الصلاة لتكون فرضا اما في قنوت الوتر وتكبيرات العيد فلان اصلها ظني فلا تكون المواظبة فيها محتاجة الى الاقتران بالترك لتثبت
به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بقوله صلى الله عليه وسلم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فلم يتحقق بيانا لمجمل فرض الجزء الاخير
للصلاة **قوله** وتسميتها سنة الخ يعني ان اريد بلفظ السنة ما ثبت بالسنة فيدخل فيه الواجبات بطريق عموم المجاز ولا حاجة الى اعتبار
جمعا بين الحقيقة والمجاز في تعليل على رأي العراقيين **قوله** واذا شرع كبر اي اذا اراد الشروع كبر فان التكبير سابق على الشروع لكن الشروع
في ارادته مجاز من اطلاق اللازم على الملزوم ولا المسبب على السبب لما اسلفناه من ان الارادة قد يتخلف عنها المراد والله هو المجوز للتجوز اعم من
العقلي في محله **قوله** وهو شرط عندنا على اعتداده في المحيط الامي والاخرس لو افتتحا بالنية جاز لانهما اتيا باقصى ما في وسعهما اشى ولا
يجب عليه تحريك لسانه عندنا لان الواجب حركة بلفظ مخصوص فاذا تعذر نفس الواجب لا يحكم بوجوب غيره الا بدليل فلا يصح الاماما ولو صلى الامام
فكبر مقتديا ان كان الى القيام اقرب صح والا فلا ولا يجوز قبل الامام ولو مدة فرغ الامام قبله او كبر قبله غير عالم بذلك جاز على قياس قولهما لا على
قول ابي يوسف **قوله** حتى ان من تحرم للفرض كان له ان يؤدي به النفل وكذا بناء النفل على النفل ومقتضى كون هذا ثمرة كونه شرطا ان يجوز ايضا
بناء الفرض على الفرض وعلى النفل وقد ذكر اجازة ذلك عن ابي اليسر والجمهور على منعه ومنع الملازمة بين كونه شرطا وجواز ما ذكر فان صلاة النية شرط
ولا تجوز صلاتان بنية واحدة والوضوء شرط فكان في صدر الاسلام واجبا لكل صلاة ثم نسخ ان نقا الا انه شرط لكل صلاة لو وان لا يصح بناء النفل على
الفرض والاصح بناء الفرض على الفرض وعلى النفل لا لجواب الا باختيار الاول وصحة التنفل تبعا **قوله** ما يشترط لسائر الاركان من الستر
والاستقبال وغيرهما **قوله** عطفا للصلاة يعني قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وقوله الخ لان ذلك كله يعني صح ولو صلى وضع
هذا امتنع عطف العام على الخاص فان اللازم واحد والاولى ان يقال ان عطفا الكل على الجزء ان كان يبطل العام وعلى الخاص لكن جوازه لنكتة بلا عنه
وهي مفقودة هنا فلزم ان لا يكون شيئا فلا يكون التحريم من الصلاة فهي شرط ولهذا اتم الوضوء وقوله ولهذا لا يتكرر الخ زيادة فلا يضر عدم صحتها
اذ لا يلزم من الركنية التكرر كالقعدة **قوله** ومراعاة الشرائط الخ يتضمن منع قوله يشترط لها فقال لا نسلم انه يشترط لها بل هو لما
يتصل بها من الاركان لا لنفسها ولذا امكنا لو تحرم حامل نجاسة او مكشوف العورة او قبل ظهور الزوال او منحرفا فالقاها واستتر بعمل يسير
وظهر الزوال واستقبل مع احرم من التحريمة جاز وذكر في الكافي انها عند بعض اصحابنا ركن انتهى وهو ظاهر كلام الطحاوي فيجب على قوله
ان لا يصح بناء الفروع **قوله** وهو سنة الخ اي بالمواظبة وهي وان كانت من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست
للوجوب وقد وجد وهو تعليمه الاعرابي من غير ذكر وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكى في الخلاصة خلافا في تركه قيل
يأثم وقيل لا قال والمختار ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى وينبغي ان يجعل معنى هذا القول يحمل القولين فلا خلاف ولا اثم لنفس الترك
بل لان اعتياده للاستخفاف والا فمشكل او يكون واجبا **قوله** وهو المروي عن ابي يوسف والمحكي عن الطحاوي نقلا ان شيخ الاسلام
وصاحب التحفة وقاضي خان **قوله** والاصح عليه عامة المشايخ **قوله** والنفي مقدم على الايجاب اورد عليه ان ذاك في اللفظ فلا يجري
في غيره ولئن سلم فليس ذلك لوضع لزومه في غيره فان تقرر هكذا حكمة شرعية على هذا الدفع بقي الكبرياء عن غير الله لتحصل من النفي الفعلي
والاثبات القولي حصر الكبرياء عليه سبحانه والمعهود في الدلالة على هذا الحاصل باللفظ تقدم متعلق النفي فاذا دل عليه غيره كان المناسب
ان تسلك به سبيل المعهود استحسانا لا لزوما وليس الكلام الا في وجه اولوية هذا والسنة ان تنشر اصابعه في الرفع غير متكلف في ضمها
وتفريجها واختار غير المص قول ابي يوسف فان لم يكن في مختار المص شيء والا اشهر المروي عنه عليه السلام انه كان يكبر عند كل خفض ورفع
قول ابي يوسف فيكون اولى لكن تعدد في النسائي عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع حذو منكبيه ثم يكبر وهو قول اشتكل
وهو انه يكبر ثم يرفع وفيه ايضا خصوص النفل فان رواية انس صريحة فيه كاستتع درواية ابي وائل والبراء ظاهرة فيه ومع تعين الاحوال
الثلاثة رواية عنه صلى الله عليه وسلم فنقول بانه صلى الله عليه وسلم فعل كل ذلك ويترجح من بين افعاله ما تقدم الرفع بالمعنى الذي
ابداه المص **قوله** حتى يحاذي بهما منه شحمتي اذنيه ويرد تسا اصابعه فروع اذنيه **قوله** وعلى هذا اي هذا الخلاف **قوله** له
حديث ابي حميد هو ما رواه البخاري عن محمد بن عمرو بن عطاء انه كان جالسا مع نفر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال فذكرنا صلاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حميد الساعدي انا كنت احفظكم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيته اذا كبر جعل يديه حذاء منكبيه
واذا ركع امكن يديه من ركبتيه ثم هصر ظهره فاذا رفع رأسه استوى حتى يعود كل فقار مكانه فاذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما
واستقبل باطراف اصابع رجليه القبلة فاذا جلس في الركعتين جلس على رجله اليسرى ونصب اليمنى فاذا جلس في الركعة الاخيرة قدم رجله
اليسرى ونصب الاخرى وقعد على مقعدته وقد اعله الطحاوي بانه من طريق آخر عن محمد قال حدثني رجل انه وجد عشرة من اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم الحديث فبعيد للجهالة وهذا هو الاوجه فان سن محمد لا يحتمل مثل هذا وليس احد يجعل هذا الحديث سماعا
لمحمد من ابي حميد الا عبد الحميد وهو عندكم ضعيف وفي رواية اخرى ان محمد بن عمرو حضر ابا حميد وابا قتادة ووفاة ابي قتادة
قبل هذا فمحال ان يحضر معه علي وصلى عليه علي فهذا غير معروف ولا متصل عندنا انتهى عبد الحميد هو ابن جعفر بن الحكم الانصاري ضعفه
يحيى بن القطان والثوري ووثقه ابن معين وغيره ومحمد بن عمرو بن عطاء صرح غير واحد من الحفاظ بسماعه من ابي قتادة وابي حميد وسهو
الحافظ عبد الغني قال توفي في خلافة الوليد بن يزيد بن عبد الملك وخلافته اول سنة ثمان وعشرين ومدتها سبع سنين واشهر وابو قتادة

فلفظ ع

نعني ومقتضاه المغايرة فلو كانت ركنا لعطف على نفسه
فان الحاصل ح ذكر اسم ربه فذكر الخ ٤

اباه

وقيل قبل ذلك بكوفة سنة ثمان وثلثين قال الحافظ عبد الغني الاصح انه مات بالمدينة سنة اربع وخمسين وابو حميد عبد الرحمن الساعدي
توفي في اخر خلافة معوية ووفاة معوية سنة ستين وقيل تسع وخمسين فالحاصل تحقق الخلاف في جميع ما ذكر والشأن في الترجيح ولا حاجة
اليه الاشتغال به فانا لو سلمنا صحته كانت رواية وائل والبراء وانس بخلاف المقصود ورواية وائل في صحيح مسلم انه راه صلى الله عليه
وسلم رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر وصفهما حيال اذنيه ورواية انس ذكرها الطحاوي بسند فيه مؤمل بن اسمعيل عن حماد بن
ويزيد بن زياد وقد ضعف مؤمل بانه دفن كتبه وكان يحدث من حفظه فكثر خطاؤه ويزيد ضعفه يحيى بن المبارك وابو حاتم الرازي
والبخاري والنسائي وقال ابن حبان كان صدوقا الا انه لما كبر ساء حفظه فكان يتلقن ما لقن فوقعت المناكير في حديثه فسماع من سمع منه
قبل التغير صحيح والرواية عن انس في السنن الكبير للبيهقي كان صلى الله عليه وسلم اذا افتتح كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهاميه اذنيه قال ابو الفرج
اسناده كلهم ثقات ولا معارضة فان محاذاة الشحمتين بالابهامين تسوغ حكاية محاذاة اليدين بالمنكبين والاذنين لان طرف الكف مع
الرسغ يحاذي المنكب او يقاربه والكف نفسه يحاذي الاذن واليد يقال على الكف الى اعلاها فالذي نص على محاذاة الابهامين الشحمتين وفق
في التحقيق بين الروايتين فوجب اعتبارها ثم رايناه في رواية ابي داود عن وائل صريحة فيه قال انه ابصر النبي صلى الله عليه وسلم حين قام الى الصلاة رفع
يديه حتى كانتا بحيال منكبيه وحاذى بابهاميه اذنيه وما قيل به حمل مرويه على حالة الاستعمال لاكسية في الشتاء فان الابط مشغول
بحفظها وهو ما ذكر المص بقوله على حالة العذر ولكن الحق ان لا معارضة كما اسمعناك فلا حاجة الى هذا الحمل ليدفع التعارض الا ان رواية
البيهقي تقتضي تاخر الرفع عن التكبير وهو ما قدمناه عن بعض المشايخ **قوله** ولان الرفع لاعلام الاصم لا ينفي ما ذكر من انه لنفي الكبرياء عن
غير الله لجواز ان يعتبر في شرعيته كل من الامرين او ان اصل الرفع للنفي وكونه الى الاذنين ليحصل به اعلام الاصم لتوفيته الرفع حينئذ ظهوره
قوله هو الصحيح هو رواية محمد بن مقاتل عن اصحابنا واحترز به عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انها ترفع حذاء اذنيها **قوله** او غيره من اسماء
الله ام مراده ان يكون مفردا او خبرا فيقتضي انه لو قال الله او الرب بلا زيادة يصير شارعا على قول ابي حنيفة خلافا لهما وفي التجريد جعل هذه رواية
الحسن عنه اما على ظاهر الرواية فالاصل اعتبار الصفة معه قيل لان التعظيم الذي هو معنى التكبير حكم على المعظم فلا بد من الخبر وقال الحلا
على ذلك الرواية تظهر في حائض طهرت وفي الوقت ما يسع الاسم فقط تجب الصلاة عنده خلافا لهما اما لو قال اكبر او الاكبر فقط لا يصير شارعا
عنده كان الفرق لاختصاص الاول بالله اطلاقا وعدمه وعن هذا قال الفضلي الرحمن يصير شارعا به بالرحيم لا لانه مشترك ثم هل يكره الافتتاح بغير
الله اكبر عنده قال السرخسي لا يكره في الاصح وفي التحفة الاصح انه يكره وهذا اولى وكذا في التجريد مرويا عن ابي حنيفة **قوله** لم يجز الا
الخ فيه انه لا بد من تقديم الجلالة وانه لا بد من هذه الالفاظ وقد روي الاول عن ابي يوسف فلو قال اكبر الله لا يجوز والثاني ليس بلازم بل لو قال الله
كبير او الكبار جاز عنده ايضا **قوله** لانه هو المنقول من فعله صلى الله عليه وسلم وهو المتوارث وقوله وفي بعض طرق حديث المسيء صلاته
قال صلى الله عليه وسلم انه لا يتم صلاة لاحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء مواضعه ثم يكبر ويحمد الله عز وجل ويثني عليه ويقرأ بما تيسر من القران ثم يقول الله اكبر
وذكر الحديث **قوله** لان افعل وفعيلا في صفاته تعالى سواء لانه لا يراد باكبر اثبات الزيادة في صفته بالنسبة الى غيره بعد المشاركة لانه لا
يساويه احد في اصل الكبرياء فكان افعل بمعنى فعيل لكن في المغرب الله اكبر اي اكبر من كل شيء وتفسيرهم اياه بالكبير ضعيف ولكن ان المراد
من كونه كبيرا واكبر واحدا في صفاته المراد من الكبير المسند اليه الكبرياء بالنسبة الى كل ما سواه وذلك بان يكون كل ما سواه بالنسبة
اليه ليس بكبير وهذا المعنى هو المراد باكبر **قوله** ان التكبير اي المذكور في قوله تعالى وربك فكبر وقوله صلى الله عليه وسلم وتحريمها
التكبير معناه التعظيم وهو ايضا المذكور فيما روى مالك اول الحديث وهو المراد تكبير الافتتاح فكان المطلوب بلفظ النص التعظيم وهو اعم من
خصوص الله اكبر وغيره ولا اجمال فيه والثابت بالخبر اللفظ المخصوص فيجب العمل به حتى يكره لمن يحسنه تركه كما قلنا في القراءة مع الفاتحة وفي
الركوع والسجود مع التعديل كذا في الكافي وهذا يفيد وجوبه ظاهرا وهو مقتضى المواظبة التي لم تقترن بترك فينبغي ان يعول على هذا
قوله فمحمد مع ابي حنيفة في العربية فيجوز عنده بكل ما دل على التعظيم بعد كونه عربيا ومع ابي يوسف في الفارسية فلا يجوز الافتتاح
ووجه الفرق له ما ذكر بان لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها فلا يلزم من الجواز بها الجواز مع غيرها وهو يقول الذكر المفيد للتعظيم يحصل
بكل اي لغة كانت كما يحصل بقوله الله اكبر الواجب **قوله** كما نطق به النص يعني قوله تعالى قرانا عربيا غير ذي عوج وغيره فالمعجز قراءة
القران وهو عربي فالفرض العربي **قوله** ولم يكن فيها بهذه اللغة سيتضمن مع احد العربية في مفهوم القران ولذا قال تعالى ولو جعلناه
قرانا اعجميا فانه يستلزم تسميته قرانا ايضا لو كان عجميا والجواب ان القران المنكر لم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فيتناول كل مقروء
واما القران باللام فالمفهوم منه العرفي في عرف اهل الشرع وان اطلق على المعنى المجرد القائم بالذات ايضا المنافي للسكوت والآفة والمطلوب
بقوله فاقرؤا ما تيسر من القران الثاني فان قيل النظم مقصود للاعجاز وحالة الصلاة فيها المقصود من القران فيها المناجاة لا الاعجاز
فلا يكون النظم لازما فيها قلنا عليه انه معارضة للنص بالمعنى اذ النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجيز بغيرها ولا بعد في ان يتعلق
جواز الصلاة في شريعة النبي صلى الله عليه وسلم الاتي بالنظم المعجز بقراءة ذلك المعجز بعينه بين يدي الرب تعالى فلذا كان الحق رجوعه الى
قولهما في المسئلة **قوله** هو الصحيح احتراز عن تخصيص الرجوع على قول ابي حنيفة بالفارسية **قوله** ولا خلاف انه لا فساد مخالف لما ذكره
الامام نجم الدين النسفي والقاضي فخر الدين انها تفسد عندهما والوجه اذا كان المقروء من مكان القصص والامر والنهي ان تفسد بمجرد قراءته

لانه

ولو قرأ بقراءة شاذة لا تفسد صلوته

ومنع [illegible]

لأنه حينئذ متكلم بكلام غير القرآن بخلاف ما اذا كان ذكرا او تنزيها فانه لا تفسد واذا اقتصر على ذلك بسبب خلا الصلاة عن القراءة
ولو قرأ بقراءة شاذة لا تفسد صلاته ذكره في الكافي وفيه ان اعتاد القراءة بالفارسية او اراد ان يكتب مصحفا بها يمنع وان فعل
في آية او آيتين لا فان كتب القرآن وتفسير كل حرف وترجمته جاز **قوله** على هذا الخلاف فعنده يجوز بالفارسية وعندهما لا الا اذا لم
قوله يحسن العربية **قوله** فان افتتح الصلاة باللهم اغفر لي او اعوذ بالله او انا لله او ما
شاء الله او لا حول ولا قوة الا بالله او بالتسمية لا يكون شارعا لتضمنها السؤال في المعنى او صريحا **قوله** لأن معناه يا الله يفيد الصحة
يا الله نفسه اتفاقا وان الخلاف في اللهم بناء على انه معناه فقط فيجوز او مع زيادة سؤال فلا يجوز **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
لا نعرف مرفوعا بل عن علي من السنة في الصلاة وضع الاكف على الاكف تحت السرة رواه ابو داود واحمد وهذا لفظه قال النووي اتفقوا
على تضعيفه لأنه من رواية عبد الرحمن بن اسحق الواسطي مجمع على ضعفه وفي وضع اليمنى على اليسرى فقط احاديث في الصحيحين وغيرهما تقول
الحجة على مالك واما قوله تعالى فصل لربك وانحر فمدلول اللفظ طلب النحر نفسه وهو غير طلب وضع اليد عند النحر فالمراد نحر الاضحية
على ان وضع اليدين على الصدر ليس بحقيقة وضعهما على النحر فصار الثابت هو وضع اليمنى على اليسرى وكونه تحت السرة او الصدر كما قال
الشافعي لم يثبت فيه حديث يوجب العمل فيحال على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم في القيام والمعهود في الشاهد منه تحت السرة
ثم قيل كيفيته ان يضع الكف على الكف وقيل على المفصل وعن ابي يوسف يقبض باليمنى رسغ اليسرى وقال محمد يضعهما كذلك ويكون
الرسغ وسط الكف وقيل يأخذ الرسغ بالابهام والخنصر ويضع الباقي فيكون جمعا بين الاخذ والوضع وهو المختار **قوله** هو الصحيح
فيرسلهما بعد الافتتاح حتى يضع واحترز به عن قول ابي حفص الفضلي وابي علي النسفي والحاكم عبد الرحمن السنة في هذا المواضع الاعتماد
مخالفة للروافض فانهم يرسلون والصحيح التفصيل المذكور وعليه الاكثر ثم الارسال في القومة بناء على الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها
ذكر مسنون وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه
ثم ما يقع التسميع الا في حالة القيام حالة الجمع بينهما **قوله** انه يضم اليه وجهت وجهي وهو مخير في البداءة بايهما شاء **قوله**
لرواية علي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول ذلك ان كان المراد كان يجمع بينهما فالاستدلال والا وان كان المراد انه كان يقول التوجه
لو لم يلزم لأنه اعم من ان يراده وحده فيجوز كونه كان يفتتح احيانا بهذا واحيانا بذلك فلا يفيد سنية الجمع والثابت في حديث طويل لمسلم
ما ظاهره الانفراد وسوقه تشريفا لهذا التأليف واعانة على حفظ الفاظ السنة ليتبرك بها في النوافل من القيام وغيره انه صلى الله
عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة قال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين ان صلاتي ونسكي ومحياي
ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين اللهم انت الملك لا اله الا انت انت ربي وانا عبدك ظلمت نفسي
واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعا لا يغفر الذنوب الا انت واهدني لاحسن الاخلاق لا يهدي لاحسنها الا انت واصرف عني سيئها لا يصرف
عني سيئها الا انت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس اليك انا بك واليك تباركت وتعاليت استغفرك واتوب اليك واذا ركع
قال اللهم لك ركعت وبك امنت ولك اسلمت خشع لك سمعي وبصري ومخي وعظمي وعصبي واذا رفع قال اللهم ربنا لك الحمد ملء السموات
والارض وما بينهما وملء ما شئت من شيء بعد واذا سجد قال اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق
سمعه وبصره تبارك الله احسن الخالقين ثم يكون اخر ما يقول بين التشهد والتسليم اللهم اغفر لي ما قدمت وما اخرت وما اسررت
وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به مني وكان الاولى ان يقول لرواية جابر عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا افتتح الصلاة قال سبحانك
اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وجهت وجهي الى الله رب العالمين اخرجه البيهقي كذلك **قوله** ولهما رواه
انس روى البيهقي عن انس وعائشة وابي سعيد الخدري وجابر وعمر وابن مسعود الافتتاح بسبحانك اللهم وبحمدك الى اخره مرفوعا
الا عمر وابن مسعود فانه وقفه على عمر ورفعه الدارقطني عن عمر ثم قال المحفوظ عن عمر من قوله وفي صحيح مسلم عن عبدة ان ابي لبابة
ان عمر بن الخطاب كان يجهر بهؤلاء الكلمات ورواه ابو داود والترمذي عن عائشة وضعفاه وروى الدارقطني عن عثمان من قوله وروى
سعيد بن منصور عن ابي بكر الصديق من قوله وفي ابي داود عن ابي سعيد كان صلى الله عليه وسلم اذا قام من الليل كبر ثم يقول سبحانك
اللهم وبحمدك ثلاثا تبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك ثم يقول لا اله الا الله ثلاثا ثم يقول الله اكبر كبيرا ثلاثا اعوذ بالله السميع العليم
من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه ثم يقرأ اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي وحديث ابي سعيد اشهر حديث
في هذا الباب وقال ايضا وقد تكلم في اسناد حديث ابي سعيد كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي وقال احمد لا يصح هذا الحديث
وعلي بن علي بن نجاد بن رفاعة وثقه وكيع ويحيى بن معين وابو زرعة وكفى بهم ولما ثبت من فعل الصحابة كعمر وغيره الافتتاح بعد صلى الله عليه
وسلم بسبحانك اللهم مع الجهر به لقصد تعليم الناس ليقتدوا ويأتسوا كان دليلا على انه الذي كان عليه عليه الصلاة والسلام
اخر الامر او انه كان الاكثر من فعله وان كان رفع غيره اقوى على طريق المحدثين الا ترى انه روي في الصحيحين من حديث ابي هريرة
انه صلى الله عليه وسلم كان يسكت هنيهة قبل القراءة بعد التكبير فقلت بابي انت وامي يا رسول الله ارأيت سكوتك بين التكبير
والقراءة ما تقول قال اقول اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب

الأبيض من الدنس اللهم اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد وهو أصح من الكل لأنه متفق عليه ومع ذلك لم يعمل بشيء منه عينا
أحد من الأربعة والحاصل أن غير المرفوع أو المرفوع المرجوح في الثبوت عن مرفوع آخر فلا يقدم على معادله إذا اقترن بقرائن
تفيد أنه صحيح عنه صلى الله عليه وسلم مستمر عليه **قوله** وما رواه محمول على التهجد المذكور ما ثبت في صحيح أبي عوانة والنسائي
أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا قام يصلي تطوعا قال الله أكبر وجهت وجهي الخ فيكون مفسرا لما في غيره بخلاف سبحانك اللهم فإن ما ذكرناه
يبين أنه المستقر عليه في الفرائض **قوله** لم يذكر في المشاهير وإن كان روي في جملة عن ابن عباس في حديث طويل من قوله ذكره ابن أبي شيبة
وابن مردويه في كتاب الدعاء له ورواه الحافظ أبو شجاع في كتاب الفردوس عن ابن مسعود أن من أحب الكلام إلى الله عز وجل أن يقول العبد
سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك وأبغض الكلام أن يقول الرجل للرجل اتق الله فيقول
عليك نفسك **قوله** على المتهجد المراد إذا كان في التهجد وغيره بدليل ما ذكرنا آنفا وإذا قاله يقول وأنا من المسلمين ولو قال
وأنا أول المسلمين قيل تفسد للكذب وقيل لا وهو الأولى لأنه تال لا مخبر **قوله** هو الصحيح احتراز عما قيل يأتي به لأنه أبلغ في
النية وعملا بالأخبار وقيل لا كما قال المص ليتصل به أي بالتكبير النية إذ الأولى في النية قرانها بالتكبير وقراءته توجب فصلها إلا أن
هذا ينبغي أن يجري بل يستحبها في قراءة ذلك **قوله** ويستعيذ بالله الخ وهو سنة عند عامة السلف وعن الثوري وعطاء وجوبه
نظرا إلى حقيقة الأمر وعدم صلاحية كونه لدفع الوسوسة في القراءة صارفا عنه بل يفيد شرعه الوجوب معه وأجيب بأنه خلاف الإجماع
ويبعد منهما أن يبتدعا قولا خارقا للإجماع بعد علمهما بأن ذلك لا يجوز والله أعلم بالصارف على قول الجمهور وقد يقال هو تعليمه الأعرابي
ولم يذكرها وقد يجاب بأن تعليمه الصلاة تعليم ما هو من خصائصها وهي ليست من واجبات الصلاة بل واجبات القراءة وإن كونها
تبعا للحمد للقراءة كما هو ظاهر المص عن ذكرها وهذا الإثبات على قول أبي يوسف مع أن من المشايخ كصاحب الخلاصة من جعل قوله هو الأصح
بناء على أن شرعيتها لدفع الوسوسة ثم على قول أبي يوسف يستعيذ المسبوق مرتين إذا افتتح وإذا قرأ فيما يقضي ذكره في الخلاصة **قوله**
ليوافق القرآن وغير المص اختار أعوذ بالله لأن لفظ أستعيذ طلب العوذ وقوله أعوذ امتثال مطابق لمقتضاه أما قرب من لفظه
فمهدر ولذا كان المنقول من استعاذته صلى الله عليه وسلم أعوذ على ما في حديث أبي سعيد المتقدم آنفا **قوله** لقول ابن مسعود
رضي الله عنه أربع إلى الحرم الرابع التحميد والأربعة رواه ابن أبي شيبة عن إبراهيم النخعي وروي عن أبي وائل عن عبد الله أنه كان يخفي بسم الله
الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد **قوله** لما روي أنه صلى الله عليه وسلم جهر في صحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن
نعيم المجمر صليت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ ولا الضالين قال آمين ثم يقول إذا سلم والذي
نفسي بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن خزيمة لا ارتياب في صحته عند أهل المعرفة وهذا غير مستلزم
الجهر لجواز سماع نعيم مع إخفاء أبي هريرة فإنه يتحقق إذا لم يبالغ في الإخفاء مع قرب المقتدي والصريح ما عن ابن عباس كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلا علة وصححه الدارقطني وهذا أمثل حديث في الجهر
قال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر إلا وفي إسناده مقال عند أهل الحديث ولذا أعرض أرباب الأحاديث المشهورة الأربعة وأحمد
ولم يخرجوا منها شيئا مع اشتمال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية روينا عن الدارقطني أنه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم
في الجهر حديث وعن الدارقطني أنه صنف مفردا في الجهر بالبسملة فأقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في
الجهر حديث وقال الحازمي أحاديث الجهر وإن كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير أن أكثرها لم يسلم من شوائب وقد روى
الطحاوي وأبو عمر بن عبد البر عن ابن عباس الجهر قراءة الأعراب وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسملة حتى مات فقد
تعارض ما روي عن ابن عباس ثم إن هو محمول على وقوعه أحيانا ليعلمهم أنها تقرأ فيها أوجب هذا الحمل صريح رواية مسلم عن أنس
صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم لم يرد نفي القراءة
بل السماع للإخفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الصحيح وعنه
صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وروى الطبراني حدثنا عبد الله بن وهيب ثنا محمد بن أبي السري حدثنا معتمر بن سليمان
عن أبيه عن الحسن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعثمان وعليا وهو تقدم من التابعين
وهو مذهب الثوري وابن المبارك وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر وعبد الله بن المغفل والحكم
والحسن بن أبي الحسن والشعبي والنخعي والأوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والأعمش والزهري ومجاهد وحماد
وأبي عبيد وأحمد وإسحاق وروى أبو حنيفة عن طريف بن شهاب وأبي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن أبيه أنه صلى خلف
إمام فجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله إني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا
منهم جهر بها **قوله** ثم عن أبي حنيفة الخ هي رواية الحسن عنه وعنه وهي رواية أبي يوسف أنه يأتي بها وهو قولهما وجه الاختلاف
العلم في الإتيان كونها من الفاتحة وعليه إعادتها ومقتضى هذه أسبقيتها مع السورة لثبوت الخلاف في كونها

من

من كل سورة كآي الفاتحة الخ وجوب السورة كالفاتحة **قوله** ولمالك فيه ما مر بأنه لم يقل به أحد والحديث المذكور
رواه الترمذي عن أبي سعيد مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ولا صلاة لمن لم يقرأ بالحمد وسورة في فريضة
أو غيرها ورواه ابن ماجه واقتصر على لا صلاة لمن لم يقرأ الخ وسكت عنه الترمذي وهو معلول بأبي سفيان طريف بن شهاب السعدي
وعنه رواه أبو حنيفة في مسنده نقل عن ابن معين والنسائي تضعيفه ولينه ابن عدي وقال روى عنه الثقات وإنما أنكر عليه أنه يأتي
في المتون بأشياء لا يأتي بها غيره وأسانيده مستقيمة ورواه ابن أبي شيبة ورواه الطبراني عن إسمعيل بن عياش عن عبد العزيز بن عبيد
الله عن أبي نضرة لا صلاة إلا بأم القرآن ومعها غيرها وما يدل على المطلوب ما في أوسط الطبراني عن أبي هريرة رضي الله عنه أمرني رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن أنادي في أهل المدينة أن لا صلاة إلا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب فما زاد ورواه أبو حنيفة رواه الحارثي في مسنده
وابن عدي عنه بسندهما لكن في الطريق إلى أبي حنيفة من ضعف وفي طريق الطبراني الحجاج بن أرطاة وسيذكر الخلاف فيه في الحج إن شاء الله تعالى
قوله لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب في الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وفيه أنه مشترك الدلالة لأن النفي لا يرد
إلا على النسب لا نفس المفرد والخبر الذي هو متعلق الجار محذوف فيمكن تقديره صحيحة فيوافق رأيه أو كاملة فيخالفه وفيه نظر لأن متعلق
المجرور الواقع خبرا استقرار عام فالحاصل لا صلاة كائنة وعدم الوجود شرعا هو عدم الصحة هذا هو الأصل بخلاف لا صلاة لجار
المسجد الخ ولا صلاة للعبد الآبق فإن قيام الدليل على الصحة أوجب كون المراد كونا خاصا أي كاملة وعلى هذا فيكون من حذف الخبر
لا من وقوع الجار والمجرور خبرا فلذا عدل المصنف عنه إلى الظنية في الثبوت وبه لا يثبت الركن لأن لازمه نسخ الإطلاق بخبر الواحد وهو
يستلزم تقديم الظني على القطعي وهو لا يحل فيثبت به الوجوب فيأثم بترك الفاتحة ولا تفسد واعلم أن الشافعية ركنية الفاتحة
على معنى الوجوب عندنا فهم لا يقولون بوجوبها قطعا بل ظنا غير أنهم لا يخصون الفرضية والركنية بالقطعي فلهم أن يقولوا بموجب
الوجه المذكور وأن جوزنا الزيادة بخبر الواحد لكنها ليست بلازمة عندنا ههنا فإنا قلنا بركنيتها وافتراضها بالمعنى الذي سميتموه
وجوبا فلا زيادة وإنما محل الخلاف في التحقيق أن تاركه مفسد وهو الركن لا يكون إلا قاطعا أو لا فقالوا لا لأن الصلاة مجمل فكل خبر
بين به أمر ولم يقم دليل على أن مقتضاه ليس من نفس الحقيقة يوجب الركنية وقلنا بل يلزم في كل ما أصله قطعي وذلك لأن العبادة
ليست سوى جملة الأركان فإذا كانت قطعية يلزم في كل الأركان قطعيتها لأنها ليست إلا إياها مع الآخر بخلاف ما أصله ظني فإن ثبوت
أركانه التي هي هو يكون ظنيا فلا إشكال ولأن الوجوب لما لم يقطع به فالإفساد بتركه مظنون والصحة الثابتة بالشروع الصحيح قطعية
فلا يزول اليقين إلا بمثله وإلا أبطل الظني القطعي **قوله** فقلنا بوجوبها على إرادة الأعم من السورة بالسورة فإن الواجب بعد
الفاتحة ثلاث آيات قصار أو آية طويلة سواء كان سورة أو لا نظرا لما تقدم من الرواية الفاتحة ومعها غيرها بقي أن يقال ثبوت
الوجوب بهذا الظني إنما هو إذا لم يعارضه معارض لكنه ثابت بقوله صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي أخف صلاته لما علمه فكبر
ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ومقام التعليم لا يجوز فيه تأخير البيان فلو كانا واجبين لنص عليهما له والجواب بأن وجوبهما
كان ظاهرا ولم يظهر من حال الأعرابي حفظهما فقال له صلى الله عليه وسلم اقرأ ما تيسر معك أي سواء كان معك الفاتحة أو
غيرها فيفيد أنه إن كان معه الفاتحة فالمقصود ما تيسر بعدها لظهور لزومها وفي أبي داود في حديث المسيء صلاته إذا قمت فتوجهت إلى
القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ وفي رواية قال فيها فتوضأ كما أمرك الله ثم اقم وكبر فإن كان معك
قرآن فاقرأ به وإلا فاحمد الله وكبره وهلله فالأولى في الجمع بين الحكم بأنه قال له ذلك كله أي فإن كان معك شيء من القرآن وإلا فكبره
الخ وإن كان معك فاقرأ بأم القرآن وبما شاء الله ثم إن الرواة رووا بالمعنى مع اقتصار بعضهم على بعض الجمل المنقولة فتأمله وبه
يدفع التعارض **قوله** ويقولهما المؤتم هذا أعم من كونه في السرية أو الجهرية وفي السرية منهم من قال يقولها ومنهم
من قال لا لأن ذلك الجهر لا عبارة به وعن الهندواني يؤمن لظاهر الحديث إذا أمن الإمام فأمنوا فإنه من وافق تأمينه تأمين
الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه متفق عليه وبه يثبت تأمين الإمام بطريق الإشارة وإنما كان تأمينه بطريق الإشارة لأنه
تأمينه لم يسبق له النص فلا يحتاج إلى الزيادة التي ذكرها المصنف أعني قوله فإن الإمام يقولها وهي في سنن النسائي وصحيح ابن حبان
وأما نفسه في الصحيح إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا وإذا قال ولا الضالين فقولوا
قوله لما روينا من حديث ابن مسعود المتقدم ولما روى أحمد وأبو يعلى والطبراني والدارقطني والحاكم في المستدرك من
شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنبس عن علقمة بن وائل عن أبيه أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فلما بلغ غير المغضوب عليهم
ولا الضالين قال آمين وأخفى بها صوته ورواه أبو داود والترمذي وغيرهما عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن حجر بن العنبس عن وائل
وفيه ورفع بها صوته خالف سفيان شعبة في الرفع وفي أن حجرا أبو العنبس أو ابن العنبس وفي عدم ذكر علقمة وفيه
ذكرها الترمذي في علله الكبير قال إنه سأل البخاري هل سمع علقمة من أبيه فقال إنه ولد بعد موت أبيه بستة أشهر أي
الانقطاع إن ثبت وقد رجح الدارقطني وغيره رواية سفيان بأنه أحفظ وقد حكى البيهقي عن شعبة في الحديث ورافعا صوته
في هذا الحديث عدل المصنف إلى ما عن ابن مسعود رضي الله عنه فإنه يفيد أن المعلوم منه صلى الله عليه وسلم الإخفاء لكن

...علاقة في ... بس
... روى أنه ... قال
... قالت ... ردوا ... زيد
... ما الزايد فلا

تقدم وأن الذي فيه ذكر آمين عن النخعي والله أعلم به ولو كان إلى هذا انتهى لو وقفت بات رواية الحفص يراد بها عدم الفرع
العنيف ورواية الجهر يعني قولها في زمن الصوت وذلك يدل على هذا ما في ابن ماجه كان صلى الله عليه وسلم إذا تلا غير المغضوب
عليهم ولا الضالين قال آمين حتى يسمع من الصف الأول فيرتج بها المسجد وابن ماجه إذا قيل في اليم فإنه يحمل عنه وذلك كان ابتداء
في المساجد بخلاف ما إذا كان تفرع وعلى هذا ينبغي أن يقال على هذا الوجه لا يفرع كما فعله بعضهم قوله ولا التشديد
خطأ وفي التجنيس تفسد به لأنه ليس بشيء وقيل عندهما لا تفسد وعليه الفتوى وقال الحلواني له وجه لأن معناه ندعوك
قاصدين إجابتك لأن معنى آمين قاصدين قوله وفي الجامع ذكر لفظة لا لأنه نص على المقارنة ولفظ القدوري أعم منه من غير
لاحتمال الوارد فيه وضده ولكن يصرح في الخلاف بكرة الخلاف نقل صريحا منهم من قال يكبر قائما ثم يركع عند الحفص ومنهم من قال يكبر معا
لكنه مختص عندنا ثم يركع ويخفى عند الحفص والأصح أنه يجهر بها وينبغي أن يكون بين رجليه حالة القيام قدر أربع أصابع وقال الطحاوي
في المقارنة هو الصحيح قوله لكونه أشبه بما في المبسوط لو مد ألف الله لا يصير شارعا وخيف عليه الكفر إن كان قاصدا
وكذا مد ألف أكبر أو بائه لا يصير شارعا لأن أكبار جمع كبر وهو الطبل وقيل اسم للشيطان ولو مدها الله فهو خطأ لغة وكذا لو
مد راءه ومد لام الله صواب وجزم الهاء خطأ لأنه لم يجئ إلا في ضرورة الشعر قوله ويعتمد بيديه على ركبتيه ناصبا ساقيه
واحناؤهما شبه القوس كما تفعله عامة الناس مكروه ذكره في روضة العلماء قوله لقوله صلى الله عليه وسلم لأنس رضي
الله عنه روى الطبراني في الأوسط والصغير بسنده عن أنس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وأنا يومئذ ابن ثمان سنين
فذهبت بي أمي إليه فقالت يا رسول الله إن رجال الأنصار ونساءهم قد أتحفوك ولم أجد ما أتحفك إلا ابني هذا فاقبله يخدمك ما
شئت قال فخدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فلم يضربني ضربة قط ولم يسبني ولم يعبس في وجهي فكان أول ما أوصاني به أن
قال فيه يعني النبي صلى الله عليه وسلم يا بني إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وفرج بين أصابعك وارفع يديك عن جنبيك
وفي حديث أبي حميد عن صفته صلى الله عليه وسلم أنه ركع فوضع راحتيه على ركبتيه إلا أنه في ذلك الكتب وأما أثر التطبيق فمنسوخ صلاته م
بما في الصحيحين عن مصعب بن سعد قال صليت إلى جنب أبي وطبقت بين كفي ثم وضعتهما بين فخذي فنهاني أبي وقال
كنا نفعله فنهينا عنه وأمرنا أن نضع أيدينا على الركب إلا في السجود وقيل لأن الرحمة تنزل عليه فيه فالضم ليناله أكثر قوله
إذا ركع بسط ظهره روى ابن ماجه عن وابصة بن معبد قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي فكان إذا ركع سوى ظهره حتى لو
صب عليه الماء لاستقر وروى أبو العباس محمد بن إسحاق السراج في مسنده عن البراء كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا ركع بسط ظهره وإذا سجد
وضع أصابعه قبل القبلة وروى الطبراني عن ابن عباس وأبي برزة الأسلمي رضي الله عنه مثل حديث وابصة سواء قوله لا يصوب
رأسه ولا يقنعه رواه الترمذي في حديث أبي حميد وصححه وكذا ابن حبان وأخرج مسلم عن عائشة في حديث طويل وكان إذا ركع لم
يشخص رأسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك قوله إذا ركع أحدكم أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه عنه صلى الله عليه وسلم
إذا ركع أحدكم فليقل ثلاث مرات سبحان ربي العظيم وذلك أدناه وإذا سجد فليقل سبحان ربي الأعلى ثلاث مرات وذلك أدناه لفظ
أبي داود وابن ماجه وهو منقطع قال عون لم يلق عبد الله بن مسعود قوله أدنى كمال الجمع أي أدنى ما يتحقق به ما يكمل به لغة ويصير
جمعا على الخلاف فيه معلوم ومراده أدنى ما يتحقق به كمال المعنوي وهو الجمع المحصل للسنة لا اللغوي فإن الحقائق الشرعية حيث
أمكنت في لفظه صلى الله عليه وسلم تقدم اعتبارها غاية الأمر أنه اتفق أن أدنى كمال الجمع لغة هو أدنى ما يحصل به السنة شرعا
ولا بد منه ولو ترك التسبيح أصلا أو أتى به مرة واحدة كره كذا عن محمد ولو زاد على الثلاث فهو أفضل بعد أن يختم بوتر خمس أو سبع أو تسع
إلا إن كان إماما والقوم يملون من ذلك قوله سمع الله لمن حمده أي قبل يقال سمع الأمير كلام زيد أي قبله فهو دعاء بقبول
الحمد قوله وقالا يقولها في نفسه واتفقوا أن المؤتم لا يذكر التسميع وفي شرح الأقطع عن أبي حنيفة يجمع بينهما الإمام والمأموم
قوله كان يجمع بين الذكرين عن أبي هريرة كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول
سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قائم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا الحديث فيه ترجيح مقارنة الانتقال
بالتكبير كما هو في الجامع الصغير وأن التسميع يذكر حالة الانتقال والتحميد حالة القيام وعلى وفقه ذكر في جامع التمرتاشي وقال الفقيه
فإن لم يأت بالتسميع حالة الرفع لا يأتي به حالة الاستواء وقيل يأتي بها ثم هذا يؤيد ذلك الإشكال السابق في القاعدة القائلة
كل قيام فيه ذكر مسنون يسن فيه الاعتماد وإلا فلا فحتى يتفرع عليه عدم الاعتماد في القومة نظر قوله وله قوله صلى
الله عليه وسلم هذا ابتغية الحديث الذي قدمنا روايته لمالك في عدم قول الإمام آمين عنده ولفظه فيه وإذا قال سمع الله لمن حمده بدون
ذكر لفظ الإمام ولقد تقدم ذكرنا في الرابط بالضمائر وجه منافاته الشركة أنه شارع في بيان ما على المقتدي من المتابعة ومن جملة
جملة جزاء شرط تسميع الإمام فلو شرع له التسميع لم يكن الجزء الأول جزء الشيء ليس عينه ولبينه لأنه في مقام التعليم ورجح أن المشاركة لكن المعارضة
كان هذا أرجح لأن قوله مقدم على فعله عند التعارض لأنه تشريع لا يحتمل الخصوصية بخلاف فعله وإن جمعا دفعا للمعارضة كان محمل
الجمع حالة الانفراد وإن كان الظاهر من الحديث أن ذلك في عموم صلاته قوله والإمام بالدلالة أي به تعني قال صلى الله عليه وسلم

الدال

الدال على الخير كفاعله **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم قم فصل الخ في الصحيحين ان اعرابيا دخل المسجد فصلى ركعتين ثم جاء
فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي صلى
الله عليه وسلم فقال له ارجع فصل فانك لم تصل فقال له في الثالثة والذي بعثك بالحق ما احسن غيره فعلمني فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلاة فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى
تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلاتك كلها حتى تقضيها واسم الاعرابي خلاد بن رافع رضي الله عنه **قوله**
ولهما ان الركوع لغة ان الركوع هو المطلوب بالنص جزءا للصلاة وكذا السجود بقوله تعالى اركعوا واسجدوا ولا اجمال فيهما ليفتقر الى
البيان ومسماهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا يعد سخرية مع الاستقبال فخرج الذقن والخد والطمانينة دوام
على الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب به فوجب ان لا تتوقف الصحة عليها بخبر الواحد والا كان نسخا لاطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا
مع ان الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلاتك اخرج معناه
ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلاته فابو داود من حديث ابي هريرة والترمذي عن رفاعة بن رافع قال فيه فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلاتك وقال حديث حسن ووجه الاستدلال على راي الخصم تسميتها صلاة
والباطلة ليست صلاة وعلى راينا وصفها بالنقص والباطلة لا توصف به لانعدامها وفعلوا انه صلى الله عليه وسلم انما امره باعادتها
لوقوعها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه لو لم تكن بهذه الزيادة تركه صلى الله عليه وسلم اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها
مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة وتقريره صلى الله عليه وسلم من الادلة الشرعية وح وجب حمل قوله فانك
لم تصل على الصلاة الخالية عن الاثم على قول الكرخي او المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز في قوله لم تصل يكون اقرب
الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال
تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع
كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا
الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه **قوله**
ثم القومة والجلسة اي بين السجدتين سنة عندهما اي باتفاق المشايخ بخلاف الطمانينة على ما سيعرف من الخلاف وعند ابي يوسف
هذه فرائض للمواظبة الواقعة بيانا وانت علمت حال الطمانينة وينبغي ان تكون القومة والجلسة واجبتين للمواظبة ولما
روى اصحاب السنن الاربعة والدارقطني والبيهقي من حديث ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها ظهره
في الركوع والسجود قال الترمذي حديث حسن صحيح ولعله كذلك عندهما ويدل عليه ايجاب سجود السهو فيه فيما ذكر في فتاوى قاضيخان في
فصل ما يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه
السهو ويحمل قول ابي يوسف انها فرائض على الفرائض العملية وهي الواجبة فيرتفع الخلاف ثم وجه تخريج الجرجاني كونه زائدا على مسمى الركن
لا يقتضيه ولهذا الامر فيكتفى فيه بالاستنان ووجه تخريج الكرخي اظهار التفاوت بين مكمل الركن المقصود لنفسه ومكمل ما هو مقصود
لغيره اعني الانتقال وذلك بوجوب الاول واستنان الثاني وانت علمت ان مقتضى الدليل في كل من الطمانينة والقومة والجلسة الوجوب
قوله لان وائل بن حجر وصف الخ كونه من حديث وائل غريب وانما رواه ابو يعلى عن ابي اسحق قال وصف لنا البراء بن عازب السجود
فسجد فادعم على كفيه ورفع عجيزته وقال هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** ووضع وجهه بين كفيه الخ في
مسلم من حديث وائل انه صلى الله عليه وسلم سجد ووضع وجهه بين كفيه انتهى ومن يصنع كذلك يكون يداه حذاء اذنيه
فيعارض ما في البخاري من حديث ابي حميد انه صلى الله عليه وسلم لما سجد وضع كفيه حذو منكبيه ونحوه في ابي داود والترمذي
ويقدم عليه بان فليح بن سليمان الواقع في سند البخاري وان كان الراجح تثبيته لكن قد تكلموا فيه ضعفه النسائي وابن معين
وابو حاتم وابو داود ويحيى بن القطان وقد روى اسحق بن راهويه في مسنده قال اخبرنا الثوري عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر
قال رمقت النبي صلى الله عليه وسلم فلما سجد وضع يديه حذاء اذنيه وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري به ولفظه كانت يداه
حذاء اذنيه واخرج الطحاوي عن حفص بن غياث عن الحجاج عن ابي اسحق قال سالت البراء بن عازب اين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يضع جبهته اذا صلى قال بين كفيه ولو قال قائل ان السنة ان يفعل ايهما تيسر جمعا للمرويات بناء على انه كان صلى الله عليه
وسلم يفعل هذا احيانا وهذا احيانا الا ان بين الكفين افضل لان فيه من تخليص المجافاة المسنونة ما ليس في الاخر كان حسنا
قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه يفيده ما رواه ابو داود والنسائي واللفظ له والترمذي انه صلى الله عليه
وسلم كان اذا سجد مكن انفه وجبهته ونحى يديه عن جنبيه ووضع كفيه حذو منكبيه وما روى ابو يعلى والطبراني كان صلى الله
عليه وسلم يضع انفه على الارض مع جبهته وما في البخاري من حديث ابي حميد السابق فانه لما سجد مكن انفه وجبهته من الارض **قوله**
فان اقتصر على احدهما جاز عند ابي حنيفة قال ان كان الانف كره وان كان الجبهة ففي التحفة والبدائع لا يكره عنه وفي المفيد والمزيد

وضع الجبهة وخده او الأنف وحده يكره ويجزي عنده وعند صاحبيه لا يتأدى الا بوضعهما الا لعذر وقيل فيه نظر فانه
لو عجز الاقتصار على الجبهة عندهما هو خلاف المشهور عنهما فان وضع الجبهة يتأدى به الفرض باجماع الثلاثة وهو ظاهر
من الهداية حيث قال العبد قوله فان اقتصر على احدهما جاز عنده وقالا لا يجوز الاقتصار على الأنف الا من عذر ولو يقل على
احدهما او عليه والحديث المذكور في الكتب الستة عن ابن عباس قال قال عليه السلام امرت ان اسجد على سبعة اعظم على الجبهة
واليدين والركبتين واطراف القدمين وفي رواية واشار بيده الى انفه غير صالح فان العبرة للفظ لا للفرع والاشارة الى الجبهة
تقع بتقريب اليد الى جهة الانف للتقارب ثم المعتبر وضع ما صلب من الانف لا ما لان **قوله** وهو المأمور به اي المأمور به في
كتاب الله تعالى السجود وهو وضع بعض الجبهة او الوجه لا ما لا سخرية فيه وهو يتحقق بالانف ثم تعيين اجزائه على وضع آخر معارض
بخبر الواحد مع اشتهاره والوجه فيما روى في السنن الاربعة عن العباس بن عبد المطلب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول اذا سجد العبد سجد معه سبعة آراب وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه ورواه البزار بلفظ امر العبد ان يسجد على سبعة
آراب وقول البزار روى هذا الحديث سعد وابن عباس وابو هريرة وغيرهم ولا نعلم احدا قال آراب الا العباس ممنوع فان ابن عباس
وسعدا قالاه كالعباس في ابي داود عن ابن عباس يرفعه امرت ان اسجد وربما قال امر نبيكم ان يسجد على سبعة آراب وروى ابو يعلى
والطحاوي عن سعد بن ابي وقاص عنه صلى الله عليه وسلم قال امر العبد ان يسجد على سبعة آراب وزاد اما لو تضعيفه فقد انتقض
ومنه زيادة الدلالة على الصحة بتقدير تنزل احدهما فهو شاهد لابي حنيفة والآراب الاعضاء واحدها ارب والحق ان ثبوت رواية الوجه
او الآراب لا يقدح في صحة رواية الجبهة لانه اولى لا تعارض او جمع بل حاصله بيان ما هو المراد بالوجه للقطع بان مجموعه غير مراد
لعدم ارادة الخد والذقن فكانت مبينة بالمراد وقد روى ابو حنيفة نفسه هذا الحديث بطريق والفاظه بسنده الى ابي سعيد قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الانسان يسجد على سبعة اعظم جبهته ويديه وركبتيه وصدور قدميه فالحق ان مقتضاه
ومقتضى المواظبة المذكورة الوجوب ولا يبعد ان يقول به ابو حنيفة ويحمل الكراهة المروية عنه على كراهة التحريم وعلى هذا فيحمل
بعض المشايخ الفتوى على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما لو لم ينعقد رواية ولا القوي من الرواية على هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار
الا من عذر على وجوب الجمع كان احسن اي يرتفع الخلاف بناء على حملنا الكراهة عنه عليه من كراهة التحريم ولو يخرجا عن الاصول اذ يلزمهما
الزيادة بخبر الواحد وهو ممتنع عندهما **فروع** يجوز السجود على الحشيش والتبن والقطن والطنفسة ان وجد حجم الارض
او وجد حجم الارض وكذا الثلج الملبد فان كان بحال يغيب فيه وجهه ولا يجد الحجم لا وعلى العجلة على الارض يجوز كالسرير لا ان كانت
على البقر كالبساط المشدود بين الاشجار وعلى العرزال والحنطة والشعير يجوز لا على الدخن والارز لعدم الاستقرار وعلى ظهر مصل
صلاته للضرورة لا من هو في غيرها او ليس في الصلاة لعدم الضرورة فلو ارتفع موضع السجود عن موضع القدمين قدر لبنة او لبنتين
منصوبتين جاز لا ان زاد **قوله** سنة عندنا بناء على ان لفظ امرت مستعمل فيما هو اعم من الندب والوجوب وهو يعني للمبني ذلك
ثم هو في الجبهة وجوب وفي غيرها ندب اذ في الندب بخصوصه بناء على ان السنة السجود على الجبهة وهذا على قول الشافعية القائلين
بان قول الراوي امرنا ونهينا يحمل على الندب والكراهة بناء على انه الاول حقيقة في كل منهما ومن الوجوب والثاني فيه وفي التحريم فيحمل على
المتيقن بخلاف صيغتي الامر والنهي بعينهما فانهما للوجوب والتحريم فقط واما على قولنا فلا اذ قد استدل اصحابنا على التحريم بلفظ نهى نحو
نهى عن الكالئ بالكالئ والحيوان بناء على انه اخبار عن تحقق صيغتي النهي حقيقة التحريم اتفاقا فيثبت التحريم المخبر عنه اعني الصيغة لا بنفس لفظ
وامر فيحتاج الى صارف عن الوجوب وليس يظهر الا ظهور ان المراد السجود وهو يحصل بدون ذلك وهي الكيفية غير انه هل الكيفية
ادنى يكون سنة وللقائل ان يقول هذا محتمل في الفرض اذ يجوز ان يطلب ما هو زينة السجود حتما فلا يعدل عن الوجوب فلا يكون فيها كيف
والظاهر المواظبة منه صلى الله عليه وسلم عليه هذا ويختار الفقيه ابي الليث على ما اسلفناه عنه في آخر باب الانجاس من ان المصلي
اذا لم يضع ركبتيه على الارض لا يجزيه وانه رد رواية عدم وجوبها ثم كان الركبتين في الصلاة فهو يشبه الافتراض وما اخترناه من
الوجوب ولزوم الاثم لترك مع الاجزاء كترك الفاتحة اعدل لا نسأل الله تعالى واما افتراض وضع القدم فلان السجود مع رفعهما بالتلاعب
اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع اصبع واحدة وفي الوجيز وضع القدم بظهر فرض فان وضع احداهما دون الاخرى جاز ويكره
قوله فان سجد على كور عمامته روى ابو نعيم من حديث ابن عباس في الحلية في ترجمة ابراهيم بن ادهم ثنا ابو يعلى الحسين بن محمد الزبيري ثنا ابو الحسن
عبد الله بن موسى الحافظ الصوفي البغدادي ثنا لاحق بن الحسين بن عمران الدمشقي ثنا محمد بن زيد المصري ثنا بقية بن الوليد ثنا ابراهيم بن ادهم
عن ابيه ادهم بن منصور العجلي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور عمامته ورواه الطبراني في
الاوسط بسنده عن عبد الله بن ابي اوفى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد على كور عمامته ورواه ابن عدي في الكامل من حديث عمرو
بن شمر عن جابر الجعفي عن عبد الرحمن بن سابط عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجد على كور العمامة وقد ضعف عمرو بن شمر
الجعفي كذاب ورواه الحافظ ابو القسم تمام بن محمد الرازي في فوائده ثنا محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمن ثنا ابو بكر بن عبد الرحمن بن ابي حصين الانطاكي
ثنا كثير بن عبيد ثنا سويد بن عبد العزيز بن عمر عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسجد على كور العمامة واخرج البيهقي في سننه

عن

عن هشام عن الحسن قال كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسجدون وأيديهم في ثيابهم ويسجد الرجل منهم على
عمامته وذكره البخاري في صحيحه تعليقا فقال وقال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه في كمه وروى ابن
أبي شيبة ثنا شريك عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الأرض
وبردها ورواه أحمد وإسحاق بن راهويه وأبو يعلى والطبراني وابن عدي في الكامل وأعله بحسين بن عبد الله وضعفه عن ابن معين والنسائي
وابن المديني قال وهو عندي ممن يكتب حديثه فإني لم أجد له حديثا منكرا وهو حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب
وبمعناه ما أخرجه الستة عن أنس كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض بسط
ثوبه فسجد عليه والاتفاق على أن الحائل ليس بمانع من السجود ولم يوجد ما يخرجه إلا كونه متصلا به ومنع ما نحن فيه الفساد لم يجز د
عن المنقولات فكيف وفيه ما سمعت وإن تكلم في بعضها كفى البعض الآخر ولو تم تضعيف كلها كانت حسنة لتعدد الطرق وكثرتها
وقد يدفع من غير الوجه الذي ذكرنا أيضا ويكفي ما نقله الحسن البصري عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه يتقوى ظن صحة المرفوع
إذ ليس معنى التضعيف الباطل في نفس الأمر بل ما لم يثبت بالشرط المعتبر عند أهل الحديث مع تجويز كونه صحيحا في نفس الأمر فيجوز
أن تقترن قرينة تحقق ذلك وأن الراوي الضعيف أجاد في هذا المتن المعين فيحكم به مع أن اعتبار التبعية في الحائل يقتضي عدم
اعتباره حائلا فيصير كأنه سجد بلا حائل ولا يجوز مس المصحف بكمه كما لا يجوز بكفه ولو بسط كمه على نجاسة فسجد عليه لا يجوز في الأصح
وإن كان المرغيناني صحح الجواز فليس بشيء هذا وما ذكر في التجنيس من علامة النون أنه يكره السجود على كور العمامة لما فيه من ترك
التعظيم لا يراد به أصل التعظيم وإلا لم يصح بل الهيئة وهذا لأن الركن فعل وضع للتعظيم ولأن المشاهد من وضع الرجل الجبهة
في العمامة على الأرض أنكسا لغيره عنه تعظيما أي تعظم هذا أي الحائل الثابت أما الحائل الذي هو بعضه فقد اختلفوا فيه فلو سجد
على كفه وهي على الأرض قيل لا يجوز والصحيح الجواز على فخذه قيل لا يجوز ولو بعذر وقيل يجوز بلا عذر وليس بشيء بل ينبغي أنه بل لا
يحل عندي فعله كيلا يشتهر وصحح الجواز بعذر لا بلا عذر وعلى ركبتيه لا يجوز في الوجهين ولم نعلم فيه خلافا لكن إن كان بعذر كفاه
باعتبار ما في ضمنه من الإيماء كأن عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا يأخذ قدر الواجب من الجبهة وفي التجنيس
لو سجد على حجر صغير إن كان أكثر الجبهة على الأرض يجوز وإلا فلا والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ **قوله** وأبد ضبعيك
غريب وإنما رواه عبد الرزاق عن ابن عمر قال أخبرنا سفيان الثوري عن آدم بن علي البكري قال رآني ابن عمر وأنا أصلي لا أتجافى عن الأرض
بذراعي فقال يا ابن أخي لا تبسط بسط السبع وادعم على راحتيك وأبد ضبعيك فإنك إذا فعلت ذلك سجد كل عضو منك ورفعه
ابن حبان بلفظ وجاف عن ضبعيك **قوله** إذا سجد جافى أخرجه مسلم كان إذا سجد جافى حتى لو شاءت بهيمة أن تمر بين يديه
لمرت ورواه الحاكم والطبراني وقالا بهيمة وعلى البهيمة خط بعض الحفاظ على تصغير بهمة وقال هو الصواب وفتح خطائه
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم إذا سجد المؤمن الحديث المحفوظ وإذا سجد العبد فعلم وقد تقدم في بعض ما أسلفناه وفي البخاري حديث
أبي حميد كنت أحفظكم لصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال فإذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل
بأطراف أصابع رجليه القبلة **قوله** لأنه صلى الله عليه وسلم كان يختم به لو ترغبت **قوله** فلا يزاد على النص وعدم الزيادة
لا تستلزم القول بالسنية لجواز الوجوب والمواظبة في الأمر من قوله فليقل اجعلوها يقتضيه إلا الصارف فلا قول في مطلع
الفرائض فإنه مشكل جدا وقيل في الصارف أنه عدم ذكرها للأعرابي عند تعليمه فيكون أمر استحباب قالوا ويكره تركها ونقصها
عن الثلاث والتفريج ثم أمر استحباب يفيد أن هذه الكراهة كراهة تنزيه **قوله** لما روينا من أنه كان يكبر عند كل
خفض ورفع **قوله** والأصح روي عن أبي حنيفة أن كان إلى القعود أقرب جاز وإلا لا وعنه إذا رفع قدر ما تمر الريح بينه وبين
الأرض جاز وروى أبو يوسف عنه إذا رفع قدر ما يسمى رافعا جاز وقال في المحيط هو الأصح وتعليل المصنف مختاره بأنه يعد يقتضي
اعتباره أن تلك الرواية هي رواية أبي يوسف في المغني واعتبارها أحسن وقال ابن مقاتل إذا رفع بحيث لا يشكل على الناظر أنه رفع
جاز فإن أراد الناظر من بعد فهو معنى مختار المصنف وإلا فهو معنى الرواية الثانية ثم اعتقادي أنه إذا لم يستو صلبه في الجلسة
والقومة فهو آثم لما نقدم **قوله** ولا يعتمد بيديه على الأرض ويكره على ركبتيه **قوله** نقل ذلك في البخاري عن مالك
بن الحويرث أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا **قوله** ولنا حديث أبي هريرة
أخرجه الترمذي عن خالد بن إياس عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم ينهض في الصلاة على صدور
قدميه قال الترمذي حديث أبي هريرة عليه العمل عند أهل العلم وخالد بن إياس ويقال ابن إلياس ضعيف عند أهل العلم وكذا
أعله ابن عدي به قال وهو مع ضعفه يكتب حديثه قال ابن القطان والذي أعله به قال هو موجود في صالح وهو الاختلاط فلا معنى
للتخصيص انتهى المعنى وقول الترمذي العمل عليه عند أهل العلم يقتضي قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق ويؤكد ذلك
ما أخرج ابن أبي شيبة عن ابن مسعود أنه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس وأخرج نحوه عن علي وكذا عن ابن عمر
وابن الزبير وكذا عن عمر وأخرج عن الشعبي قال كان عمر وعلي رضي الله عنهما وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهضون في الصلاة على

صدور أئمتهم وأخرج عن النعمان بن أبي عياش أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان إذا رفع أحدهم
رأسه من السجدة الثانية في الركعة الأولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس وأخرج عنه أيضا عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وأخرج
البيهقي عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى ابن مسعود فذكر معناه فهذا اتفاق كبار الصحابة الذين كانوا أقرب إلى رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأشد اقتفاء لأثره وألزم لصحبته من مالك بن الحويرث رضي الله عنه على خلاف ما قال فوجب تقديمه ولذا كان العمل عليه
عند أهل العلم كما سمعته من قول الترمذي وعن ابن عمر أنه نهى صلى الله عليه وسلم أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلاة
رواه أبو داود وفي حديث وائل أنه صلى الله عليه وسلم إذا نهض اعتمد على فخذيه والأولى أولى ويحمل ما رواه على حالة الكبر كما روي
أنه صلى الله عليه وسلم قال لا تبادروني في الركوع ولا السجود فإنه مهما أسبقكم به إذا ركعت تدركوني به إذا رفعت إني قد بدنت أخرجه
أبو داود وهذا أو كره تقديم إحدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط بها يعني والنهوض على الشمال **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
غير هذا اللفظ وقد روى الطبراني بسنده عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم لا ترفع الأيدي
إلا في سبع مواطن حين يفتتح الصلاة وحين يدخل المسجد الحرام فينظر إلى البيت وحين يقوم على المروة وحين يقوم مع الناس
عشية عرفة وبجمع والمقامين حين يرمي الجمرة وذكره البخاري معلقا في كتابه المفرد في رفع اليدين فقال قال وكيع عن ابن أبي ليلى عن الحكم
عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن في افتتاح الصلاة وفي استقبال
الكعبة وعلى الصفا وعلى المروة وبعرفات وبجمع وفي المقامين وعند الجمرتين وقال قال شعبة لم يسمع الحكم من مقسم إلا أربعة أحاديث
ليس هذا منها فهو مرسل وغير محفوظ قال وأيضا فهم يعني أصحابنا خالفوا هذا الحديث في تكبيرات العيدين وتكبيرة القنوت انتهى
وقال في الإمام اعترض عليه بوجوه تفرد ابن أبي ليلى وترك الاحتجاج به ورواية وكيع عنه والوقف على ابن عباس وابن عمر قال الحاكم ووكيع أثبت من
كل من روى هذا عن ابن أبي ليلى وبرواية جماعة من التابعين بأسانيد صحيحة عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يرفعان أيديهما عند الركوع وبعد
رفع الرأس منه وقد أسنداه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وبأنه روي عن الحكم قال في جميع الروايات ترفع الأيدي وليس في شيء منها لا ترفع الأيدي إلا
ويستحيل أن يكون لا ترفع الأيدي صحيحا وقد تواترت الأخبار بالرفع في غيرها كثيرا منها الاستسقاء ودعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا حاصلها
وأحسنها أن الحصر غير مراد لما ذكر من ثبوت الرفع في غير المذكورة فإذا ثبت عند الركوع والرفع منه وجب القول به وقد ثبت بما أخرجه
الستة عن الزهري عن سالم عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى
يكونا حذو منكبيه ثم كبر فإذا أراد أن يركع فعل مثل ذلك وإذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك ولا يفعله حين يرفع رأسه من السجود وجوابه
المعارضة بما في أبي داود والترمذي عن وكيع عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة قال قال عبد الله
بن مسعود ألا أصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ولم يرفع يديه إلا في أول مرة وفي لفظ كان يرفع يديه في أول مرة ثم
لا يعود قال الترمذي حديث حسن وأخرجه النسائي عن ابن المبارك عن سفيان إلخ وما نقل عن ابن المبارك أنه لم يثبت عندي حديث ابن
مسعود فغير ضائر بعد ما ثبت بالطريق الذي ذكرنا والقدح في عاصم بن كليب غير مقبول فقد وثقه ابن معين وأخرج له مسلم حديثه في
الهدي وغيره عن علي وفي عبد الرحمن بأنه لم يسمع من علقمة باطل لأنه عن رجل مجهول فقد ذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال مات
سنة تسع وتسعين وسنه سن إبراهيم النخعي وما المانع حينئذ من سماعه من علقمة والاتفاق على سماع النخعي منه وقد صرح الخطيب في كتاب
المتفق والمفترق في ترجمة عبد الرحمن هذا سمع أباه وعلقمة وما قيل إن الحديث صحيح وإن المنكر فيه على وكيع ثم لا يعود نقل عن الدارقطني
ومحمد بن نصر المروزي وابن القطان فما موطن طعن ولذا انتسب غير هؤلاء الأئمة إلى سفيان الثوري كالبخاري في كتاب رفع اليدين وقال ابن أبي
حاتم إنه سأل أباه عنه فقال هذا خطأ يقال وهم فيه الثوري فقد رويناه أنه لما روي من طرق بدون هذه الزيادة فظهر أنه خطأ واختلفوا في
الناقط وغاية الأمر أن الأصل رواه مرة بتمامه ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض وبالجملة فزيادة العدل الضابط مقبولة خصوصا
وقد توبع عليها فرواه ابن المبارك ما قدمناه من رواية النسائي وأخرج الدارقطني وابن عدي عن محمد بن جابر عن حماد بن أبي سليمان
عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند استفتاح
الصلاة واعترضه الدارقطني بتصويب إرسال إبراهيم إياه عن ابن مسعود وتضعيف ابن جابر وقول الحاكم فيه أحسن ما قيل فيه إنه
يسرق الحديث من كل من يذاكره فهو ممنوع قال الشيخ في الإمام لا نعلم بهذه الكلمة متعلقا وأحسن من ذلك قول ابن عدي كان إسحاق
بن إسرائيل يفضل محمد بن جابر على جماعة هم أفضل منه وأوثق وقد روى عنه من الكبار أيوب وابن عوف وهشام بن حسان والثوري بلغ
وشعبة وابن عيينة وغيرهم ولولا أنه في المحل الرفيع لم يرو عنه هؤلاء وربما يؤيد صحة ثبت الزيادة رواية أبي حنيفة من غير الطريق المذكور
وذلك أنه اجتمع مع الأوزاعي بمكة في دار الحناطين كما حكى ابن عيينة فقال الأوزاعي ما بالكم لا ترفعون عند الركوع وعند الرفع منه
فقال لأجل أنه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه شيء فقال الأوزاعي كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة
والأسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك

فقال

فقال الاوزاعي احدثك عن الزهري عن سالم عن ابيه وتقول حدثني حماد عن ابراهيم فقال ابو حنيفة كان حماد افقه من الزهري
وكان ابراهيم افقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وان كانت لابن عمر صحبة وله فضل صحبة فالاسود له فضل
كثير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة كما رجح الاوزاعي بعلو الاسناد وهو المذهب المنصور عندنا وروى الطحاوي ثم البيهقي من
حديث الحسن بن عياش بسند صحيح عن الاسود قال رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود قال
ورأيت ابراهيم والشعبي يفعلان ذلك وعارضه الحاكم برواية طاوس بن كيسان عن ابن عمر ان عمر رضي الله عنه كان يرفع يديه في
الركوع وعند الرفع منه وروى الطحاوي عن ابي بكر النهشلي عن عاصم بن كليب عن ابيه ان عليا رفع يديه في اول التكبير ثم لم يعد
وما في الترمذي عن علي رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه ويصنع
مثل ذلك اذا قضى قراءته واراد ان يركع ويصنعه اذا رفع من الركوع ولا يرفع يديه في شيء من الصلاة وهو قاعد واذا قام من السجدتين
رفع كذلك صححه الترمذي محمول على النسخ للاتفاق على نسخ الرفع عند السجود واعلم ان الآثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه
وسلم كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه صلى الله
عليه وسلم الرفع عند الركوع وعدمه فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه بانه قد علم انه كانت اقوال مباحة
في الصلاة وافعال من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو ايضا مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه
ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون
الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلاة اعني الخشوع وكذا بافضلية الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال ابو حنيفة
للاوزاعي وروى ابو حنيفة عن حماد بن ابراهيم انه ذكر عنده وائل بن حجر انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه عند الركوع
وعند السجود فقال اعرابي لم يصل مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة قبلها قط افهو اعلم من عبد الله واصحابه حفظ ولم يحفظوا
وفي رواية وقد حدثني من لا احصي عن عبد الله انه رفع يديه في بدء الصلاة فقط وحكاه عن النبي صلى الله عليه وسلم وعبد الله
عالم بشرائع الاسلام وحدوده متفقد لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم ملازم له في اقامته واسفاره وقد صلى مع النبي صلى الله عليه
وسلم ما لا يحصى فيكون الاخذ به عند التعارض اولى من افراد مقابله ومن القول بسنية كل من الامرين **قوله** هكذا اثرت
عائشة الذي في مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلاة بالتكبير الى ان قالت وكان يفرش
رجله اليسرى وينصب اليمنى وفي النسائي عن ابن عمر عن ابيه قال من سنة الصلاة ان ينصب القدم اليمنى واستقباله باصابعها
القبلة والجلوس على اليسرى **قوله** روى ذلك في حديث وائل وغيره والذي في الترمذي من حديث وائل قلت لانظرن
الى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جلس يعني للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى
ونصب رجله اليمنى من غير زيادة على ذلك وفي مسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى
وقبض اصابعه كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى لا شك وهم ان وضع الكف مع قبض الاصابع
لا يتحقق حقيقة فالمراد والله اعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع بعد ذلك عند الاشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الاشارة قال
يقبض خنصره والتي تليها ويحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن ابي يوسف في الامالي وهذا فرع تصحيح الاشارة وعن
كثير من المشايخ لا يشير اصلا وهو خلاف الدراية والرواية فعن محمد ان ما ذكر في كيفية الاشارة ما نقلناه قول ابي حنيفة وكره ان يشير
بمسبحتيه وعن الحلواني يقيم الاصبع عند لا اله ويضع عند الا الله ليكون الرفع للنفي والوضع للاثبات وينبغي ان يكون اطراف الاصابع
على حرف الركبة لا مباعدة عنها **قوله** لان فيه الامر الخ روى الستة واللفظ لمسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه علمني رسول الله صلى
الله عليه وسلم التشهد كفي بين كفيه كما يعلمني السورة من القرآن وقال اذا قعد احدكم في الصلاة فليقل التحيات لله والصلوات الخ
وفي لفظ للنسائي اذا قعدتم في كل ركعتين فقولوا فهذا هو الامر المعهود روايته **قوله** والالف واللام هي في رواية مسلم وابي
داود وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما وفي رواية الترمذي والنسائي عنه بالتنكير واصحاب الشافعي في العمل على بعض الروايات يرجح
على ما ذهبوا اليه واما زيادة الواو فليست في تشهد ابن عباس في جميع الروايات **قوله** وبالتأكيد بالتعليم يعني به اصل بل
زيادة التوكيد ليس في تشهد ابن عباس اما نفس التعليم ففي تشهد ابن عباس لفظه كان صلى الله عليه وسلم يعلمنا
التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فكان يقول التحيات فقول المصلي في التخريج واما التعليم ايضا فهو في تشهد ابن عباس
ودفعا لهذا الا وجه من الترجيح ليس بوارد ومن وجوه الترجيح ايضا ان الائمة الستة اتفقوا عليه لفظا ومعنى وهو نادر وتشهد
ابن عباس مفرد في افراد مسلم وان رواه غير البخاري من الستة واعلى درجات الصحيح عندهم ما اتفق الشيخان على اصله
ولو في اصله فكيف اذا اتفقا على لفظه ولذا اجمع العلماء على انه اصح حديث في الباب قال الترمذي اصح حديث عن النبي صلى الله
عليه وسلم في التشهد حديث ابن مسعود والعمل عليه عند اكثر الصحابة والتابعين واخرج عن خصيف قال رأيت النبي صلى الله عليه
وسلم في المنام فقلت له ان الناس قد اختلفوا في التشهد فقال عليك بتشهد ابن مسعود وكقول الترمذي قال الخطابي وغير

رجله م

علمه م

المنذر وممن روى عن ابن مسعود على رفعه معاوية اخرج الطبراني عنه كان يعلم الناس التشهد وهو على المنبر عنه صلى الله عليه وسلم
التحيات لله والصلوات الخ سواء قال ابو حنيفة رضي الله عنه اخذ حماد بن سليمان بيدي وعلمني التشهد وقال عبد الله اخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن وكان يأخذ علينا بالواو والالف واللام **قوله** لقول ابن مسعود
علمني الخ الامام احمد عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علمه التشهد فكان يقول اذا جلس في وسط الصلاة وفي آخرها على وركه
اليسرى التحيات لله الى قوله عبده ورسوله قال ثم ان كان في آخرها دعى بعد تشهده بما شاء ان يدعو ثم يسلم واحاديث الدعاء بعد
التشهد في آخر الصلاة كثيرة شهيرة في الصحيح وغيرها **قوله** لم يثبت ذلك في الصحيح عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في
الركعتين الاوليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الاخريين بفاتحة الكتاب ويسمعنا الآية احيانا ويطيل في الركعة
الاولى ما لا يطيل في الثانية وهكذا في الصبح وهذا لا ينافي الصلوات والذي فيها ما في مسند يحيى بن راهويه عن رفاعة بن رافع
الانصاري كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الاخريين بفاتحة الكتاب وما في اوسط الطبراني عن
جابر بن عبد الله قال سنة القرآن في الصلاة ان يقرأ في الاوليين بفاتحة الكتاب وفي الاخريين بأم القرآن **قوله** هو الصحيح احترازا عن رواية
الحسن عن ابي حنيفة انها واجبة يلزم بتركها السهو **قوله** ضعف الطحاوي تعلقه في حديث رفع اليدين وتكلم البيهقي معه واشتهر
الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد للطحاوي **قوله** او يحمل على حالة الكبر فيكون متعلقا بما لعارض لا مستمرا عادة اصلا وهو اولى للجمع بين
الحديثين **قوله** وهو واجب عندنا في القعدتين **قوله** للاثر المتقدم اي في حديث ابن مسعود **قوله** فيهما اي في التشهد
والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ما نهاهما من اكثر ابي نعيم عن **قوله** اذا قلت هذا تقدير انها مدرجة من ابن مسعود وان هذا
المدرج الموقوف له حكم المرفوع ومع هذا نقوله في الجواب فلا يخرجنا التشهد خرجنا عن عهدة الامر الثابت بخبر الواحد واما الصلاة
في الصلاة فلا دليل يصلح للايجاب لقول ابو قال القاضي عياض وقد شذ الشافعي رحمه الله فقال من لم يصل عليه فصلاته فاسدة ولا
سلف له في هذا القول ولا سنة يتبعها وشنع عليه فيه جماعة منهم الطبري والشاشي والقشيري وخالفه من اهل مذهبه الخطابي وقال
لا اعلم له فيها قدوة التشهد الثابتة المروية عن ابن مسعود وابن عباس وابي هريرة وجابر وابي سعيد وابي موسى وابن الزبير لم يذكر فيها ذلك
وما روي عنه صلى الله عليه وسلم لا صلاة لمن لم يصل علي ضعفه اهل الحديث كلهم ولو صح فمعناه كاملة او لمن لم يصل علي في عمره وكذا
ما جاء في حديث ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يصل علي فيها وعلى اهل بيتي لم تقبل منه انتهى وهذا ضعفه جابر
الجعفي مع انه مما اختلف عليه في رفعه ووقفه قاله الدارقطني واما الاول فلفظ ابن ماجه لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم يذكر
اسم الله عليه ولا صلاة لمن لم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم ولا صلاة لمن لم يحب الانصار وفيه عبد المهيمن ضعيف قال ابن حبان لا يحتج
به واخرجه الطبراني عن ابي بن عباس بن سهل بن سعد عن ابيه عن جده نحوه مرفوعا قالوا واحاديث عبد المهيمن اشبه بالصواب مع انهم
قد تكلموا في ابي بن عباس وروى البيهقي عن يحيى بن السباق عن رجل من بني الحارث عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم اذا تشهد احدكم
في الصلاة فليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وآل محمد وارحم محمدا وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على ابراهيم
وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد وفيه المجهول وذكر بعضهم ان يقال وارحم محمدا ولم يكرهه بعضهم وكره الصلاة على غير الانبياء ومما
لا يكره وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم اللهم صل على آل ابي اوفى وموجبا للامر القاطع الافتراض مرة في العمر في الصلاة او خارجها لانه
لا يقتضي التكرار وقلنا به **قوله** اما من اخذ بظاهر السوق للتقابل بين قول الطحاوي والقول الملزم ولا ينبغي ذلك لان الوجوب مرة
زائد على الافتراض ولا ينبغي ان يحمل قول الطحاوي عليه كلما ذكر لان مستحق جزء واحد من عمره بما لا فائدة لانكار احد معناه بل التسبيح
بل التقابل بين القولين مستحبا به اذا ذكره قول الطحاوي وجعل في التحفة قول الطحاوي اصح واختار صاحب المبسوط قول الكرخي بعد
النقل عنه ظاهر في اعتبار التعليل الترجيح وهو بعيد لما قلنا ولو تكرر في مجلس قيل يكفي مرة وصحح في المجتبى تكرار الوجوب بدون
وبين تكرر ذكر الله في مجلس حيث يكفي ثناء واحد ثم ولو تركه لا يبقى عليه دينا بخلاف الصلاة فانه تصير دينا والتسمية نظائرهما وصحح في
باب سجود التلاوة من الكافي وجوب الصلاة مرة عند التكرر في المجلس الواحد وفي الزائد ندب وكذا التشميت وقيل الى تشميته في كل
مرة الى الثلاث **قوله** والفرض المروي يعني في رواية النسائي كنا نقول قبل في الصلاة قبل ان يفرض التشهد السلام على الله
السلام على جبريل وميكائيل فقال عليه السلام لا تقولوا هذا فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله وساق تشهد ابن مسعود وهذا
الحديث في الكتب الستة ليس بلفظ الفرض الا في رواية النسائي بل الفاظه فيها كنا اذا كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة قلنا
السلام الخ وكنا نقوله في الصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وبلغ رواية اخرى للنسائي ثم تفرد ان لانه ولفظ الفرض ثبوت
كونه فرضا اصطلاحيا متعذر لثبوته بما لا يثبت به الفرض اعني خبر الواحد فيكون واجبا **قوله** لما روينا من حديث ابن مسعود وقال
له النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الستة الا الترمذي وابن ماجه ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه اليه فيدعو به ولا يخفى عدم مطابقته
الاستدلال لهذا الدعاء بما يشبه الفاظ القرآن والمأثورة دون ما يشبه كلام الناس ولو استدل بحديث ان صلاتنا هذه لا
يصلح فيها شيء من كلام الناس لكان اصوب فيكون معارضا لعموله اعجبه ودعي لنفسه بما شاء في بعض افراده فيقدم عليه لانه مانع دلالة

دسون م

مبيح

مبيح **قوله** هو الصحيح احترازا عن مقابله وقد رجح عدم الفساد لان الرازق في الحقيقة الله سبحانه ونسبته الى الامير مجاز
وفي الخلاصة لو قال ارزقني فلانة الاصح انه يفسد وارزقني الحج الاصح انه لا يفسد وفيها اكسني ثوبا العن فلانا اقض ديني اغفر
لعمي وخالي تفسد ولو قال اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات لا تفسد واغفر لي ولاخي قال الحلوائي لا تفسد وابن الفضل تفسد
والاول اوجه وارزقني رؤيتك لا تفسد **قوله** لما روى ابن مسعود رضي الله عنه الحديث رواه اصحاب السنن الاربعة واتفق الالفاظ
لفظ المتن النسائي كان يسلم عن يمينه السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الايسر وصححه الترمذي وهو ارجح مما اخذه مالك
من رواية عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم في الصلاة تسليمة واحدة تلقاء وجهه يميل الى الشق الايمن ليقدموا رجالا خلف
الامام ودون النساء فالحال كشفع ان الثانية اخفض من الاولى فلعله خفيت عمن كان بعيدا او لو سلم عن يساره اولا يسلم عن يمينه
ما لم يتكلم ولا يبعد عن يساره ولو سلم تلقاء وجهه سلم عن يساره اخرى **قوله** ولا ينوي النساء في زماننا لانهن ممنوعات
من حضور الجماعات **قوله** نواه فيهما يعني ان كان في الايمن نواه فيه او في الايسر نواه فيه **قوله** ينوي بالتسليمتين يعني من عن يمينه
ومن عن يساره من المقتدين كالمأموم **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل لا ينويهم لانه يشير اليهم بالسلام وما قيل ينوي بالاولى
لا غير وجه الصحيح ان الاولى للتحية والخروج من الصلاة والثانية للتسوية بين القوم في التحية ثم قيل الثانية سنة والاصح انها
واجبة كالاولى ويخرج بلفظ السلام ويخرج ولا يتوقف على عليكم **قوله** لانه الحفظة في عدهم الخ في مسند ابن راهويه وشعب الايمان
للبيهقي من حديث طويل انه داثما اثنان واخرج الطبراني مرفوعا وكل المؤمن مائة وستون ملكا يذبون عنه ما لم يقدر له من ذلك
البصر عليه سبعة املاك يذبون عنه كما يذب عن قصعة العسل الذباب في اليوم الصائف ولو وكل العبد الى نفسه طرفة عين لخطفه
الشياطين وحديث اخرجه الطبراني في تفسيره عند قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه بسنده دخل عثمان بن عفان رضي الله عنه
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اخبرني عن العبد كم معه ملك فقال صلى الله عليه وسلم على يمينك ملك على حسناتك وهو
امين على الملك الذي على الشمال فاذا عملت حسنة كتبت عشرا واذا عملت سيئة قال الذي على الشمال للذي على اليمين اكتب فيقول لا لعله
يستغفر ويتوب فاذا قال ثلاثا قال نعم اكتب اراحنا الله منه فبئس القرين ما اقل مراقبته لله تعالى واقل استحيائه منا يقول الله تعالى
ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وملكان من بين يديك ومن خلفك يحفظونك من امر الله وملك قابض على ناصيتك فاذا تواضعت لله
رفعك واذا تجبرت على الله قصمك وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك الا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وملك قائم على فيك
لا يدع ان تدخل الحية فيك وملكان على عينيك فهؤلاء عشرة املاك على كل ابن آدم ينزلون ملائكة الليل على ملائكة النهار لان
ملائكة الليل سوى ملائكة النهار فهؤلاء عشرون ملكا على كل آدمي وابليس مع ابن آدم بالنهار وولده بالليل **قوله** الا انا اثبتنا الوجوب
بما رواه فلو كانت تلك الزيادة في حديث ابن مسعود لم تثبت لو لم يلزم الاخلال بما رواه بل علمنا مقتضاه اذ لا يقتضي غير مجرد التأثيم بالترك وهو
الوجوب ومعنى الاعراض الذي يلزم الاخلال اذ الفعل يقتضيه بل يلزم الفساد بترك الواجب الذي لم يقطع بلزومه وقد تقدم مثله
في بحث الفاتحة فارجع اليه

فصل في القراءة

خص هذا الركن بفصل دون سائر الاركان لكثرة ما يتعلق به من
الاحكام وفي النوازل رجل افتتح فنام فقرأ وهو نائم يجوز عن القراءة لان الشرع جعل النائم كالمنتبه تعظيما لامر المصلي به بالحدث وبه فارق
الطلاق الا ترى ان المجنون والصبي لو صليا كانت صلاتهما جائزة ولو طلقا لم يجز قال المص في التجنيس والمختار لا يجوز لان الاختيار شرط اداء
العبادة ولم يوجد انتهى الارجح اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء الصلاة وهو كاف الا ترى لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله
كل الذهول انه يجزئه وما يتعلق به المسألة الكثيرة التشعب مسألة زلة القارئ ولم يذكرها المص معا وهي جديرة بالذكر وخطأ القارئ اما
في الاعراب او في الحروف او في الكلمات او في الآيات والحروف اما بوضع حرف مكان حرف او بتقديمه او تأخيره او زيادته او نقصه اما الاعراب
فان لم يغير المعنى لا يفسد لان تغييره خطأ لا يستطاع الاحتراز عنه فيعذر وان غيره تغييرا فاحشا اعتقاده كفر مثل الباري المصور بفتح الواو
وانما يخشى الله من عباده العلماء برفع الجلالة ونصب العلماء فسدت في قول المتقدمين من واختلف المتأخرون فقال ابن مقاتل ومحمد بن سلام
وابو بكر بن سعيد البلخي والهندواني وابن الفضل والحلواني لا تفسد وما قاله المتقدمون احوط لانه لو تعمد يكون كفرا وما يكون كفرا لا يكون من
القرآن فيكون متكلما بكلام الناس الكفار غلطا وهو مفسد كما لو تكلم بكلام الناس ساهيا مما ليس بكفر كيف وهو كفر وقول المتأخرين اوسع
لان الناس لا يميزون بين وجوه الاعراب وهو على قول ابي يوسف ظاهر لانه لا يعتبر الاعراب عرف ذلك في مسائل

وقد يتصل بهذا

تخفيف المشدد عامة المشايخ على ان ترك المد والتشديد كالخطأ في الاعراب فلذا قال كثير بالفساد في تخفيف رب العالمين واياك نعبد
لان معنى ايا مخففا الشمس والاصح لا تفسد وهو لغة قليلة في ايا المشددة نقله بعض متأخري النحاة وهو قول المتأخرين لا يحتاج الى هذا
وبنا على هذا الفساد ما مد همزة اكبر على ما تقدم واما الحروف فاذا وضع حرفا مكان غيره فاما خطأ واما عجزا فالاول ان لم يغير ومثله في القرآن
نحو ان المسلمين لا تفسد وان لم يغير وليس مثله في القرآن نحو قيامين بالقسط والتابين والحي القيام عندهما لا تفسد وعند ابي يوسف لا
تفسد وان غير تفسد عندهما وعند ابي يوسف ان لم يكن مثله في القرآن فلو قرأ اصحاب السعير بالشين المعجمة فسدت اتفاقا فالعبرة في عدم
الفساد عدم تغير المعنى وعند ابي يوسف وجود المثل في القرآن فلا يعتبر على هذا اما ذكر ابو منصور العراقي من عسر الفصل بين الحرفين وعدمه

قال ابن مقاتل وحاصل هذا ان كان الفصل بلا مشقة كالطاء مع الصاد فقرأ الطالحات مكان الصالحات تفسد وان كان بمشقة كالظاء
مع الضاد والصاد مع السين والطاء مع التاء قيل تفسد واكثرهم لا تفسد هذا على رأي متولا المشايخ ثم لم تنضبط فروعهم فاوردوا في الخلاصة
ما ظاهره التنافي للمتأول الاول قول المتقدمين والثاني قول المتأخرين وهو الاقامة عجزا فالحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم لما فيها اعوذ بسملة
الصمد لسين ان كان يجهد الليل والنهار في تصحيحه ولا يقدر فصلاته جائزة ولو ترك جهده ففاسدة ولا يسعه ان يترك في باقي عمره واما
الالثغ الذي يقرأ سثم الله لثلاثة او مكان اللام الياء ونحو لا يطاوعه لسانه لغيره فقيل ان بدل الكلام فسدت او قرأ خارج الصلاة لا تجوز
فان امكنه ان يتخذ آيات ليس فيها تلك الحروف يفعل ولا شك وعلى قياس الاول ان بدل جهده لا تفسد وبه نأخذ كذا في الخلاصة وان لم
ان امكنه آيات ليس فيها تلك الحروف يتخذها الا الفاتحة ولا ينبغي لغيره الاقتداء به وكذا الفأفاء الذي لا يقدر على اخراج الكلمة الا بتكرار الفاء
والتمتام الذي لا يقدر على اخراجها الا بتكرار التاء ... فهذه كثرة ... امرء لا يقدر على اخراج حرف من الحروف ثم الالثغ اذا وجد آيات ليس فيها
تلك الحروف فقرأ ما هي فيها فالاكثر على انه لا تجوز صلاته فلو لم يجد جازت وهل تجوز بلا قراءة اختلف المشايخ فيه وينبغي ان يكون الخلاف فيما اذا قرأ
ما فيها مع وجود ما ليس فيها اذا لم يبدل اما ان بدل فينبغي عدمه في الفساد لانه تبديل المعنى من غير ضرورة وكذا في الجواز بغير قراءة ينبغي
ان يكون محله عدم الوجود مع العجز اما معه فينبغي عدمه في الفساد لانه تبديل المعنى من غير ضرورة واما التقديم والتأخير فان غير نحو
قسورة في قوسرة فسدت وان لم يغير لا تفسد عند محمد خلافا لابي يوسف واما الزيادة ومنه فك المدغم فان لم تغير نحو وانه عن المنكر
بالالف وراددوه اليك لا تفسد عند عامة المشايخ وعن ابي يوسف روايتان وان غير نحو زرابيب مكان زرابي والقرآن الحكيم وانك لمن
المرسلين وان سعيكم لشتى بالواو تفسد وكذا النقصان ان لم يغير لا تفسد نحو جاءتهم مكان جاءتهم وان غير فسد نحو والنهار اذا تجلى
ما خلق الذكر والانثى بلا واو وكذا لو كان الحروف من كلمة ففي فتاوى قاضي خان ان كان حذف حرفا اصليا من كلمة وتغير المعنى تفسد في قول ابي حنيفة
ومحمد نحو رزقنا بلا راء او راي او خلقنا بغير خاء او جعلنا بلا جيم ثم ذكر من المثل نحو ما خلق الذكر والانثى ومالكوا ... على قول ابي يوسف لا
تفسد لان المقروء في القرآن قال ولو كانت الكلمة ثلاثية لحذف حرفا من اولها او اوسطها نحو ربنا او عربيا في عربيا تفسد اما لتغير المعنى
او لانه يصير لغوا وكذا احذف اضرب الله فان كان ترخيما لا تفسد وشرطه النداء والعلمية وان يكون رباعيا او خماسيا نحو وقالوا يا مال
في يا مالك واما الكلمة مكان الكلمة فان تقاربا معنى ومثله في القرآن كالحكيم مكان العليم لم تفسد اتفاقا وان لم يوجد المثل كالعجز
كالفاجر مكان الاثيم واياه مكان اواه وكذلك عندهما وعن ابي يوسف روايتان فلو لم يتقاربا ولا مثل له فسد اتفاقا اذا لم يكن
ذكرا ان كان في القرآن وهو ما اعتقاده كفر كما ثليث في ان كنا غافلين فعامة المشايخ على انه تفسد اتفاقا ومال بعضهم على قياس
قول ابي يوسف لا تفسد به كان نعبد ... مقاتل والصحيح من مذهب ابي يوسف انه تفسد ولو قرأ الغبار مكان الغراب فاحشرهم ...
السبت بربكم قالوا نعم تفسد ما تخلقون مكان تمنون الا ظهر الفساد وذق انك انت العزيز الحكيم مكان الكريم المختار الفساد وقيل
لا لان المعنى في زعمك ولو قرأ احل لكم صيد البر مع انه قرأ ما بعده وحرم عليكم صيد البر لا تفسد عند طلوع الشمس وعند الغروب
مكان قبل طلوع الشمس وقبل الغروب تفسد وكل صغير وكبير في سقر والنازعات نزعا انا ارسلنا الجمل والكلب والبغل لا تفسد وشركا
مكان شفعا تفسد وفي مجموع النوازل ومن وضع كلمة مكان اخرى ان ينسب الشيء الى غير من نسب اليه فان كان في القرآن نحو موسى بن
لقمان لا تفسد عند محمد وفي رواية ابي يوسف وعليه العامة وان لم يكن كمريم ابنة غيلان تفسد اتفاقا وكذا لو لم تجر نسبته
متشبه كعيسى بن لقمان لا لان نسبته ... اذا تعمد وفي فتاوى قاضي خان اذا اراد ان يقرأ كلمة تجري على لسانه شطر كلمة
فرجع وقرأ الاولى او ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو اتمها لا تفسد صلاته تفسد وان كان لو اتمها تفسد تفسد والشطر
حكم الكل وهو الصحيح انتهى واما التقديم والتأخير فان لم يغير لم تفسد نحو فانبتنا فيها حبا وعنبا وان غير فسد نحو التبن
مكان العنب وعكسه ويمكن ادراجه في الكلمة مكان الكلمة وفي الخلاصة لو قرأ لتفترن عما كنتم تسألون لا تفسد واذا الاعناق
في اغلالهم لا تفسد واما الزيادة فان لم تغير شيئا في القرآن نحو وبالوالدين احسانا وبرا ان الله كان غفورا رحيما عليما لا تفسد
في قولهم وان غيرت وهي موجودة نحو وعمل صالحا وكفر فلهم اجرهم او غير موجودة نحو واما ثمود فهديناهم وعصيناهم فاستحبوا
فسدت لانه لو تعمد كفر فاذا اخطأ فيه افسد ولو وضع الظاهر موضع المضمر عن بعض المشايخ تفسد واستشكل ... لا زيادة
لا تغير في الخلاصة ورايت في بعض المواضع لا تفسد ومن الزيادة القراءة بالالحان لان حاصلها اشباع الحركات لمراعاة النغم على
ما قدمناه من تفسير الامام احمد لها في باب الاذان او زيادة الهمزات كالف ... فانه بحسن افسد الصلاة كذا في الخلاصة وان كان
غير متعرف في زيادة الحرف ولو بنى بعض آية على اخرى ان لم يتغير نحو ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جزاء الحسنى مكان كانت
لهم جنات الفردوس نزلا لا تفسد وان غير فان وقف وقفا تاما بينهما فكذلك كان قرأ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ووقف
ثم قال اولئك هم شر البرية وان وصل تفسد عند عامة المشايخ وهو الصحيح رح هذا التقييد لما ذكر في بعض المواضع من
انه اذا شهد ... لمن شهد الله له ... على القلب ... الله سبحانه اعلم **قوله** للنقل المتواتر يعني انا اخذنا
عمن يلينا الصلاة هكذا انتقالا وهم عمن يليهم كذلك وهكذا الى الصحابة رضي الله عنهم اجمعين وهم ... اخذوا عن صاحب الوحي فلا

يحتاج

يحتاج الى ان ينقل فيه نص معين هذا او لا يجهد نفسه في الجهر **قوله** لانه امام في حق نفسه لما كان قوله واسمع نفسه يتضمن من البديع
النوع المسمى بحسن التعليل كما قيل ما ترك نفوس الحاسدين فانها معذبة في حضرة ومغيب وفي تعب من يحسد الشمس ضوءها ويجهد ان ياتي لها — بضرب ٥
كان قوله لا يجهد نفسه توجه النفس لطلب علة من انه اي حاجة الى ذلك وليس معه احد يسمعه فما اد واسمع نفسه لانه امام وذلك يدعى
صريح تعليل باداته بلازمه المستفاد من حسن التعليل ويشكل عليه ما سيذكر في تعريف الجهر حيث قال والجهر انه يسمع غيره فانه يقتضي
ان ما ليس فيه اسماع لغيره ليس بجهر فان كون هذا جهرا ليس بصحيح فان المراد ان يسمع نفسه لا غيره بمفهوم اللقب وبوجهه في الروايات ولا
مخلص الا بما يمنع ارادة هذا المفهوم على خلاف ما في النهاية اذا ان ارادة على قول الكرخي لا على المختار والتعريف على المختار من قول الهندواني
وصاحب الهداية ايضا اعتبر هذا المفهوم حيث قال فيما بعده وفي نقط الكتاب اشارة الى انه حيث قال ان شاء جهر واسمع نفسه فانظر كلامه
بعد فيتعين على رواية الثاني **قوله** صلاة النهار عجماء غريب قال النووي لا اصل له انتهى ورواه عبد الرزاق في مصنفه من قول مجاهد
وابي عبيدة رضي الله عنه وفي البخاري عن معمر قلنا لخباب بن الارت هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر والعصر قال نعم
قلنا بم كنتم تعرفون ذلك قال باضطراب لحيته وفي مسلم عن الخدري حزرنا قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر والعصر فحزرنا
قيامه في الركعتين الاوليين من الظهر قدر ثلثين آية وحزرنا قيامه في الاخريين على النصف من ذلك وحزرنا قيامه في الاوليين من العصر
على النصف من ذلك فبين كل منها انه كان يخفي ويخفض الاول فادة عموم الاخفا في ظهر عرفة وغيره خلافا لمالك لاحتمال كونه واقعة حال
قوله اي ليس فيها قراءة مسموعة قيل فسر به ليخالف ما عن ابن عباس انه لا قراءة في الظهر والعصر وتقدم في الحديث وكان يسمعنا
الآية احيانا فيكون دفعا لذلك **قوله** لورود النقل المستفيض طرق تقريره ما ذكرناه آنفا ومن استدل عليه بما رواه الجماعة الا
البخاري كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية وما في مسلم عن ابي واقد الليثي سالني عمر ما كان
يقرأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم في الاضحى والفطر فقال كان يقرأ بقاف والقرآن المجيد واقتربت الساعة اورد عليه ما في الصحيحين
عن ابي قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الاوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الاولى ويقصر في الثانية
يسمع الآية احيانا وفي النسائي كنا نصلي خلفه عليه السلام فنسمع الآية بعد الآيات من سورة لقمان والذاريات وفيه عن ابي بكر بن النضر قال كنا
بالطف عند انس بن مالك فصلى بهم الظهر فلما فرغ قال اني صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر فقرأ لنا بهاتين السورتين — يخ ٩
في الركعة الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث الغاشية فالاخبار بقراءة خصوص سورة لا يستلزم كونه جهرا كان جهرا ٥
قوله اعتبارا للفرض في حق المنفرد بنوا الحقيقة لتعيين المخافتة على المنفرد في الظهر والعصر والا فقد كان قوله ويخفيها الا في الظهر
والعصر يعطي انه لا يتحتم على المنفرد كما قال عصام واستدرك عليه بانه لا يجب السهو بجهرهما على المنفرد والصحيح تعيين المخافتة ولعل هذا
فيما دفع به في شرح الكنز من ان الامام انما يجب عليه السهو لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد نظرا هل لا نسلم ان واجبا
قد يكون اكد من واجب لكن لم يبط وجوب السجود الا بترك الواجب لا كذا الواجبات او مرتبة مخصوصة منه بحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد
ينبغي ان يجب بتركها السجود **قوله** غداة ليلة التعريس روى محمد بن الحسن في كتاب الآثار اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم
النخعي قال عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يحرسنا الليلة فقال رجل من الانصار شاب انا يا رسول الله فحرسهم حتى اذا
كان من الصبح غلبته عينه فما استيقظوا الا بحر الشمس فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتوضأ وتوضأ اصحابه وامر المؤذن فاذن وصلى ركعتين
ثم اقيمت الصلاة فصلى الفجر باصحابه وجهر فيها بالقراءة كما كان يصليها في وقتها وهذا مرسل وهو حجة عندنا وعند الجمهور ولو لم يكن
لكن يعتضد به ما في مسلم خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكم تسيرون عشيتكم الى ان قال فكان اول من استيقظ
رسول الله صلى الله عليه وسلم والشمس في ظهره قال فقمنا فزعين ثم قال اركبوا فركبنا فسرنا حتى اذا ارتفعت الشمس نزل ثم دعا بميضاة — كان صح
كانت معي فيها شيء من الماء الى ان قال ثم صلى الغداة فصنع كما يصنع كل يوم على ما يعم الجهر وغيره في الاداء كان ذاهبا ظاهر اللفظ لا على تجرد
استيفاء الاركان كما حمله قول الشافعي لانه خلاف الظاهر بلا موجب **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول شمس الائمة فخر الاسلام وقاضي خان
بتخيير الجهر افضل هو الصحيح وفي الذخيرة هو الاصح لان القضاء على الاداء **قوله** لان الجهر الخ حاصله ان الحكم الشرعي ينبغي بنفي
المدرك الشرعي والمعلوم من الشرع كون الجهر على المنفرد تخييرا في الوقت وحتم على الامام مطلقا ولولا الاثر المذكور لقلنا بنفيه
بالوقت في الامام ايضا ومثل في المنفرد معدوم فيبقى الجهر في حقه على الانتفاء الاصلي وهذا ايتوقف على ان الاصل فيه شرعية الاخفاء
والجهر بعارض دليل آخر نعتمد فيه وفيه نظر بل ظاهر ما نقلناه انه عليه الصلاة والسلام كان يجهر في الصلوات كلها حتى شرع
الكفار يغلطونه كما يشير اليه قوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فاخفى عليه السلام الا في الاوقات
الثلثة فانهم كانوا غيبا نائمين وبالطعام مشغولين فاستقر كذلك فيقتضي ان الاصل الجهر والاخفاء بعارض نص آخر وايضا في
المدرك تجويز لهو القياس على ادائها بعد الوقت باذان واقامة بل اولى لان فيهما الاعلام بدخول الوقت والشروع في الصلاة ثم
وندسن فيقد لك في القضاء وان لم يكن يعلمه بها فعلم ان المقصود اعادة هيئة الجماعة وتنزل من صلى على هيئة الجماعة صلت خلفه
صفوف من الملائكة ذكره في شرح الكنز **قوله** لو نعلل في الاخريين المناسبة لم يقض اذا لم يقرأ لانه لا يتصور اعادة ما لم يسبق

قوله وله إلى آخره مثل هذا الوضع ينبغي أن يقال لهما يعني من الدليل في مقابلة قول المخالف بعدما ذكر دليله وهو ما ذكر من أن لا ما ذكرناهم والجواب أن قراءة تكون بعد الشفع الأول وخلوهما الثاني حكما لأنه محل لها خلاف الفاتحة فإن الثاني محلها فيقع قراءتها أداء لأنه أقوى للمحلية ولو كررها خالف المشروع وقد يقال كذلك قراءة السورة فإن كان إيقاعها فيه تخليه عنها حكما كذلك يجب أن يكون قراءة الفاتحة ثانيا للقضاء يجب أن يلتحق بالأوليين فيخلو الثاني عن تكرار حكما ثم بعد هذا كله المتحقق عدم المحلية فلزم كونه قضاء فيقع الجواب عن قوله إذا فات عن محله لا يقضى إلا بدليل واعلم أن المسألة مربعة فظاهر الرواية ما ذكر وعكسه قول عيسى بن أبان وعن أبي يوسف لا يقضي واحدة منهما وعن أبي حنيفة يقضيهما ثم كيف رتبهما فقيل يقدم السورة وقيل يقدم الفاتحة وهو الأشبه إذ تقديم السورة على الفاتحة غير مشروع فلا يكون مخالفا للمعهود قوله ثم ذكر هنا دليلا على الوجوب وهو لفظ الخبر وفي الأصل بلفظ الاستحباب ولا يخفى أنه أصرح فيجب التعويل عليه في رواية لا أنه إن كانت موجودة فغير موصولة بالفاتحة فلم يكن مراعاتها من كل وجه قوله هو الصحيح هو الرواية احتراز عما عن أبي حنيفة أنه لا يجهر أصلا لأن الجمع بين الشفع وتغيير السورة أولى لأن الفاتحة في محلها وليست تبعا للسورة وعنه يجهر بالسورة دون الفاتحة مراعاة لصفة كل منهما ولا يكون جمعا تقديرا للاتحاد محلا من الأوليين وصححه التمرتاشي وجعله شيخ الإسلام الظاهر من الجواب قوله وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قال الجواب أن يخافت أن يسمع نفسه وإن شاء خافت فجعل إسماعه نفسه جهرا ثابتا له المخافتة فيكون فيما دون ذلك ليس إلا تصحيح الحروف وهذا بناء على أن المراد إسماع نفسه لا غير اعتبارا لمفهوم اللقب وإلا لكان المراد مجرده أحسن التعليل والمراد وأسمع نفسه بذلك لم يلزم فيه إشارة إليه وفي المحيط قول الهندواني أصح واعلم أن القراءة وإن كانت فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحرف كيفية تعرض للصوت وهو أخص من النفس فإنه النفس المعروض بالعرض فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت إيماء إلى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا كلام بقي أن هذا لا يقتضي أن يلزم في مفهوم القراءة أن تصل إلى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي لعل المراد بقول الهندواني بناء على أن الظاهر سماعه بعد وجود الصوت إذا لم يكن مانع قوله وعلى هذا كالتسمية على الذبيحة ووجوب السجدة بتلاوته وجواز الصلاة وكذا الإيلاء والبيع على الخلاف وقيل الصحيح في البيع أنه لا بد أن يسمع المشتري قوله وأدنى ما يجزئ إلخ القراءة فرض وواجب وسنة ومكروه فالفرض عنده في رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولو شبه قصد خطاب أحد ونحوه وفي رواية آية وفي رواية كقولهما والواجب قراءة الفاتحة وثلاث آيات قصار أو آية طويلة في غير الأخريين والأصح من المغرب والمسنونة أما في السفر أو الحضر ويعلم من الكتاب والمكروه ترك شيء من القراءة الواجبة وفي شرح الطحاوي قراءة الفاتحة وآية أو آيتين مكروه وفي المجتبى ما ذكر الطحاوي يدل على أنه لو قرأ مع الفاتحة آية طويلة لا يكون آتيا بالواجب اختلف المشايخ على قولهما فيما لو قرأ آية طويلة كآية الكرسي قيل لا يجوز وعامتهم أنه يجوز وإذا كانت بين الأقسام ثابتة في بعض الأمر فقيل لو قرأ البقرة ونحوها وقع الكل فرضا وكذا إذا أطال في الركوع والسجود وإذ لو كان كذلك لم يتحقق ترك القراءة إلا فرضا فأين باقي الأقسام ولما يكره القراءة خلف الإمام وفي غير حالة القيام وتعيين شيء من القرآن لشيء من الصلاة ثم على قوله لو قرأ آية هي كلمات أو كلمتان نحو فقتل كيف قدر ثم نظر جاز بلا خلاف بين المشايخ أما لو كانت كلمة أو حرفا نحو مدهامتان صاد قاف نون فإن هذه آيات عند بعض القراء اختلف فيه على قوله والأصح أنه لا يجوز لأنه يسمى عادا لا قاريا ويكون نحو صاد حرفا غلط بل الحرف مسمى ذلك وهو ليس المعدود والمقروء هو الاسم صاد كلمة فالصواب في التقسيم أن يقال هي كلمتان أو كلمة ولو قرأ نصف آية طويلة مثل آية الكرسي والمداينة قيل لا يجوز لعدم الآية وعامتهم على الجواز لأنه يزيد على ثلاث قصار وتعيين الآية ليصير قارئا عرفا وهو بذلك كذلك أما الكراهة فثابتة ما لم يقرأ الواجب لا بد إلا أن ليس من الفرض فلو قرأ نصف آية مرتين أو كرر كلمة مرارا حتى بلغ قدر آية لا يجوز قوله لأنه لا يسمى قارئا بدونه أي بدون المذكور عرفا قوله وله قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن من غير فصل فكان مقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم القدوري فقال الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن ما يتناوله اسم القرآن يجوز وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما فإنه قال اقرأ ما تيسر معك من القرآن فليس شيء من القرآن بقليل ولأن ما تناوله اسم الواجب يخرج عن العهدة مرجعه المص بقوله إلا أن ما دون الآية خارج منه أي من النص إذ المطلق ينصرف إلى الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما النص حتى يتيقن إذ لم يجزم بكونه من أفراده فلم تبرأ به الذمة خصوصا والموضع موضع الاحتياط بخلاف الآية إذ ليست في معناه إذ معنى ما دون الآية بل يطلق عليه قارئا فينبني الوجه من الجانبين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وأما مبنى الخلاف فقيل على أن الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس معناه أن كونه غير قارئ مجاز متعارف وكونه قارئا بذلك حقيقة مستعملة فإنه لو قيل هذا قارئ لم يخطئ المتكلم نظرا إلى الحقيقة اللغوية وفيه نظر فإنه منع ما دون الآية بناء على عدم كونه قارئا عرفا وأجاز الآية القصيرة لا ليست في معناه أي في أنه لا يعد بها قارئا بل يعد بها قارئا عرفا فالحق أن مبنى الخلاف في قيام العرف في عد قارئا بالقصيرة قال لا لا يعد وهو يمنع ثم ذاك مبناه على رواية ما يتناوله اسم القرآن وفي الأسرار ما قالاه احتياطا فإن قوله لم يلزم نظرا لا يعارف ما قالا وهو أن حقيقة من حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب من حيث التعدد لم يجز الصلاة به احتياطا فيهما قوله ولأن الشرع إلخ قال في النهاية هذا التعليل مخالف لما ذكر في طريقة أبي حنيفة في مسألة الأداء حيث قال قلنا الضرورة تنافي التعارف وهي فما أثرت في التخفيف مرة حتى ظهر المسح فكفى هو معها انتهى يعني الضرورة أثرت هذا التخفيف فلا يؤثر تخفيفا حاسبها ثانيا وأجاب [illegible] بأن كلا في محله لأن سقوط شطر الصلاة من قبيل رخصة الإسقاط فكان التخفيف في القراءة

حينئذ

حينئذ ابتداء لا بناء والحق ان لا ورود للسؤال ليتكلف الجواب على انه لا يصح اذ لا شك في ان سقوط الشطر من اصل الشريعة
الصوم يعني لما كان بحيث لو لم والشطر في الشغول والحرج سقط واما الاول فلان المتم قال في دليله ولان فيه صونه لا امتلاء
الطرق به فقال في الجواب قلنا الضرورة في النعال الخ وحاصله القول بموجب اي نعم فيه ضرورة ولكن محلها النعال واما ثوب في محل واحد
اثر حتى طهرت بالدلك فاندفعت به فلا حاجة الى اثبات تخفيف نجس النجاسة لاجل الضرورة بل مقتضاها دون ذلك التخفيف
اما هنا فالضرورة داعية الى تخفيف القراءة كما دعت الى السقوط بمجموع السقوط والتخفيف مقتضاها فلا بد من اعطائها اياه **قوله**
لما روي انه عليه الصلاة والسلام قرأ في صلاة الفجر في سفره المعوذتين رواه ابو داود والنسائي عن عقبة بن عامر قال كنت اقود برسول
الله صلى الله عليه وسلم ناقته في السفر فقال لي يا عقبة الا اعلمك خير سورتين قرئتا فعلمني قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس قال
فلم يرني سررت بهما جدا فلما نزل لصلاة الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس وفيه القاسم مولى معاوية ابو عبد الرحمن القرشي الاموي مولاهم
وثقه ابن معين وغيره وتكلم فيه غير واحد ورواه الحاكم في مستدركه عنه ولفظه سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعوذتين أمن
القرآن هما فامنا بهما في صلاة الفجر وصححه والحق انه حسن **قوله** ويقرأ في الحضر الخ قوله وبكل ذلك ورد الاثر المراد الاربعين والخمسين
والستين والمائة منقسمة على الركعتين واما ورود الاثر فروى مسلم انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الفجر بقاف ونحوها واخرجا عن
ابي برزة كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الفجر ما بين الستين الى المائة آية ولفظ ابن حبان بالستين الى المائة واخرج عن ابي عمران كان
صلى الله عليه وسلم يؤمنا في الفجر بالصافات **قوله** ينظر الخ هذا وما بعده اولى ان يجعل محل اختلاف قوله عليه الصلاة والسلام
خلاف ما قبله لا يجوز فيه ذلك فيجعل فابن كيف الاية في زماننا او يعلم منه انه لا ينقص في الحضر عن اربعين وان كان من الكسالى الا ان
الكسالى محله ثم اختلف في اول المفصل فقيل سورة القتال وقال الحلواني وغيره من اصحابنا الحجرات فهو السبع الاخير وقيل من قاف
وحكى القاضي عياض انه الجاثية وهو غريب فالطوال من اوله على الخلاف الى البروج والاوساط منها الى لم يكن وقيل القصار الباقي وقيل
الطوال من اوله الى عبس والاوساط منها الى والضحى والباقي القصار اذا راعى الليالي يقرأ في الشتاء مائة وفي الصيف اربعين وفي الربيع والخريف
خمسين لما سبق **قوله** والاصل فيه كتاب عمر رضي الله عنه روى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا سفيان الثوري عن علي بن زيد بن
جدعان عن الحسن وغيره قال كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنه ان اقرأ في المغرب بقصار المفصل وفي العشاء بوسط
المفصل وفي الصبح بطوال المفصل انتهى واما في الظهر بطوال المفصل فلم اره قال الترمذي في الباب الذي يلي باب القراءة في الصبح وروي عن
عمر رضي الله عنه انه كتب الى ابي موسى ان اقرأ في الظهر باوساط المفصل فهذا ان في الرواية ما يفيد المطلوب وفيما قدمناه في صحيح مسلم من حديث
الخدري عنه عليه السلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية الحديث ما يرجع اليه والله سبحانه اعلم
قوله ومن يتغان اي بعد تأخيرهما الى الوقت الذي يستحب تأخيرهما اليه لو اطال القراءة تقع في وقت غير مستحب وهو نوع من المكروه
وتقدم ان التأخير الى النصف في العشاء مباح وبعده مكروه فهذا اقرب في العصر بعيد في العشاء **قوله** لما روى ابو قتادة ان النبي
انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب
ويطول في الركعة الاولى ما لا يطول في الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح متفق عليه ثم محمول من ~~حيث الاطالة~~ على اثنا التعوذ
وبما دون الثلاث آيات وعلى هذا يحمل قول الراوي وهكذا في الصبح على التشبيه في اصل الاطالة لا قدرها فان تلك الاطالة معتبرة
شرعا عند ابي حنيفة والمعتبر اكثر من ذلك القدر وقد قدرت بان يقرأ في الاولى مثلا ثلاثين وفي الثانية تمام الاربعين
ولان الاطالة في الصبح لما كانت لان وقته وقت نوم وغفلة فلا بد من كونها بحيث يعد اطالة فلم يكن التشبيه في ذلك غير متأذد
ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب **قوله** ويكره ان يوقت كالسجدة وهل اتى على الانسان لفجر الجمعة والجمعة والمنافقين للجمعة قال
الطحاوي والاسبيجابي هذا اذا رآه حتما يكره غيره اما لو قرأ للتيسير عليه او تبركا بقراءته عليه الصلاة والسلام فلا كراهة لكن بشرط
ان يقرأ غيرها احيانا لئلا يظن الجاهل ان غيرها لا يجوز ولا تحرير في هذه العبارة بعد العلم بان الكلام في المداومة والحق ان المداومة مطلقا
مكروه سواء رآه حتما يكره غيره اولا لان دليل الكراهة لا يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي لكن الهجر انما يلزم لو لم يقرأ الباقي في
صلاة اخرى فالحق انه ايهام التعيين ثم مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية العصر فيستحب ان يقرأ بذلك
احيانا تبركا بالمأثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا قالوا السنة ان يقرأ في ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وظاهر
هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام المذكور منتف بالنسبة الى المصلي بنفسه **قوله** لان القراءة ركن يتيسر كان
فيه اما الاول فظاهر واما الثانية فلقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر وهو عام في المصلين وكذا قوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا
بقراءة **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فاذا صح وجب ان يخص عموم الاية والحديث على
طريقة الخصم مطلقا فيخرج المقتدي وعلى طريقتنا ايضا لانهما عام خص منه البعض وهو المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصهما
بعده بالمقتدي بالحديث المذكور وكذا يحمل قوله عليه السلام لا بكر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن على غير حالة الاقتداء جمعا بين الادلة
بل يقال القراءة ثابتة من المقتدي شرعا فان قراءة الامام له قراءة فلو قرأ لكان له قراءتان في صلاة واحدة وهو غير مشروع بقي الشأن في

الاطالة من حيث

بتصحيحه وقد روي من طرق عديدة مرفوعا عن جابر بن عبد الله عنه عليه الصلوة والسلام وقد ضعف واعترف المضعفون برفعه مثل
الدارقطني والبيهقي وابن عدي بأن الصحيح انه مرسل لان الحفاظ كالسفيانين وابي الاحوص وشعبة واسرائيل وشريك وابي خالد
الدالاني وجرير وعبد الحميد وزائدة وزهير رووه عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم فارسلوه
وقد ارسله مرة ابو حنيفة رحمه الله كذلك فنقول المرسل حجة عند اكثر اهل العلم فيكفينا فيما يرجع الى العمل على رأينا وعلى طريق الالزام
ايضا اقامة الدليل على حجية المرسل وعلى تقدير التنزل عن حجيته فقد رفعه ابو حنيفة بسند صحيح روى محمد بن الحسن في موطاه
انا ابو حنيفة رحمه الله ثنا ابو الحسن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى
خلف امام فقراءة الامام له قراءة وقولهم ان الحفاظ الذين عددتهم لم يرفعوه غير صحيح قال ابن منيع في مسنده اخبرنا اسحق الازرق ثنا
سفين وشريك عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام
فقراءة الامام له قراءة قال وحدثنا جرير عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ولم يذكر عن جابر
ورواه عبد بن حميد ثنا ابو نعيم ثنا الحسن بن صالح عن ابي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره واسناد حديث جابر الاول
صحيح على شرط الشيخين والثاني على شرط مسلم فهؤلاء سفين وشريك وجرير وابو الزبير رفعوه بالطرق الصحيحة فبطل عدهم فيمن لم يرفعه
ولو تفرد الثقة وجب قبوله لان الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة فكيف ولم ينفرد والثقة قد يسند الحديث تارة ويرسله اخرى
واخرجه ابن عدي عن ابي حنيفة في ترجمته وذكر فيه قصة وبها اخرجه ابو عبد الله الحاكم قال ثنا ابو محمد بكر بن محمد بن حمدان الصيرفي ثنا عبد
الصمد بن الفضل البلخي ثنا مكي بن ابرهيم عن ابي حنيفة عن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورجل خلفه يقرأ فجعل رجل من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ينهاه عن القراءة في الصلاة فلما انصرف اقبل
الرجل قال اتنهاني عن القراءة خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فتنازعا حتى ذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلوة والسلام
من صلى خلف امام فان قراءة الامام له قراءة وفي رواية ابي حنيفة ان ذلك كان في الظهر او العصر هكذا ان رجلا قرأ خلف رسول الله صلى
الله عليه وسلم في الظهر او العصر واومأ اليه رجل فنهاه فلما انصرف قال اتنهاني الحديث وهذا يفيد ان اصل الحديث هذا غير ان جابرا روى
عنه محل الحكم فقط او المجموع تارة ويتضمن رد القراءة خلف الامام لانه خرج تأييدا لنهي ذلك الصحابي وكذا ما رواه ابو داود والترمذي
عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في صلاة الفجر فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فثقلت عليه القراءة
فلما فرغ قال لعلكم تقرؤن خلف امامكم قلنا نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها لا ... وحسنه
تركها معارض بما روي في بعض روايات حديث مالي انازع القرآن انه قال ان كان لا بد فالفاتحة وتقدم لتقدم المنع على الاطلاق عند
التعارض ولقوة السند فان حديث المنع من كان له امام اصح وحديث ابي داود والترمذي غاية ما فيه بعد اخذ العناية بتحسين الترمذي
له فبطل رد المتعصبين وتضعيف بعضهم لمثل ابي حنيفة مع تضييقه في الرواية الى الغاية حتى انه شرط في رواية الحديث دوام الحفظ
من حين السماع الى وقت الاداء ولم يشترط الحفاظ هذا ولو تم تضعيفه صاحباه ثم يعضد بطرق كثيرة عن جابر وغيره وان ضعفت وبدا ... مدم
الصحابة حتى قال المصنف ان عليه اجماع الصحابة في موطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قراءة الامام واذا
صلى وحده فليقرأ قال وكان ابن عمر رضي الله عنهما لا يقرأ خلف الامام ورواه عنه الدارقطني مرفوعا وقال رفعه وهم ولكن اذا صح ذلك
فالظاهر انه لسماعه منه عليه الصلوة والسلام فيكون رفعه صحيحا وان كان راويه ضعيفا وروى ابن عدي في الكامل عن اسمعيل بن عمرو بن
نجيح ابي اسحق البجلي عن الحسن بن صالح عن ابي هرون العبدي عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من
كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقال هذا لا يتابع عليه اسمعيل وهو ضعيف وليس كما قال بل تابعه عليه النضر بن عبد الله وروى
الطبراني في الاوسط ثنا محمد بن ابرهيم بن عامر بن ابرهيم الاصبهاني حدثني ابي عن جدي عن النضر بن عبد الله ثنا الحسن باسناده مثله
وروي من حديث ابن عباس يرفعه وفيه كلام وروى الطحاوي في شرح الآثار حدثنا يونس بن عبد الاعلى ثنا عبد الله بن وهب اخبرني حيوة بن
شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد الله بن مقسم انه سأل عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم فقالوا لا تقرأ خلف
الامام في شيء من الصلاة وروى محمد بن الحسن في موطاه عن سفين بن عيينة عن منصور عن ابي وائل قال سئل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
عن القراءة خلف الامام قال انصت فان في الصلاة شغلا وسيكفيك الامام وروى فيه عن داود بن قيس الفراء المدني قال اخبرني بعض
ولد سعد بن ابي وقاص ان سعدا رضي الله عنه قال وددت ان الذي يقرأ خلف الامام في فيه جمرة ورواه عبد الرزاق الا انه قال في فيه حجر
وروى محمد ايضا في موطاه عن داود بن قيس عن محمد بن عجلان ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام حجرا
واخرجه عبد الرزاق ايضا واخرج الطحاوي عن حماد بن سلمة عن ابي حمزة قال قلت لابن عباس اقرأ والامام بين يدي قال لا وروى ابن
ابي شيبة في مصنفه عن جابر قال لا يقرأ خلف الامام ان جهر ولا ان خافت واخرج هو وعبد الرزاق من حديث علي قال من قرأ خلف الامام
فقد اخطأ الفطرة واخرجه الدارقطني من طرق وقال لا يصح اسناده وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء هذا يرويه عبد الله بن ابي ليلى
الانصاري عن علي وهو باطل ويكفي في بطلانه اجماع المسلمين على خلافه واهل الكوفة انما اختاروا ترك القراءة خلف الامام فقط

لانهم

لانهم لم يجيزوا ذلك ومن رأى ليلى هذا رجل مجهول انتهى ولعل ما نسبه الى الشبلي لكونه بصحيح بل انهم منعوه وهي عندهم تكره والمراد
كراهة التحريم كما يفيده قول المصنف وعندهما تكره لما فيه من الوعيد وصرح بعض المشايخ بانه لا يحل خلف الامام وقد عرف من طريق
اصحابنا انهم لا يطلقون الحرام الا على ما حرمته بقطعي وفي سنن النسائي اخبرنا هرون بن عبد الله ثنا زيد بن الحباب ثنا معوية بن صالح ثنا
ابو الزاهرية حدثني كثير بن مرة الحضرمي عن ابي الدرداء رضي الله عنه سمعته يقول سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أفي كل صلاة قراءة قال نعم
قال رجل من الانصار وجبت هذه فالتفت الي وكنت اقرب القوم منه فقال ما ارى الامام اذا ام القوم الا قد كفاهم قال لم يكن هذا من
كلام النبي صلى الله عليه وسلم بل من كلام ابي الدرداء فلم يكن ليروي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كل صلاة قراءة ثم يفتي بقراءة الامام عن المقتدي
الا لعلم عنده فيه من النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** قال عليه الصلاة والسلام واذا قرأ فانصتوا رواه مسلم زيادة في حديث
اذا كبر الامام فكبروا وقد ضعفه ابو داود وغيره ولم يلتفت لذلك بعد صحة طريقه وثقة راويه وهذا هو الشاذ المقبول ومثل هذا
هو الواقع في حديث من كان له امام فقراءة الامام له قراءة **قوله** بالنص يعني واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والانصات لا
يخص الجهرية لانه عدم الكلام لكن قيل انه السكوت للاستماع لا مطلقا وحاصل الاستدلال بالآية ان المطلوب امران الاستماع والسكوت
فيعمل بكل منهما والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا وهذا بناء على ان ورود الآية في القراءة في
الصلاة واخرج البيهقي عن الامام احمد قال اجمع الناس على ان هذه الآية في الصلاة واخرج عن مجاهد كان عليه الصلاة والسلام يقرأ في الصلاة
فسمع قراءة فتى من الانصار فنزل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له واخرج ابن مردويه في تفسيره قال حدثنا ابو اسامة عن سفين عن ابي
المقدام هشام بن زياد عن معوية بن قرة قال سألت بعض اشياخنا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احسبه قال عبد الله بن
معقل كل من سمع القرآن وجب عليه الاستماع والانصات قال انما نزلت هذه الآية واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا في القراءة
خلف الامام وهذا وفي كلام اصحابنا ما يدل على وجوب الاستماع في الجهر بالقرآن مطلقا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه وبجنبه رجل
يقرأ القرآن فلا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القارئ وعلى هذا لو قرأ على السطح جهرا والناس نيام يأثم وهذا صريح في اطلاق
الوجوب ولان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب **فروع** في القراءة خارج الصلاة يستحب لمريدها ان يلبس احسن
ثيابه ويتعمم ويستقبل وكذا العالم للعلم تعظيما له ولو قرأ مضطجعا فلا بأس ويضم رجليه عند القراءة لانه تعظيم القرآن بخلاف
مدهما فانه سوء ادب ولو قرأ ماشيا او عند النسج ونحوه من الاعمال وهي عند الغزل ونحو ان كان القلب حاضرا غير مشغول لا يكره
ويختم القرآن في الصيف اول النهار وفي الشتاء اول الليل وقراءة القرآن كله في يوم افضل من قراءة سورة الاخلاص خمسة الاف مرة
في حق قارئ القرآن وقرأتها ثلثا عند الختم خارج الصلاة اختلف المشايخ في استحبابه واستحسنه مشايخ العراق وفي المكتوبة لا يزيد
على مرة ولا يقرأ في المغتسل والمخرج والحمام وهو مكشوف العورة او وامرأته هناك تغتسل مكشوفة وكذا الذكر والمختار في الحمام ان
الكراهة ان جهر وثمة احد مكشوف العورة وتعلم باقي القرآن لمن تعلم بعض الفرائض افضل من صلاة التطوع وتعلم الفقه افضل من تعلم
باقي القرآن وجميع الفقه لا بد منه وتعلم المرأة من المرأة احب من تعلمها من الاعمى **قوله** على سبيل الاحتياط فيما يروى عن محمد
تقتضي هذه العبارة انه ليست من ظاهر الرواية عنه كما قال في الزكاة خلافا لابي يوسف فيما يروى عنه في حق الزكاة وهو الذي سطر
من قوله في الذخيرة وبعض مشايخنا ذكروا ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره ثم قال في الفصل الرابع الاصح انه يكره والحق ان قوله
كقولهما فان عبارته في كتبه مصرحة بالتجافي عن خلافه فانه في كتاب الآثار في باب القراءة خلف الامام بعدما اسند الى علقمة بن قيس فيما لوهي
انه ما قرأ قط فيما يجهر به ولا فيما لا يجهر فيه بذلك جاءت عامة الاخبار وهو قول ابي حنيفة وقال السرخسي تفسد صلوته في قول عدة من
الصحابة ولا يخفى ان الاحتياط في عدم القراءة خلف الامام لان الاحتياط في العمل باقوى الدليلين وليس مقتضى اقواهما القراءة بل
المنع **قوله** لما فيه من الوعيد تقدم بعضه فيما اسندناه من اقوال الصحابة **قوله** وان قرأ خلف الامام ان للوصل
وذلك لان الله تعالى وعد بالرحمة اذا استمع فقال تعالى فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون ووعده حتم واجابة دعاء المتشاغل
عنه به غير مجزوم وكذا الامام لا يشتغل بغير القراءة سواء في الفرض او النفل اما المنفرد ففي الفرض كذلك وفي النفل يسأل الجنة
ويتعوذ من النار عند ذكرهما ويتفكر في آية المثل وقد ذكروا فيه حديث حذيفة رضي الله عنه صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلاة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة الا وقف وسأل الله تعالى الجنة وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ من النار وهذا يقتضي
ان الامام يفعل في النافلة وهم صرحوا بمنع الامام عللوه بالتطويل على المقتدي فعلى هذا لو ام من يعلم منه طلب ذلك يفعله
قوله وكذلك في الخطبة هذا اذا كان بحيث يسمع فاما النائي فلا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المتأخرون والاحوط
السكوت يعني عدم القراءة والكتابة ونحوها لان الكلام المباح مكروه في المسجد في غير حالة الخطبة فكيف في حالها ولانه ان لم يسمع
فقد يشوش همهمته على من يقرب منه وهو بحيث يسمع وكذا الامام لا يتكلم في خلالها لان التكلم في خلالها لا الذكر المنظوم يذهب بهاءها
والتشميت ورد السلام على هذا لان السلام ممنوع في هذه الحالة فلا ينهض سببا لايجاب الرد وعن الفضلي على هذا السلام على
المدرس في درسه والقارئ وصاحب الورد في ورده وسلام المكدي لعصبانه بالمال لا افشاء السلام واعلم ان حديث المدرس يحتاج

الثانية خالصة في عدم الرد فليحذر من تلبيس ابليس لئلا يقصد بالعظمة بتعبد العباد وانه يشتغل عنها لرد والله المطلع على ما في الضمير
قوله الا ان يقرأ الخطيب افاد وجوب السكوت في الثانية كلها ايضا ما خلا المستثنى وروى الاستثناء عن ابي يوسف واستحسنه
بعض المشايخ لان الامام حكى امر الله تعالى بالصلاة واشتغل به لاشتغال النبي عليه السلام موافقته والاشبه عدم الالتفات **فروع**
مهمة في الفتاوى القراءة في الركعتين من آخر الصلاة السورة افضل او سورة بتمامها قال ان كان آخر السورة اكثر من السورة
التي اراد قراءتها كان آخر السورة افضل وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورة في كل ركعة فانه مكروه عند الاكثر
وفي الخلاصة اذا قرأ سورة واحدة في ركعتين اختلف فيه والاصح انه لا يكره لكن لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا بأس به وكذا لو قرأ وسط السورة
او آخر السورة في الاولى وفي الثانية وسط سورة او آخر سورة اخرى لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا بأس به وفي نسخة الحلواني قال بعضهم يكره
ولو جمع بين سورتين في كل ركعة لا ينبغي ان يفعل ولو فعل لا بأس به والانتقال من آية من سورة الى آية سورة اخرى او من هذه السورة بينهما
آيات مكروه وكذا الجمع بين سورتين بينهما سورة او سورتان في ركعة اما في الركعتين ان كان بينهما سور او سورتان لا يكره وان كان سورة
قيل يكره وقيل ان كانت طويلة لا يكره كما اذا كانت سورتان قصيرتان وان قرأ في ركعة سورة وفي الثانية ما فوقها او فعل ذلك في ركعة فهو
مكروه وان وقع هذا من غير قصد بان **قوله** اولى قل اعوذ برب الناس يقرأ في الثانية من السور ايضا قال في الخلاصة هذا كله
في الفرائض اما في النوافل فلا يكره وعندي في الكلية نظر فانه عليه الصلاة والسلام نهى بلالا عن الانتقال من سورة الى سورة وقال له
اذا ابتدأت سورة فاتمها على نحوها حين سمعه ينتقل من سورة الى سورة في التهجد ولو قصد سورة وافتتح غيرها فاراد تركها الى المقصود كره
ذلك ولو كان حرفا واحدا لو كبر للركوع ثم بدا له ان يزيد في القراءة لا بأس به ما لم يركع

باب الامامة

الجماعة سنة وما زاد على الواحد جماعة في غير الجمعة عن محمد **قوله** الجماعة سنة لا يطابق دليله الذي ذكره الدعوى اذ مقتضاه الوجوب
الا لعذر الا ان يريد ان ثبوتها بالسنة وحاصل الخلاف في المسألة انها فرض عين الا من عذر وهو قول احمد وداود وعطاء وابي ثور
وعن ابن مسعود وابي موسى الاشعري رضي الله عنهما وغيرهما من سمع النداء ثم لم يجب فلا صلاة له وقيل على الكفاية وفي الغاية قال عامة
مشايخنا انها واجبة وفي المفيد انها واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة وفي البدائع تجب على العقلاء البالغين الاحرار القادرين على
الجماعة من غير حرج واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين اصحابنا بل ان اتى مسجدا آخر للجماعة فحسن وان صلى في مسجد
حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم يعني وينال ثواب الجماعة وقال شمس الائمة الاولى في زماننا اتباعها وسئل الحلواني
عمن يجمع باهله احيانا هل ينال ثواب الجماعة فقال لا ويكون بدعة ومكروها واختلف في الافضل من جماعة مسجد حيه وجماعة المسجد الجامع
واذا كان مسجدان يختار اقدمهما فان استويا فالاقرب وسمع الاقامة في غيره فان كان دخل فيه لا يخرج والا يذهب اليه وهذا على الاطلاق فالاقرب وان صلوا
تفريع على افضلية الاقدم مطلقا لا على من يفضل الجامع فلو كان الرجل متفقها فجلس استاذه لدرسه او مجلس العامة افضل لا اتفاقا
وقد سمعت ان الجماعة تسقط بالعذر فمن الاعذار المرض وكونه مقطوع اليد والرجل من خلاف او مفلوجا او مستخفيا من السلطان
او لا يستطيع المشي كالشيخ العاجز وغيره وان لم يكن بهم الرق في شرح الكنز والاعمى عند ابي حنيفة والظاهر انه اتفاق والخلاف في الجمعة
لا الجماعة ففي الدراية قال محمد لا تجب على الاعمى والمطر والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الصحيح وعن ابي يوسف سألت ابا حنيفة
عن الجماعة في طين وردغة فقال لا احب تركها وقال محمد في الموطأ الحديث رخصة يعني قوله عليه الصلاة والسلام اذا ابتلت النعال فالصلاة في
الرحال وما عن ابن ام مكتوم انه قال يا رسول الله اني ضرير شاسع الدار ولي قائد لا يلائمني فهل تجد لي رخصة ان اصلي في بيتي قال اتسمع النداء
قال نعم قال ما اجد لك رخصة رواه ابو داود واحمد والحاكم وغيرهم معناه لا اجد لك رخصة تحصل فضيلة الجماعة من غير حضورها لا الايجاب على لك
الاعمى فانه عليه الصلاة والسلام رخص لعتبان بن مالك في تركها وقيل الجماعة سنة مؤكدة في قوة الواجب فهذه اربعة اقوال وجه الاول قوله
عليه الصلاة والسلام لقد هممت ان آمر المؤذن فيؤذن ثم آمر رجلا يصلي بالناس ثم انطلق معي برجال معهم حزم الحطب الى قوم يتخلفون
عن الصلاة فاحرق عليهم بيوتهم بالنار وليس المراد ترك الصلاة اصلا بدليل ما عن ابي هريرة رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام
لقد هممت ان آمر فتيتي فيجمعوا الي حزما من حطب ثم آتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فاحرقها عليهم فقيل ليزيد هو ابن الاصم
الجمعة عنى او غيرها فقال صمتا اذناي ان لم اكن سمعت ابا هريرة يأثره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يذكر جمعة ولا غيرها رواه مسلم
وغيره وانما قال يزيد ذلك لانه روي عن ابن مسعود نحوه الا انه قال يتخلفون عن الجمعة رواه مسلم ايضا فيكون روايتان رواية في الجمعة
ورواية في الجماعة وكلاهما صحيح وروى ابن ماجه عنه عليه الصلاة والسلام من سمع النداء فلم يأته فلا صلاة له الا من عذر ورواه الحاكم وقال
على شرطهما والجواب ان ما ذكر يصلح وجها للوجوب لان الفرض لا يثبت بخبر الواحد فهذا دليل على ما ذكره مشايخنا على ما في الغاية وتسميتها سنة
على ما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه لا حجة فيه للقائلين بالسنية اذ لا ينافي الوجوب في خصوص ذلك الاطلاق وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه
من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤلاء الصلوات حيث ينادى بهن فان الله شرع لنبيكم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى
ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور
ثم يعمد الى مسجد من هذه المساجد الا كتب الله له بكل خطوة يخطوها حسنة ويرفعه بها درجة ويحط عنه بها سيئة ولقد رأيتنا وما يتخلف

عنها

عن الامنافق معلوم النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف وهذا لان سنن الهدى اعم من الواجب
لغة كصلاة العيد وقوله لضللتم يعطي الوجوب ظاهرا وفي رواية لابي داود عنه لكفرتم ولعل حديث ابن مسعود رضي الله عنه هذا هو الذي
ذكره المصنف بناء على انه ذكر بعضه والمعنى الا انه رفع قوله لا يتخلف عنها الا منافق فاداه وعيده عليه الصلوة والسلام بنفي
وصف النفاق حيث تسبب عن التخلف لا اخبار انه لو ادعى ان التخلف لا يقع الا من منافق فان الانسان قد يتخلف كسلا مع صحة الاسلام
ويقين التوحيد وعدم النفاق وحديث ابن مسعود رضي الله عنه انما يفيد انه لو ادعى اذ ذاك عدم التخلف الا من منافق على ان معنى هذه
الزيادة روي مرفوعا عنه عليه الصلوة والسلام قال الجفا كل الجفا والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي الى الصلاة فلا يجيبه
رواه احمد والطبراني وفي رواية للطبراني عنه عليه الصلوة والسلام بحسب المؤمن من الشقا والخيبة ان يسمع المؤذن يثوب بالصلاة فلا
يجيبه والتثويب هنا الاقامة سماها به لان الاقامة عود الى الاعلام بعد الاعلام بالاذان اما التثويب بين الاذان والاقامة فلم يكن
على عهده عليه الصلوة والسلام غير ان هذا يفيد تعليق الوجوب بسماع الاقامة بعد ثبوت حسنه ويتوقف الوعيد في حديث التحريق
على كونه لترك الحضور دائما كما هو ظاهر قوله لا يشهدون الصلاة وقوله في الحديث الآخر يصلون في بيوتهم ليست بهم علة كما يعطيه ظاهر
اسناد المضارع في مثله نحو بنو فلان يأكلون البر اي عادتهم فيكون الوجوب للحضور احيانا والسنة المؤكدة التي تقرب منه المواظبة
ومما يتمسك به مثبتو السنية من قوله عليه الصلوة والسلام صلاة الرجل في الجماعة تفضل على صلاته في بيته او سوقه سبعا وعشرين ضعفا
فانه يقتضي ثبوت الصحة والفضيلة بلا جماعة لجواز انه لا يستلزم اكثر من ثبوت صحة ما في البيت والسوق في الجملة بلا جماعة وذلك
فيه اذا فاتته الجماعة والمعنى صلاة الجماعة افضل من الصلاة في بيته فيما يصح فيه ولو كان مقتضاه الصحة مطلقا بلا جماعة لم يدل على
سنيتها لجواز ان الجماعة ليست من افعال الصلاة فيكون تركها مؤثما لا مفسدا وحاصله ايجاب فعل الصلاة في جمع كايجاب فعلها
في ارض غير مغصوبة وزمان غير مكروه فان قلت لو لم تقل في الجواب انه يقتضي الصحة وعدم الوجوب لا ينافيها فالجواب ان
اللازم ملاحظ باعتبارين باعتبار صدوره من الشارع وباعتبار ثبوته في حقنا وملاحظته باعتبار الثاني انه كان طريق ثبوته عن
الشارع قطعيا كان متعلقه الفرض وما في تركه مقتضاه الصحة وان كان ظنيا كان الوجوب ولوازمه لا الاسم الوجوب بل الا
ثبوته عنه عليه الصلوة والسلام ليس قطعيا فانا لو قطعنا به عنه نافي ذلك الا بين هذا القسم اعني الواجب حق من سمع من النبي
صلى الله عليه وسلم مشافهة مع قطعية دلالة المسموع فليس في حقه الا الفرض الذي عدمه مناف للصحة اذ غير اللازم من السنة
بعدها فظهر بهذا ان ملاحظته باعتبار الاول ليس فيه وجوب بل الفرضية او عدم اللزوم اصلا والكلام فيما نحن فيه انما هو باعتبار
صدوره منه عليه الصلوة والسلام انه قال مريدا معنى ظاهره اولى فلا يكون لهذا الاعتبار متعلق الخطاب الا الافتراض او عدم
اللزوم فلا ينافي الجواب بان الوجوب لا ينافي عدمه الصحة فتأمل وقد حمل الى هنا ادلة المذاهب سوى من ذهب للكفاية ولانه
يقول المقصود من الافتراض اظهار الشعار وهو يحصل بفعل البعض وهو ضعيف اذ لا شك في انها كانت تقام على عهده عليه الصلوة
والسلام في مسجده ومع ذلك قال في المتخلفين ما قال وهم بتحريقهم ولم يصدر مثله عنه فيمن تخلف عن الجنازة مع اقامتها بغيرهم
له قوله يؤم القوم الحديث اخرجه الجماعة الا البخاري واللفظ لمسلم يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء
فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا
يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه قال الاشج في رواية مكان اسلاما سنا ورواه ابن حبان والحاكم الا ان الحاكم قال عوض فاعلمهم
بالسنة فافقههم فقها وان كانوا في الفقه سواء فاكبرهم سنا وفي لفظة غريبة واسناده صحيح واختلف المشائخ في الاختيار فمنهم
من اختار قول ابي يوسف ومنهم كالمصنف من اختار قول ابي حنيفة ومحمد وهو ان الاعلم اولى بعد كونه يحسن القراءة المسنونة وجعل المصنف هذا
الحديث دليلا للمختار عنده بناء على ان الاقرأ كان اذ ذاك اعلم لتلقيهم القرآن باحكامه ونظر فيه برواية الحاكم ولو صح فما مفاده ان الاقرأ اعلم
باحكام الكتاب فصار الحاصل يؤم القوم اقرؤهم اي اعلمهم بالقراءة واحكام الكتاب فما يستلزم ما ادعى وان كانوا في القراءة
والعلم باحكام الكتاب سواء فاعلمهم بالسنة وهذا لا يقتضي في رجلين احدهما متبحر في مسائل الصلاة والاخر متبحر في القراءة وما يتعلق
العلوم بها واحكام الكتاب ان التقدمة للثاني لكن المصرح في الفروع عكسه بعد احسان القدر المسنون والتعليل الذي ذكره
المصنف يفيد حيث قال لان العلم يحتاج اليه لسائر الاركان والقراءة ركن واحد ونائيها فيكون النقص سارا عن الحاد ببين من انفرد
بالعلم عن الاقرئية بعد احسان المسنون ومن انفرد بالاقرئية عن العلم لا كما ظن المصنف انه لو تقدم الاعلم مطلقا في الحديث على ذلك
التقدير بل من اجتمع فيه الاقرئية والاعلمية اللهم الا ان يدعي انه اراد بلفظ الاقرأ الاعلم فقط اي الذي ليس فيكون مجازا
خلاف الظاهر بل الظاهر انه اراد الاقرأ غير ان الاقرأ يكون اعلم فلا يتناوله بل الحادثة حال المنفرد بالاقرئية والمنفرد بالاعلمية
فلم يتناوله النص فلا يجوز الاستدلال به على الحادثة كما فعل المصنف فان قيل فليكن اراد الاقرأ لكنه معلل بكونه اعلم فيتعدى الى
محل النزاع فالجواب انه لو سلم فانما يكون معللا باعلمية احكام الكتاب دون السنة والاتفاق على انه ليس كذلك
اذ المقصود الاعلمية باحكام الصلاة على ما نقلناه ويشير اليه تعليل المصنف ولا تستفاد من الكتاب بل من السنة اذ ليت

مايفسد الصلاة وما يكره فيها على كثرة شعبه وتشعب الاستدلال يعرف ذلك من الكتاب والسنة وليس يتضمن الا قوته
التعليل لا اعلمية بالسنة الا ترى انه قال فان كانوا في القراءة سوا فاعلمهم بالسنة ولهذا استدل به جماعة لابي يوسف
واستدل في المختار للمقدم بما اخرجه الحاكم يؤم القوم اقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سوا فافقههم في الدين فان كانوا في الفقه سوا
فاقرؤهم للقرآن ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه وسكت عنه وهو معلول بحجاج بن ارطاة والحوان
عبارتهم فيه لا تخص ولكن لا تقوى قوة حديث ابي يوسف واحسن ما يستدل به للمختار المقدم حديث مروا ابا بكر فليصل وكان ثمة من هو
اقرأ منه لا اعلم دليل الاول قوله عليه الصلاة والسلام اقرؤكم أبي ودليل الثاني قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا رضي الله عنه
وهذا اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون المعول عليه وفي المجتبى فان استويا في العلم واحدهما اقرأ فقدموا
غيره اساؤا ولا ياثمون **قوله** فاورعهم الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات والله سبحانه اعلم بالحديث الذي ذكر
وروى الحاكم عنه عليه الصلاة والسلام ان سركم ان تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم فان صح والا فالضعيف غير الموضوع يعمل به
في فضائل الاعمال لم يحمله ما بعد التساوي في العلم والقراءة والذي في الحديث الصحيح بعدهما التقدم بالهجرة وقد نسخ
وجوب الهجرة فوضعوا مكانها الهجرة عن الخطايا وفي حديث والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب الا ان يكون اسلم في دار الحرب فانه تكون منه
الهجرة الى دار الاسلام فاذا هاجر فالذي نشأ في دار الاسلام اولى منه اذا استويا فيما قبله وكذا اذا استويا في سائر الفضائل
الا ان احدهما اقدم ورعا فاقدم وحديث وليؤمكما اكبركما تقدم في باب الاذان فان كانوا سوا في السن فاحسنهم خلقا فان كانوا سوا
فاحسنهم فان كانوا سوا فاصبحهم وجها وفسر في الكافي حسن الوجه بان يصلي بالليل كثيرا ذهابا لما روي عنه عليه الصلاة والسلام
من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار وانما اراد ثابتا ان يثني ورعه فظن ثابت انه متن ذلك الاسناد والمحدثون لا يثبتونه والحديث
في ابن ماجه عن اسمعيل بن محمد الطلحي عن ثابت بن موسى الزاهد عن شريك عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر مرفوعا من كثرت صلاته
بالليل حسن وجهه بالنهار قال ابو حاتم كتبته عن ثابت فذكرته لابن نمير فقال الشيخ يعني ثابتا لا باس به والحديث منكر قال ابو حاتم
والحديث موضوع وقال الحاكم دخل ثابت بن موسى على شريك بن عبد الله القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول ثنا الاعمش
عن ابي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر المتن فلما نظر الى ثابت بن موسى قال من كثرت صلاته بالليل
حسن وجهه بالنهار وانما اراد ثابتا لزهده وورعه فظن ثابت انه متن ذلك الاسناد فكان يحدث به بذلك الاسناد وانما هو قول
شريك ومنهم من جعله قول شريك عقيبه في متن ذلك الاسناد وهو يعقد الشيطان على قافية رأس احدكم الحديث لثابت من م
فادرجه ثابت وجميع المحدثين على بطلانه ثم اذا استووا في الحسن فاشرفهم نسبا فان كانوا سواء في هذه كلها اقرع بينهم او الخيار الى
القوم واختلف في المسافر والمقيم قيل هما سواء وقيل المقيم اولى وفي الخلاصة رجل يصلح للامامة يؤم اهل محلة غير محلته في رمضان
ينبغي ان يخرج الى اهل تلك المحلة قبل دخول وقت العشاء فلو ذهب بعد دخول وقت العشاء كره والمكروه للشغل بعد دخول وقت الجمعة وهي في موضع اخر ان كان
الامام يتنحنح عند القراءة ان لم يكن كثيرا لا باس به وان كثر فغيره اولى منه الا ان يكون يتبرك بالصلاة خلفه فهو افضل **قوله**
ويكره تقديم العبد والاعرابي الخ فلو اجتمع المعتق والحر الاصلي واستويا في العلم والقراءة فالحر الاصلي اولى وحاصل كلامه ان
الكراهة فيمن سوى الفاسق للتنفير والجهل ظاهرا في الفاسق الاول الظاهر وتمامه في الظهيرية ونحوه وفي الدراية قال اصحابنا
لا ينبغي ان يقتدى بالفاسق الا في الجمعة لانه في غيرها يجد اماما غيره انتهى يعني انه في غير الجمعة بسبيل من ان يتحول الى مسجد اخر
ولا ياثم بذلك ذكره في الخلاصة وعلى هذا فيكره في الجمعة اذا تعددت اقامتها في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول
حينئذ وفي المحيط لو صلى خلف مبتدع او فاسق احرز ثواب الجماعة لكن لا يحرز ثواب المصلي خلف تقي انتهى يريد بالمبتدع من
لم يكفر ولا باس بتفصيله الاقتداء باهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغالية والقائل بخلق القرآن
والخطابية والمشبهة وجملته ان من كان من اهل قبلتنا ولم يغل حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره ولا تجوز الصلاة خلف
منكر الشفاعة والرؤية وعذاب القبر والكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع عليه الصلاة والسلام ومن قال
لا يرى لعظمته وجلاله فهو مبتدع كذا قيل وهو مشكل على الدليل اذا تاملت ولا يصلي خلف منكر المسح على الخفين والمشبه اذا
قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر ملعون وان قال جسم لا كالاجسام فهو مبتدع لانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم
عليه وهو موهم للنقص لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصح هذا الكلام الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل اي عدم حل
ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم ومن نفيه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية
تنتهض سببا للاثم وللعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قال له على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا
وهو حسن بل اولى بالتكفير وفي الروافض ان فضل عليا رضي الله عنه على الثلاثة فمبتدع وان انكر خلافة الصديق او عمر رضي
الله عنهما فهو كافر ومنكر المعراج ان انكر الاسراء الى بيت المقدس فكافر وان انكر المعراج منه فمبتدع انتهى من الخلاصة وفي
الاطلاق تعليل الاطلاق الجسم مع نفي التشبيه وروى محمد عن ابي حنيفة وابي يوسف ان الصلاة خلف اهل الاهواء لا تجوز

وخط الحلواني منع الصلوة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر اصحاب الاهواء كانه بناه على ما عن ابي يوسف انه قال لا يجوز الاقتداء بالمتكلم وان تكلم بحق قال الهندواني يجوز ان يكون مراد ابي يوسف من يناظر في دقايق علم الكلام وقال صاحب المجتبى واما قول ابي يوسف لا تجوز الصلوة خلف المتكلم فيجوز ان يريد الذي قرر ابو حنيفة حين راى حمادا يناظر في الكلام فنهاه فقال رايتك تناظر في الكلام وتنهاني فقال كنا نناظر وكان على رؤسنا الطير مخافة ان يزل صاحبنا وانتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن اراد زلة صاحبه فقد اراد ان يكفر فهو قد كفر قبل صاحبه فهذا هو الخوض المنهي عنه وهذا المتكلم لا يجوز الاقتداء به واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي في عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم محمله ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقايل به قايل بما هو كفر وان لم يكفر بنا على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق لكن اطلاق اسم الجسم مع نفي التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم للنقص بعد علمه بذلك ولو نفي التشبيه فلم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك وفي مسئلة تكفير اهل الاهواء قول اخر ذكرته في الرسالة المسماة بالمسايرة ويكره الاقتداء بالمشهور باكل الربا ويجوز بالشافعي بشرط ذكرته في باب الوتر انشاء الله تعالى وهل يجوز اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى قول ابي يوسف ومحمد فيه ذكرته ايضا انشاء الله تعالى **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر فانه في رواية الدارقطني وصلوا على كل بر وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر واعله بان مكحولا لم يسمع من ابي هريرة ومن دونه ثقات وحاصله انه من مسمى الارسال عند الفقهاء وهو مقبول عندنا ورواه بطريق اخر بلفظ اخر واعله وقد روى هذا المعنى من طرق للدارقطني وابي نعيم والعقيلي كلها مضعفة من قبل بعض الرواة وبذلك يرتقي الى درجة الحسن عند المحققين وهو الصواب **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين اذا صلى احدكم للناس فليخفف فان فيهم الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى لنفسه فليطول ما شاء وفي لفظ لمسلم الصغير والكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة وفيهما عن انس رضي الله عنه ما صليت وراء امام قط اخف صلاة ولا اتم من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بحثنا ان التطويل هو الزيادة على القراءة المسنونة فانه عليه الصلوة والسلام نهى عنه وكانت قراءته هي المسنونة فلا بد من كون ما نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة وقراءة معاذ لما قال له عليه الصلوة والسلام ما قال كانت بالبقرة على ما في مسلم ان معاذا افتتح سورة البقرة فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف وقوله عليه الصلوة والسلام له اذا اممت بالناس فاقرا بالشمس وضحيها وسبح اسم ربك الاعلى واقرأ باسم ربك والليل اذا يغشى لانها كانت العشاء لان المورد في الصحيحين صلى معاذ العشاء فطول عليهم فانصرف رجل منا فصلى فاخبر معاذ عنه فقال انه منافق فاتى الرجل النبي صلى الله عليه وسلم فاخبره فقال له الحديث ووقع عند ابي داود انها كانت المغرب ووقع في مسند احمد ان السورة كانت اقتربت الساعة قال الثوري فيجمع بانهما قصتان لشخصين فان الرجل قيل فيه حزم وقيل حازم وقيل حرام وقيل سليم ويبعد ان معاذا يفعله بعد نهيه عليه الصلوة والسلام اياه مرة ... فيه قصتان ورد البيهقي رواية المغرب وقال رواية العشاء اصح ثم معلوم انه عليه الصلوة والسلام لم يرد العموم اذ تعلم انه لم يرد التسوية بين سائر الصلوات في القراءة حتى يكون المغرب كالفجر فيحمل على العشاء وان قوم معاذ رضي الله عنه كان العذر متحققا فيهم لا كسلهم فامرهم بذلك لذلك لما ذكر انه عليه الصلوة والسلام قرأ بالمعوذتين في الفجر فلما فرغ قالوا له اوجزت قال سمعت بكاء صبي فخشيت ان تفتتن امه وعلى هذا لا حاجة الى تخصيص المورد بل هو على العموم فيما التطويل فيه سنة **قوله** لانها لا تخلو الخ صرح في ان ترك التقدم لامام الرجال محرم ولذا صرح الشارح بانه في الكافي مكروه وهو الحق اي كراهة تحريم لان مقتضى المواظبة على التقدم منه عليه الصلوة والسلام بلا ترك الوجوب فلعدمه كراهة التحريم فتسميته محرما مجاز واستدل بما ذكر ان جماعة النساء تكره كراهة تحريم لان ملزوم متعلق الحكم اعني الفعل المعين ملزوم لذلك الحكم وفيه ان جماعة العراة فاقضي انها ايضا تكره كذلك لاتحاد اللازم وهو احد الامرين اما ترك واجب التقدم واما زيادة الكشف الذي هو اخشى من كشف المراة اذا تقدمت وهي لابسة ثوبا يحشوا من قرنها الى قدمها فان الكراهة ثابتة في حقهن ايضا ولا كشف عورة فكيف هن لعاريات المتعرض للنظر اذ زيادة كشف عورة المتقدم على ستر بعضها ثم ثبوت كراهة تقدمها وفي هذا التقرير المذكور والما يتم الاستدلال عليه بفعل عايشة فقط لما امت فانها تركت واجب التقدم الا لان ... منه والله اعلم ما هو الا لذلك التقدم من لا انكشاف اللازم بشخوصها عنهن او هو لنفس شخوصها عنهن تشبهة بالرجال اذ لغير ذلك واعلم ان جماعتهن لا تكره في صلوة الجنازة لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه لفعل الفرض او ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادي فقد تسبق احداهن فتكون صلاة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفرضية لصلوة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة الاخيرة **قوله** فان فعلن قامت الامامة وسطهن لان ترك التقدم اسهل من زيادة الكشف ولا بد من احدهما ولو تقدمت صح ومقتضى ما علم من النقش بر ان تاثم **قوله** وحمل فعلها على ابتداء الاسلام وهكذا في المبسوط قال الشارح فيه نظر فانه عليه الصلوة والسلام اقام بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة كما رواه البخاري ومسلم ثم تزوج عايشة رضي الله عنها وبنى بها وهي بنت تسع سنين وبقيت عنده عليه الصلوة والسلام تسع سنين وما توم الا بعد بلوغها فاين ذلك من ابتداء الاسلام لكن

يمكن أن يقال إنه منسوخ فعلته حين كان النساء يحضرن الجماعة انتهى وفي نقل الترويح بهن نظر يعني لحمل قوله أمهن الإسلام
على أنه منسوخ لكن ما في المستدرك أنها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النساء فتقوم وسطهن وما في كتاب الآثار لمحمد أنا أبو حنيفة
عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي أن عائشة رضي الله عنها كانت تؤم النساء في شهر رمضان فتقوم وسطهن ومعلوم أن جماعة
التراويح إنما استقامت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم وما في أبي داود عن أم ورقة بنت نوفل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما غزا استقرت
بدرا قالت له يا رسول الله ائذن لي في الغزاة معك أمرض مرضاكم لعل الله يرزقني شهادة قال قري في بيتك فإن الله يرزقك الشهادة
قال فكانت تسمى الشهيدة وكانت قد قرأت القرآن فاستأذنت النبي صلى الله عليه وسلم أن تتخذ في دارها مؤذنا يؤذن لها قالت
وكانت دبرت غلاما لها وجارية فقاما إليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت رضي الله عنها وذهبا فأصبح عمر رضي الله عنه
فقام في الناس فقال من عنده من هذين علم أو من رآهما فليجئ بهما فأمر بهما فصلبا فكانا أول مصلوب بالمدينة ثم أخرجه عن الوليد
بن جميع عن عبد الرحمن بن خلاد عنها وفيه وكان صلى الله عليه وسلم يزورها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها قال عبد الرحمن
فأنا رأيت مؤذنها شيخا كبيرا قالوا يعني ثبوت النسخ وفي الحديث الأخير الوليد بن جميع وعبد الرحمن بن خلاد الأنصاري قال فيهما ابن القطان
لا يعرف حالهما انتهى وقد ذكرهما ابن حبان في الثقات وقد يجاب بجواز كونه إخبارا عن مواظبة كانت قبل النسخ وقوله
كانت تؤم في شهر رمضان لا يستلزم التراويح وقوله جعل لها مؤذنا وأمرها أن تؤم لا يستلزم استمرار إمامتها إلى وفاته
عليه الصلاة والسلام وما رواه عبد الرزاق عن إبراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال تؤم
المرأة النساء تقوم وسطهن لا يقتضي علم ابن عباس رضي الله عنهما بقاء شرعيتها لجواز كون المراد إفادة مقامها بتقدير ارتكابها لذلك
أو هي على رأي ابن عباس الناسخ ولكن يبقى الكلام بعد هذا في تعيين الناسخ إذ لا بد في ادعاء النسخ منه ولم يتحقق إلا ما ذكر بعضهم
من أنه كونه ما في أبي داود وصحيح ابن خزيمة صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في
بيتها يعني الخزانة التي تكون في البيت وروى ابن خزيمة عنه عليه الصلاة والسلام أن أحب صلاة المرأة إلى الله تعالى في أشد مكان
في بيتها ظلمة وفي حديث له ولابن حبان وأقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها ومعلوم أن المخدع لا يسع الجماعة وكذا أشد
بيتها ظلمة ولا يخفى ما فيه وبتقدير التسليم فإنما يفيد نسخ السنية وهو لا يستلزم ثبوت كراهة التحريم في الفعل
بل التنزيه ومرجعها إلى خلاف الأولى ولا علينا أن نذهب إلى ذلك فإن المقصود اتباع الحق حيث كان **قوله** لحديث ابن عباس
رضي الله عنهما قال بت عند خالتي ميمونة رضي الله عنها فقام النبي صلى الله عليه وسلم يصلي من الليل فقمت عن يساره فأخذ برأسي
فأقامني عن يمينه متفق عليه وروي مطولا وأورد كيف جاز النفل بجماعة وهو بدعة أجيب بأن أداه بلا أذان ولا إقامة
بواحد أو اثنين يجوز على أنا نقول كان التهجد عليه صلى الله عليه وسلم فرضا فهو اقتداء المتنفل بالمفترض ولا كراهة فيه هذا
ولو أورد قضية ابن عباس التيمم بتعين الأول ولما كان قوله فأقامني عن يمينه ظاهرا في محاذاة اليمين دون أن لا يتأخر عنه كما
قال محمد والعهد بعقيب لم يذكر ثانيا لدفع قوله والمتأخر عن اليمين لا يقال هو عن يمينه إلا بنوع أو تساهل كما لا يقال هو خلفه
أيضا بل هو متأخر وإن صلى خلفه أو عن يساره جاز وهو مسيء هذا المذهب وما ذكر بعضهم من عدم الإساءة إذا كان خلفه
مستدلا بأن ابن عباس فعل وسأله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال ما لأحد أن يساويك في الموقف فدعا له فدل على أنه
ليس بمكروه غلط لأن كل الاستدلال بفعله وأمره عليه السلام وكان محاذاة اليمين ودعا له لحسن أدبه لا لأنه فعل ذلك
ثم هذه الرواية إن صحت فهي صريحة في أن الإقامة عن يمينه عليه السلام كانت بمحاذاة اليمين والله أعلم **قوله** ونقل ذلك
عن ابن مسعود في صحيح مسلم عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبد الله رضي الله عنه فقال أصلى من خلفكما قالا نعم فقام بينهما فجعل
أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه فلما صلى قال هكذا
فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عبد البر لا يصح رفعه والصحيح عندهم الوقوف على ابن مسعود رضي الله عنه وقال النووي
في الخلاصة الثابت في صحيح مسلم أن ابن مسعود فعل ذلك ولم يقل هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله قيل كأنهما
ذهلا فإن مسلما أخرجه من ثلاثة طرق لم يرفعه في الأوليين ورفعه في الثالثة وقال هكذا فعل إلخ وإذا صح الرفع فالجواب أما أنه
فعله لضيق المكان نقول البخاري أو ما قال الحازمي أنه منسوخ لأنه إنما تعلم هذه الصلاة بمكة إذ فيها التطبيق وأحكام أخرى هي الآن
متروكة وهذا من جملتها ولما قدم عليه الصلاة والسلام المدينة تركه بدليل ما أخرجه مسلم عن عبادة بن الوليد عن جابر رضي الله
عنه قال سرت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة فقام يصلي فجئت حتى قمت عن يساره فأخذ بيدي فأدارني عن يمينه فجاء ابن
صخر حتى قام عن يساره فأخذ بأيدينا جميعا فدفعنا حتى أقامنا خلفه فهذا دال على أن هذا هو الأخير لأن جابرا إنما شهد المشاهد مشاهد
التي بعد بدر انتهى وغاية ما فيه خفاء الناسخ على عبد الله وليس ببعيد إذ لم يكن دأبه عليه الصلاة والسلام الإمامة بالجمع الكبير
دون الاثنين إلا في النادر كهذه القصة وحديث اليتيم وهو في داخل بيت امرأة فلم يطلع عبد الله على خلاف ما علمه وحديث
اليتيم عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لطعام صنعته فأكل منه ثم قال

قوموا

قوموا فلأصلي لكم فقمت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف ومرجع ضمير جدته إسحاق وهي أم أنس بن مالك
على الصحيح واليتيم هو ضميرة بن ... هو سعد الحميري قال النووي لكن على كلا الجوابين لا يتجه ثبوت الإباحة أما على ما
ذكرناه من نسخ سنية ما فعله ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن علة قولنا إذا انتسخ صفة الوجوب لا تبقى صفة الجواز
أعني الإباحة فإن الإباحة بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك خطاب ذلك ليست ثابتة في ضمن الوجوب ليصدق انتفاء الجمع
برفع جزئها وبقي الجزء الآخر لأنها قسيمة لما فإنها له لفصل وهي ثابتة هنا لعدم الاستواء في السنة لترجح جانب الفعل ه
فيستحيل أن يكون في ضمنها الإباحة المذكورة وجزء حقيقتها عدم ترجح الفعل بغير ذلك المذكور فبقي ثبوتها موقوفا على
خصوص دليلها ولو وجد وأما على وجوب المقام فلأن الثابت من دفعه عليه السلام الرجلين تعلم من المتبوع القول وهو سعي الأمة
اللهم إلا أن يحمل التوسط الذي رواه ابن مسعود عليه وما رآه أنس على السنية حملا لدفع التعارض بناء على أن لا قائل
بالقلب ودفع الرجلين لإقامة السنة لا للكراهة وفي الكافي وإن كثر القوم كره قيام الإمام وسطهم لأن تقدم الإمام
سنة لمواظبته عليه الصلاة والسلام والإعراض عن سنته مكروه انتهى والحق أن يعلل بترك الواجب لأن مقتضى فعل التقدم
على الكثير من غير ترك الوجوب فيكون التوسط مكروها كراهة تحريم وهو مرجع الهداية فيما قدمناه في صلاة إمامة المرأة
النساء حيث قال لأنها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الإمام وسط الصف ولو قام في ميمنة الصف أو ميسرته أساء ولو قام
واحد بجنب الإمام وخلفه صف يكره بالإجماع كذا في الدراية وفيها الأصح ما روي عن أبي حنيفة أنه يكره للإمام أن يقوم بين
الساريتين أو زاوية أو ناحية المسجد أو إلى سارية لأنه خلاف عمل الأمة والأفضل أن يقوم في الصف الآخر إذا خاف إيذاء أحد
وفي كراهة ترك الصف الأول مع إمكان الوقوف فيه اختلاف ولو اقتدى واحد بآخر فجاء ثالث يجذب المقتدي بعد التكبير
ولو جذبه قبل التكبير لا يضره وقيل يتقدم الإمام ويكره أن يصلي منفردا خلف الصف وعن أحمد لا تصح لما في أبي داود والترمذي
وصحح ابن حبان عنه عليه الصلاة والسلام أنه رأى رجلا صلى خلف الصف فأمره أن يعيد الصلاة واستدل للجواز بما في البخاري عن أبي بكرة
أنه دخل المسجد والنبي عليه الصلاة والسلام راكع فركع دون الصف ثم دب حتى انتهى إلى الصف فلما سلم عليه الصلاة والسلام
قال إني سمعت نفسا عاليا فأيكم الذي ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف فقال أبو بكرة أنا يا رسول الله خشيت أن تفوتني
الركعة فركعت دون الصف ثم لحقت الصف فقال عليه الصلاة والسلام زادك الله حرصا ولا تعد ونعلم أن ذلك الأمر
للإعادة كان استحبابا أو للكراهة قالوا إذا جاء والصف ملآن يجذب واحدا منهم ليكون معه صفا آخر وينبغي لذلك أن لا يجيبه
لتنتفي الكراهة عن هذا لأنه فعل وسعه **قوله** لقوله عليه الصلاة والسلام أخروهن سنتكلم عليه في مسألة المحاذاة إن
شاء الله تعالى **قوله** والسنن المطلقة أي الرواتب وصلاة العيد مع إحدى الروايتين والوتر عندهما والكسوفين
والاستسقاء عندهما **قوله** جوز مشايخ بلخ قياسا على المظنون ولم يجوزه مشايخنا البخاريون وقالوا لا يجوز عندهم
ومنهم من حقق الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في النفل المطلق فقالوا لا يجوز بلا خلاف بين أصحابنا في السنن وكذا في النفل المطلق
عند أبي يوسف ويجوز عند محمد والمختار قول أبي يوسف **قوله** ولا بناء القوي على الضعيف قد يقال ذلك في الحسي أما البناء
الحكمي فلا بل المانع فيه عدم المبني عليه كما في الفرض على النفل لا نفيا وضعف الفرضية في المبني عليه وقد يقال بأن ذلك
أيضا ثابت هنا فإن نفل البالغ يصير واجبا للإمام وهذا الوجوب منعدم في نفل الصبي فإن قيل فعلى هذا ينبغي جواز
المظنون خلف ظهر الصبي فالجواب هو غير محفوظ الرواية ولئن سلم فالمنع بناء على الفساد في زعم المقتدي فإنه في حال الشروع
يظن الوجوب ويعلم انتفاءه من ظهر الصبي **قوله** بخلاف المظنون وهو المؤدى على ظن قيام وجوبه إذا ظهر بعده فساد ه
عدم وجوبه لظهور أنه كان أداه فإنه لا يجب قضاؤه مع هذا صح بناء فعل البالغ عليه فقد بني المظنون على غير المظنون
أجاب بأنه مجتهد فيه إذ عند زفر يجب القضاء على الظان إذا أفسد المظنون قياسا على المتفق عليه من الإحرام بنسك مظنون
فإنه مظنون حتى إذا ظهر له أن لا نسك عليه كان إحرامه لازما للنفل والصدقة المظنون وجوبها إذا تبين أن لا شيء عليه
ليس له أن يستردها من الفقير والجواب الفرق بالعلم بفرق الشرع فإنه ظهر منه أن لا يخرج للإحرام ولو عرض
فيه ما يوجب رفضه إلا بعمل أو دم ثم قضى أصله من أحصر وأفسد لذلك أو فاته الحج لم يتمكن شرعا من الخروج بلا لزوم شيء
ثم القضاء وأما الصدقة فإن الدفع على ذلك الظن يوجب أمرين سقوط الواجب وثبوت الثواب فإذا كان الواجب منتفيا
فيبطل الأمر ثبت الآخر لأنه دفعه تقربا إلى الله تعالى يطلب به ثوابه وقد حصل وثبت الملك بواسطة ذلك للفقير فلا يتمكن
من دفعه بخلاف من دفع لقضاء دين يظنه ولا دين فإنه لم يثبت فيه ملك المدفوع إليه فكان بسبيل من أن يسترده وأما
الصلاة فقد ثبت شرعا قبولها ما هو منها للنقض إجماعا كما في زيادة ما دون الركعة وتمام الركعة أيضا على الخلاف فلم يكن هو
لزومها إذا ظهر عدم وجوبها والحال أنه لم يفعلها إلا مسقطا والله أعلم وسقوطها لما عندنا تعارض الظن والأصل في

نقل النافع الضمان والعارض لا يعارض الأصل هنا فاعتبر عارضا لظن عدمها في حق المقتدي فاعتد حالها فكان اقتدا المظنون
بالمظنون نظرا إلى الأصل وسقوط الوصل هنا بأن أصلي ونوى الصبي فلم يصح جعله مقتديا في حق المقتدي فلم يتحد حالهما
كذا في الكافي وما نقل من المجتبى من أن اختلافهم راجع إلى أن صلاة الصبي صلاة أو لا بغير الاداء وغيرهما فلا اعتقاد عليه لو صلت
المراهقة بغير قناع جاز ويشكل بعدم دل عليه لو قهقهت فيها أمرت بالوضوء فيه نظر إلى أن نفوعها صلاة مع الاختلاف فانه
المانع بينا ولها بعد ركوع صلاة نعم لو انتفوعها ليست صلاة لوبيا فالاختلاف في عدم الجواز **قوله** ليليني الخ في مسلم
وأبي داود والترمذي والنسائي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم ليليني منكم أولو الأحلام والنهى ثم
الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وإياكم وهيشات الأسواق قيل الاستدلال به على سنية صف الرجال ثم
ثم الصبيان ثم النساء لا يتم إلا أنه تقدم البالغين أو نوع منهم والأولى الاستدلال بما أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي مالك
الأشعري أنه قال يا معشر الأشعريين اجتمعوا وأجمعوا نساءكم وأبناءكم حتى أريكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمعوا
وأجمعوا أبناءهم ونساءهم ثم توضأ وأراهم كيف يتوضأ ثم تقدم فصف الرجال في أدنى الصف وصف الولدان خلفهم وصف النساء
خلف الصبيان الحديث ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه والأحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم تقول حلم بالفتح واحتلم وغلب
المستعمل فيما يراه النائم من دلالة البلوغ فدل أنه على البلوغ التزامية فلا يكون المراد منه ليليني البالغون ليكون
مجاز الاستعمال في لازم معناه لجواز إرادة حقيقته ويعلم منه المقصود لأنه إذا أمرت بلية من بلغ بالحلم والبلوغ
علم أن المراد أن يليه البالغون ولو قيل أن البلوغ هو نفس الاحتلام أو بلوغ سن مخصوصة كان إرادتهم باللفظ حقيقيا
لا مجازيا والنهى جمع نهية وهو العقل وفي تفسير الأحلام بالعقول لا يلزم التكرار في الحديث فليجتنب إذا أمكن وأعلم أن
صف الخناثى بين الصبيان والنساء فبدأ النساء المراهقات ولنستوفي من سنن الصف تكميلا من سنته التراص فيه
والمقاربة بين الصف والصف والاستواء فيه في صحيح ابن خزيمة عن البراء رضي الله عنه كان عليه الصلاة والسلام يأتي ناحية
الصف فيسوي بين صدور القوم ومناكبهم ويقول لا تختلفوا فتختلف قلوبكم إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول
وروى الطبراني من حديث علي رضي الله عنه قال قال عليه الصلاة والسلام استووا تستوي قلوبكم وتماسوا تراحموا وروى مسلم
وأصحاب السنن إلا الترمذي عنه عليه الصلاة والسلام قال ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها قالوا وكيف تصف الملائكة
عند ربها قال يتمون الصفوف الأول ويتراصون في الصف وفي رواية للبخاري فكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه
بقدمه وروى أبو داود والإمام أحمد عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام قال أقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب
وسدوا الخلل ولينوا بأيدي إخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله وروى البزار
بإسناد حسن عنه عليه الصلاة والسلام من سد فرجة في الصف غفر له وفي أبي داود عنه عليه الصلاة والسلام قال خياركم ألينكم
مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل من يستمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف ويظن أن فسحة له رياء بسبب أنه يتحرك لأجله
بل ذاك إعانة له على إدراك الفضيلة وإقامة لسد الفرجات المأمور بها في الصف والأحاديث في هذا شهيرة كثيرة **قوله**
وجه الاستحسان ما رويناه وإنه من المشاهير يعني أخروهن من حيث أخرهن الله ولم يثبت رفعه فضلا عن كونه من المشاهير
وإنما هو في مسند عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود قال أنا سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود رضي الله عنه
قال كان الرجال والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعا فكانت المرأة تلبس القالبين فتقوم عليهما فتواعد خليلها فألقي عليهن الحيض
فكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول أخروهن من حيث أخرهن الله قيل فما القالبان قال أرجل من خشب يتخذها النساء يتشرفن الرجال في
المساجد وفي الغاية عن شيخه رحمه الخمر أم الخبائث والنساء حبائل الشيطان وأخروهن من حيث أخرهن الله ويعزوه إلى مسند
رزين فبلغ وذكراه في دلائل النبوة للبيهقي وقد تتبع فلم يوجد فيه وقد يستدل بحديث إمامة أنس واليتيم المتقدم وحديث أنه
العجوز من وراء أنس واليتيم فقد قامت منفردة خلف صف وهو مفسد كما هو مذهب أحمد ما ذكرنا من الأمر لأعماله الإيجاب وهو معنى
الكراهة السابق ذكرها لما قدمناه من قوله عليه الصلاة والسلام ولا تعدو لو حل مقامها بعينها لمنعها وبدلالة الإجماع على عدم
جواز إمامتها للرجل فإنه إما لنقصان حالها أو لعدم صلاحيتها للإمامة مطلقا أو لفقد شرط ذلك فرض المقام والحصر ثابت في
وعدم وجود غير ذلك وهذا كاف ما لم يرد صريح النقض بأعرف أنه يكفي في حصر الأوصاف قول السابر بحثت فلم أجد لا يجوز
الأول لجواز الاقتداء بالفاسق والعبد ولا الثاني لصلاحيتها لإمامة النساء ولا الثالث لأن المفروض حصول الشرط فتعين
الرابع والحق أن هذا قياس حكم أصل مجمع عليه خرج مناطه بالسبر وهو مسلك مختلف في صحته وأكثر مشايخنا على نفيه ثم تقدير
صحة طريقه نحو وما قبله إنما يفيد حرمة محاذاتها وترك فرض المقام ثم كونه مفسدا باعتبار أن فرض الجماعة يصح أيضا
بالآحاد لأن أصلها به فادخل إلى ما ذكرناه في أول باب صفة الصلاة يزول عنك الريب لا أن فقد الفساد عليه ينبغي على أن الحرمة
وإن كانت مشتركة إلا أن تعلقها بها كيلا تفسدها عليه لا باعتبار معنى فيها على خلاف تعلقه به فهو كتأخر الإمام عن المأموم

حتى

حتى صاروا مفسدين عليه فانه لا يحل له كما لا يحل لهم ان يقتدوا به الا ان عدم الحل لهم لفساد صلوتهم وعدمه له لمعنى
فيهم لا فيه وبهذا لا تفسد عليهم فافسد بأخره صلاتهم لا صلاته كذلك هنا تفسد بمحاذاتها صلاته لا صلاتها لان هذا
المعنى يتوقف على اثبات كون الجهة المشتركة للافساد عليه فقط ولا لحاجة الحديث آخر وهو يتوقف على ثبوته لكن ينتقض محل
النزاع على الخصم لان محل النزاع فساد صلوتها ما عدمه في صلاتها فبالاتفاق فما هذا الا اشكال مذهبي لا يغير في شهادة المدعي
على الحق لو هذا واما محاذاة الامرد فصرح الكل بعدم افساده الا من شذ ولا متمسك له الا في الرواية لما مر جوابه ولا في الدراية
لتصريحهم بان الفساد في المرأة غير معلول بعروض الشهوة بل هو كترك فرض المقام وليس هذا في الصبي ومن تساهل فقد ضل به
صرح بعضهم في الصبي مدعيا عدم اشتهائه تحصل ان مظنة الشهوة الانوثة وباعتبار المظنة يثبت الحكم لا باعتبار ما يد تتعلق
من اشتهاء الذكي الذكر فقد يتفق ذلك في المرأة الميتة والبهيمة ولا عبرة بذلك فهذا كذلك وقالوا ان اشتهاء الذكر يكون على
انحراف في المزاج وقد شاهدنا كثيرا من السلف لشتى سعيرا لاجلاف اشتهاء الانثى فانه الطبع السليم وفي الذخيرة والمحيط اذا حاذته بعد
ما شرع وقد نوى امامتها فلم يمكنه التأخير بان يتقدم خطوة او خطوتين لكراهة في ذلك الا ان يشير وما اشبهه فاذا فعل بعد اخرى تكن
التأخير فان لم تفعل ترك ح فرض المقام فتفسد صلاتها دونه **قوله** وهو المخاطب الخ اشارة الى اشتراط العقل والبلوغ
في الذكر فان الخطاب انما يتعلق بحال المكلفين كذا في بعض شروح الجامع فلا تفسد صلاة الصبي بمحاذاة على الاصل ا **قوله**
على احدهما وفي رواية عدم الفساد واعلم ان قبول امامتهن في الجمعة والعيدين عند كثير لا يجوز الا بالنية وعند الاكثر يجوز بلا نية
نظيرا للطلاق ان جواب جملا على وجود النية بدون ان لم يستفسر حاله **قوله** ومن شرائط الخ جواب المسئلة انه شرط لا بد من
بيانها الاول ان تكون الصلاة مشتركة تحريمة واداء ومعنى الاول ان يكونا بانيين تحريمتهما على تحريمة امام او احدهما على الاخرى بان كان
احدهما يؤم الاخر فيه صحح اتفاقا فلو اقتدت ناوية للعصر بمصلي الظهر فلم يصح فرضا لعرض وصح نفلا فحاذته ففي رواية باب الاذان
تفسد وفي رواية باب الحدث من المبسوط لا تفسد وقيل رواية باب الاذان قولهما ورواية باب الحدث قول محمد بناء على مسئلة صلاة
الفجر اذا طلعت الشمس في خلالها عندهما تنقلب نفلا وعند محمد تفسد بخلاف ما لو نوت ابتداء النفل حيث تفسد بلا تردد
ومعنى الثاني ان يكون لهما امام فيما يقضيان حقيقة او حكما فصلوة المسبوقين فيما يقضيان مشتركة تحريمة لا اداء فلا تفسد المحاذاة
فيما يقضيان مسبوقين وتفسد فيما يقضيان لاحقين فلا تفسد اذا حاذته في الطريق للطهارة فيما اذا سبقهما الحدث في الاصح لانهما
غير مشتغلين بقضاء افعال الصلوة لا حقيقة وان كانا في حرمتها اذ حقيقتها قيام وقراءة الخ وليس شيء من ذلك بناء وقيامه
في حال مشيه او وضوئه لم يعتبر جزءا واما الفساد لان المحكوم بجزئيته للصلاة تفسد مع الحدث واذا انعدم فسادهما في هذه الحالة
انعدم المشاركة اداء واللاحق من يقضي بعد فراغ الامام ما فاته بعد الامام بعد ما ادركه معه واما لم يقل من ادرك اول صلاة
الامام ثم فاته بعضها الى اخره فيقضيها كما يقع في بعض الالفاظ لانه غير جامع لخروج اللاحق المسبوق وفي المحاذاة لهذا اللاحق
تفصيل في الفساد فانهما لو اقتديا في الثالثة فاحدثا فذهبا يتوضيان ثم حاذته في القضاء ان كان في الاولى او الثانية وهي الثالثة
والرابعة للامام وتفسد لوجود الشركة فيهما لانهما فيها لاحقان وان حاذته في الثالثة والرابعة لا تفسد لعدمها لانهما مسبوقان
وهذا بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه يكن يجب هذا
فبعيننا ره تفسد هنا واما محاذاتها في الصلاة دون اشتراك فمورث للكراهة ثم لو قيل بدل المشتركة تحريمة واداء ونوكه اداء
ويقتصر بان يكون لهما امام فيها يؤديانه حالة المحاذاة وجود او احدهما امام للاخر لعم الاشتراكين الثاني ان تكون الصلاة مطلقة
اي ذات ركوع وسجود وان كانا يوميان فيها للعذر الثالث ان تكون المرأة من اهل الشهوة اي دخلت في حدها وان كانت في
الحال عجوزا شوهاء فخرجت به صغيرة لم تبلغ حدها وحدها سبع سنين وقيل تسع والاصح ان يصلح للجماع ولا فرق بين الاجنبية والمحرم
الرابع ان لا يكون بينهما حائل فلو كان منع المحاذاة وادناه قدر مؤخرة الرحل لان ادنى الاحوال القعود ومؤخرة الرحل جعلت للاد
بحذائه فقدرنا به وغلظ مثل الاصبع والفرجة تقوم مقام الحائل وادناها قدر مقام الرجل وفي الدراية لو كان بينهما فرجة
تسع الرجل او اسطوانة قيل لا تفسد وكذا اذا قامت امامه وبينهما هذه الفرجة انتهى ولا يبعد النظر صحة هذا لعدد
تعدد الغاية م مقتضاه ان لا تفسد صف النساء على الصف الذي خلفه من الرجال ولو كان احدهما على دكان والاخر اسفله فلا محاذاة وكذا
لو كانت متأخرة عنه بالقدم الا انها اطول منه فيقع سجودها في مكان متقدم عليه الخامس ان تكون المحاذاة في ركن كامل حتى
لو تحرمت في صف وركعت في آخر وسجدت في الثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها من كل صف قيل هذا عند محمد وعند
ابي يوسف لو وقفت قدر ركن فسدت وان لم تؤد وقيل لو حاذته اقل من قدره فسدت عند ابي يوسف وعند محمد لا الا في قدر ركن
السادس ان تتحد الجهة فان اختلفت كما في جوف الكعبة وبالتحري في ليلة مظلمة فلا والجامع ان يقال محاذاة مشتهاة منوية
الامامة في ركن صلاة مطلقة مشتركة تحريمة واداء مع اتحاد مكان وجهة دون حائل ولا فرجة ثم الواحدة تفسد صلاة ثلثة
واحد عن يمينها واخر عن يسارها واخر خلفها ليس غير لان من فسدت صلاته يصير حائلا بينها وبين الذي يليه والمرأتان صلاة اربعة
اثنان خلفهما والاخرين لان المثنى ليس جمعا تاما فكانا كواحدة فلا يتعدى الفساد الى اخر الصفوف وعن ابي يوسف الثلث

كالثلاث وعند الثلاث كالثنتين فلا تفسد الا صلاة خمسة والصحيح ان بالثلاث تفسد صلاة واحد عن يمينهن وآخر عن يسارهن وثلاثة ثلاثة الى آخر الصفوف وفي رواية الثلاث كالصف التام تفسد صلاة جميع الصفوف التي خلفهن والقياس في الصف التام ان تفسد به صلاة صف واحد لانه حائل بينه وبين الصف الذي يليه لكنهم استحسنوا اتباعا للاثر كما نقل عن عمر رضي الله عنه من كان بينه وبين امامه طريق او نهر او صف من صفوف النساء فليس هو مع الامام **قوله** لان النص ورد في صلاة مطلقة فراعى جميع ما ورد به النص بناء على ان الفساد به على خلاف القياس وقد مر انه ينبغي في اشتراط كون الصلاة مطلقة لا في الكل وعلا في تلخيص الجامع بان المورد الجماعة المطلقة وهي المشتركة والكاملة **قوله** يعني الشواب منهن تقييد في حق عدم الخلاف في الخلاف الكلام لا في اصل الحكم فان العجوز ممنوعة عنده في البعض واعلم انه صح عنه عليه الصلاة والسلام انه قال لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وقوله اذا استأذنت احدكم امرأته الى المسجد فلا يمنعها والعلماء خصوه بامور منصوص عليها ومقيسة فمن الاول ما صح انه عليه الصلاة والسلام قال ايما امرأة اصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء وكونه ليلا في بعض الطرق في مسلم لا تمنعوا النساء من الخروج الى المساجد الا بالليل والثاني حسن الملابس ومزاحمة الرجال لان اخراج الطيب لتحريكه الداعية فلما فقد الان منهن هذا الامن لتكلفهن للخروج ما لم يكن عليه في المنزل منعن مطلقا لا يقال هذا حينئذ نسخ بالتعليل لانا نقول المنع حينئذ يثبت بالعمومات المانعة من التفتين كذا قوم بناء الاطلاق بشرط فرد لم يزد اله كانتهاء الحكم بانتهاء علته ويدل لنا قول عائشة رضي الله عنها في الصحيح لو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ما احدث النساء بعده لمنعهن كما منعت نساء بني اسرائيل على انه فيه ما رواه ابن عبد البر في التمهيد بسنده عن عائشة رضي الله عنها رفعته ايها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر في المساجد فان نساء بني اسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساؤهم الزينة وتبخترن في المساجد ولنظرا الى التعليل المذكور منع غير المزينة ايضا لغلبة الفساق ليلا وان كان النص يبيحه لان الفساق في زماننا اكثر انتشارا وتعرضهم بالليل وعلى هذا ينبغي على قول ابي حنيفة تفريع منع العجائز ليلا ايضا بخلاف الصبح فان الغالب نومهم في وقته بل عمم المتأخرون المنع للعجائز والشواب في الصلاة كلها لغلبة الفساد في سائر الاوقات **قوله** والجمعة حكم الجمعة كالظهر والمغرب كالعشاء وقد اختلف في الرواية في ذلك والمذكور رواية المبسوط وعنه ورواية مبسوط شيخ الاسلام الجمعة كالعيد والمغرب كالظهر فتخرج في الجمعة لا المغرب وفي فتاوى قاضي خان حكم الجمعة كالظهر والمغرب كالظهر ولا نعلم قائلا بالاخراج الا بعد والمعتمد منع الكل في الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات وذوات الرمق والله سبحانه اعلم **قوله** والجنابة متسعة بناء على صلاة العيد في فناء المصر وفي مصرنا هذا ليس كذلك بل هي في المساجد فهو

قوله خلف من هو في معنى المستحاضة كمن به سلس البول واستطلاق البطن وانفلات الريح والجرح السائل والرعاف فهو اقتداء معذور بمثله اذا اتحد عذرهما الا ان اختلف **قوله** يعني تضمنت صلاته الخ لا بمعنى الكفالة واذا كان التضمن مراعى ولا قدر المؤتم على ما لم يقدر الامام عليه من الاركان كالمنفرد فيه قبل فراغ الامام وذلك مفسد فلذا لا يجوز اقتداء القارئ بالامي والاخرس ولا الامي بالاخرس لانه لا يقدر على التحريمة دون الاخرس ويجوز الاخرس بالامي لا الراكع بالساجد والمومي والامي عندنا من لا يحسن القراءة وعند الشافعي من لا يحسن الفاتحة والمتبادر هو اذا اقتدى الامام شرطا حقيقة اعتبر موجود الحاجة الى الاداء في معدوما في حق من وراءه فلذا لا يجوز اقتداء اللابس بالعاري والطاهر بمن في معنى المستحاضة والمصلي علل الكل بعدم التضمن لانه فوق صلاة المأموم وهو غير بعيد وكما لم يصلح للاقتداء الا بعض ما سبقه في صلاة نفسه في رواية باب الحدث وزيادات الزيادات فلو تحققه لا ينقض في رواية باب الاذان فيصير شارعا يعني تفسد قبل الثاني قولها بناء على ان فساد الجهة لا يفسد التحريمة والاول لعله مبني على عدمه **قوله** ويجوز ان يؤم المتيمم المتوضئين قيل شيخ الاسلام بان لا يكون مع المتوضئين ماء فان كان لا تجوز صلاته فرع اذا رأى المتوضئ المقتدي بمتيمم ماء في الصلاة لم يره الامام فسدت صلاته خلافا لزفر لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الماء ومعه زفر بان وجوده غير مستلزم لعلمه به وهو ظاهر وينبغي ان يحكم بان محل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به لان اعتقاده فساد صلاة امامه بذلك **قوله** طهارة ضرورية كما شك ان فيها جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها بخلاف طهارة المستحاضة وجهة الضرورة باعتبار ان المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الماء وتعليله في النهاية بانها طهارة ملوثة لا ترفع الحدث حتى كان محدثا عند وجود الماء بالحدث السابق غير مستقيم على ما صرح به غير مرة شراح الهداية وصرح هو في باب التيمم في البحث مع الشافعي في مسئلة جواز الفرائض المتعددة بتيمم واحد فقال الخلاف مبني على ان حكم التيمم ماذا قال علماؤنا حكمه زوال الحدث مطلقا الى وقت وجود ما يبقى شرطه وهو العدم كالماء الاناء الماء يعد ناقضا لوجود الحدث ومستندا الى سبقه الى الحدث والى رؤية الماء انتهى وكون الانتقاض عند الوجود وظهور الحدث لا يستلزم عدم الرفع على ما قدمنا من تحقيقه في باب التيمم واذا ثبتت الجهتان فعلل محمد هنا بجهة الضرورة لنفي جواز اقتداء المتوضئ احتياطا وعلل في باب الرجعة بها اذا انقطع دم الحيضة الثالثة في العشرة واياها دون العشرة جهة الاطلاق لانقطاع حق الرجعة احتياطا وبهما اختار اخا بئلا الاطلاق في الصلاة لان اعتبارها طهارة كالماء ليس من احد ودل على صحة هذا الاعتبار حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه انه بعثه النبي صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية فاجنب وصلى باصحابه بالتيمم لخوف البرد وعلم النبي صلى الله عليه وسلم ولم يأمرهم بالاعادة وجانب الضرورة في الرجعة فلم تكن طهارة في حق الرجعة لان الضرورة في الصلاة لا غير فبقيت على العدم ما لم

بفصل

يتصل به المقصود اعني ان يصلي بها لانه ح تمنع اعتبارها عدما بعد ما قويت باتصال المقصود بها وستزيد كشف القناع في باب
الرجعة ان شاء الله تعالى وفي الخلاصة اقتدى المتوضئ بالمتيمم في صلاة الجنازة جائز بلا خلاف **قوله** ويصلي القائم خلف القاعد خلافا لمحمد
وعكسه والقاعد خلف مثله جائز اتفاقا والمستوي بالاحدب قيل يجوز مطلقا وذكر التمرتاشي ان بلغت حدبته الركوع فعلى الخلاف
قال في شرح الكنز مولانا مسكين لان القيام استواء النصفين وقد وجد استواء الاسفل يجوز عندهما كما يجوز اقتداء القائم بالقاعد
لاستواء الاعلى واما عند محمد ففي الظهيرية لا تصح امامة الاحدب للقائم ذكره محمد وفي مجموع النوازل يصح والاول اصح **قوله** وبقوما
روي انه في الصحيحين عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت الا تحدثيني عن مرض رسول الله صلى الله
عليه وسلم قالت بلى لما ثقل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اصلى الناس قلنا لا هم ينتظرونك للصلاة قال ضعوا لي ماء في المخضب
ففعلنا فاغتسل ثم ذهب لينوء فاغمي عليه ثم افاق فقال اصلى الناس فقلنا لا هم ينتظرونك يا رسول الله قالت والناس عكوف في المسجد
ينتظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم لصلاة العشاء الآخرة قالت فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابي بكر رضي الله عنه ان يصلي بالناس
فاتاه الرسول وكان ابو بكر رضي الله عنه رجلا رقيقا فقال يا عمر صل انت فقال عمر انت احق بذلك فصلى بهم ابو بكر ثم ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم وجد من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين احدهما العباس لصلاة الظهر وابو بكر يصلي بالناس فلما راه ابو بكر ذهب ليتاخر فاومأ اليه ان
لا يتاخر وقال لهما اجلساني الى جنبه فاجلساه الى جنب ابي بكر فكان ابو بكر يصلي بصلاة النبي عليه السلام والناس يصلون بصلاة ابي بكر
والنبي عليه السلام قاعد قال عبيد الله فعرضت على ابن عباس حديث عائشة رضي الله عنهم فما انكر منه شيئا غير انه قال اسمت لك الرجل الذي كان مع
العباس قلت لا قال هو علي رضي الله عنهم انتهى وما روى الترمذي عن عائشة قالت صلى النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه خلف ابي بكر
قاعدا وقال حسن صحيح واخرج النسائي عن انس رضي الله عنه آخر صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القوم في ثوب واحد متوشحا
خلف ابي بكر فاولا لا يعارض ما في الصحيح وثانيا قال البيهقي لا تعارض فالصلوة التي كان فيها عليه السلام اماما صلاة الظهر يوم السبت او الاحد
والتي كان فيها ماموما الصبح من يوم الاثنين وهي آخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا ولا يخالف هذا ما ثبت عن الزهري عن انس رضي الله عنه
في صلاتهم يوم الاثنين وكشف الستر ثم ارخائه فانه كان في الركعة الاولى ثم انه عليه السلام وجد من نفسه خفة فخرج فادرك معه الثانية
يدل عليه ما ذكر موسى بن عقبة في المغازي عن الزهري وذكره ابو الاسود عن عروة انه عليه السلام اقلع عنه الوعك ليلة الاثنين فغدا
الى الصبح يتوكأ على الفضل بن العباس وغلام له وقد سجد الناس مع ابي بكر حتى قام الى جنب ابي بكر فاستاخر ابو بكر فاخذ عليه السلام بثوبه
فقدمه في مصلاه فصفا جميعا ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وابو بكر يقرأ فقرأ معه الركعة الاخرى ثم جلس ابو بكر رضي الله عنه حتى قضى
سجوده فتشهد وسلم واتى رسول الله صلى الله عليه وسلم الركعة الاخرى ثم انصرف الى جذع من جذوع المسجد فذكر القصة في عهده الى اسامة
بن زيد فيما بعثه الله ثم في وفاته عليه السلام يومئذ اخرجه ابو عبد الله الحافظ بسنده الى ابن لهيعة ثنا ابو الاسود عن عروة فذكره فالصلاة التي
صلاها ابو بكر ماموما صلاة الظهر وهي التي خرج فيها بين العباس وعلي والتي كان فيها اماما الصبح وهي التي خرج فيها بين الفضل بن العباس
وغلام له فقد حصل بذلك الجمع وعلى هذا قول المص آخر صلاة صلاها يعني اماما والمراد بحديث كشف الستارة ما في الصحيحين من انه كشفها يوم الاثنين
وهم صفوف في الصلاة فتبسم ضاحكا ونكص ابو بكر على عقبه ظنا انه عليه السلام خارج للصلاة فاشار اليهم ان اتموا ثم دخل وارخى الستر
وتوفي عليه السلام من يومه ذلك وفي البخاري ان ذلك كان في صلاة الفجر قال الشافعي رحمه الله بعد ما اسند عن جابر واسيد بن حضير انهما اما الجالسين
بهما وهما جالسان لمرض وانما فعلا ذلك لانهما لم يعلما بالناسخ وكذا ما حكي عن غيرهم من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين انهم اموا جالسين والناس
جلوس محمول عليه وعلم الخاصة يوجد عند بعض ويعزب عن بعض واعلم ان مذهب احمد ان القاعد ان شرع قائما ثم جلس صح اقتداء القائمين به
وان شرع جالسا فلا وهو انقص من جهة الدليل الا انا صرحنا بان ذلك خلاف القياس صرنا اليه بالنص وقد علم انه عليه الصلوة والسلام خرج
الى محل الصلوة قائما ثم جلس والظاهر انه كبر قبل الجلوس وصرحوا في صلاة المريض انه اذا قدر على بعضها قائما ولو التحريمة وجب القيام فيه
وكان ذلك متحققا في حقه عليه الصلوة والسلام اذ مجرد حلوله في ذلك المكان كان قائما فالتكبير قائما مقدور له واذا كان كذلك
فمورد النص حينئذ اقتداء القائمين بجالس شرع قائما قال الاعمش في قوله والناس يصلون بصلاة ابي بكر رضي الله عنه يعني انه كان يسمع التكبير صلى
الله عليه وسلم وفي الذخيرة الدراية وبه يعرف جواز رفع المؤذنين اصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما انتهى وليس مقصوده خصوص الرفع
الكائن في زماننا بل اصل الرفع لابلاغ الانتقالات اما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلا يبعد انه مفسد فانه غالبا يشتمل
على مد همزة الله اكبر او بائه وذلك مفسد وان لم يشتمل فلانهم يبالغون في الصياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات
النغم اظهارا للصناعة النغمية لا اقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح وسياتي في باب ما يفسد الصلاة
انه اذا ارتفع بكاؤه من ذكر الجنة والنار لا تفسد والمصيبة بلغته تفسد لانه في الاول تعرض لسؤال الجنة والتعوذ فهو بمنزلته ولو
صرح به لا تفسد وفي الثاني لاظهارها ولو صرح بها فقال وامصيبتاه او ادركوني افسد وان كان نفس التلاوة المراد اذا حصل به الحروف وهنا
معلوم ان قصده اعجاب الناس به ولو قال اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه افسد وحصول الحروف لازم من التلحين ولا ارى ذلك يصدر عن
فهم معنى الصلاة والعبادة كما لا ارى تحرير النغم في الدعاء كما يفعله القراء في هذا الزمان يصدر ممن فهم معنى الدعاء والسؤال وما ذلك الا نوع لعب

وهو قائم م

الثانية بتكبيره م

فانه لو قدر في الشاهد سائل حاجة من ملك ادى سؤاله وطلبه بتحرير النغم فيه من الرفع والخفض والتغريب والرجوع كالتغني نسب
البتة الى قصد السخرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لا التغني **قوله** ويصلي المومي خلف مثله وان كان يومي الامام قاعدا
والمأموم يومي قائما لان هذا القيام ليس بركن بل الاولى تركه **قوله** الا ان يومي قال التمرتاشي في هذه بعد نقل الخلاف فيها الاصح انه يجوز على
قول محمد وكذا الاظهر على قولهما الجواز وحكم في شرح الكنز باختيار ما في الهداية لان القعود معتبر حتى يجب عند القدرة عليه بخلاف الاستلقاء
فانه لو قعد انه بالحكم بل بحث معه لانه الوسع الحاصل **قوله** ولا من يصلي فرضا خلف من يصلي فرضا اخر وقولنا قول مالك واحمد لا يجوز
الناذر بالناذر الا ان ينذر نفس ما نذره الاخر من الصلاة ويجوز الحالف بالحالف لان الواجب هناك البر فبقيت الصلاة نفلا في نفسها ولذا
صح الحالف بالناذر بخلاف المنذور لانه واجب وفي اختلاف السبب صار كظهر الامس بمن يصلي ظهر اليوم ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين
لان طواف هذا غير طواف الاخر وهو السبب فلا يجوز اقتداء احدهما بالاخر ولو اشتركا في نافلة فافسداها صح احدهما بالاخر في القضاء فان افسد
منفردين نفلا فلا ولا خلف للناذر ولو صليا الظهر ونوى كل امامة الاخر صحت صلاتهما لان الامام منفرد في حق نفسه فهي نية الانفراد حينئذ
ولو نوى كل الاقتداء بالاخر فسدت ويجوز السنة بعد الظهر بالسنة قبلها وسنة العشاء والرابع واما الاقتداء في الوتر بمن يرى انه سنة
فسنذكره في باب الوتر انشاء الله سبحانه وتعالى **قوله** وعند الشافعي اذا ثبت جواز المفترض بالمتنفل يثبت في الكل فلنتكلم عليه تمسك فيه بما في
الصحيحين عن جابر ان معاذا رضي الله عنه كان يصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عشاء الاخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة لفظ مسلم
وفي لفظ للبخاري فيصلي بهم الصلاة المكتوبة ذكره في كتاب الادب وروى الشافعي عن جابر كان معاذ بن جبل رضي الله عنه يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم
العشاء ثم ينطلق الى قومه فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة واجيب بان الاحتجاج به من باب ترك الانكار من النبي صلى الله عليه وسلم
وشرطه ذلك علم وجاز عدمه بدليل ما رواه الامام احمد عن سليم رجل من بني سلمة انه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان معاذ
بن جبل يأتينا بعدما ننام ونكون في اعمالنا بالنهار فينادي بالصلاة فنخرج اليه فيطول علينا فقال عليه السلام يا معاذ لا تكن فتانا اما
ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك فشرع له احد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه او الصلاة بقومه على وجه التخفيف لا يصلي معه هذا معنى
اللفظ فانه منعه من الامامة اذا صلى معه عليه السلام ولم يمنع امامته بالاتفاق فعلم انه منعه من الفرض وقيل ان تلك الزيادة اعني هي له تطوع
من كلام الشافعي بناء على اجتهاده ولذا لا يعرى الامر جهته وبعد هذا اورد حديث جابر اقبلنا الى ان قال حتى اذا كنا بذات الرقاع الى ان قال
فنودي بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى بالطائفة الاخرى ركعتين فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اربع ركعات وللقوم ركعتين وروى
الشافعي عن جابر انه عليه السلام صلى ببطن نخل فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاء طائفة اخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وشيخ الشافعي فيه مجهول
فانه قال اخبرنا الثقة بن علية او غيره عن يونس عن الحسن عن جابر والاول ثم هو حجة عندنا اذ عند الشافعي يقع الكل فرضا فلا يتم به حجة على مذهبه
لان فرض المسافر ركعتين والاخر بان نافلة هو لنا اما ينه واجاب الطحاوي عنه وعن حديث معاذ بانه منسوخ او يحتمل انه كان حين كانت
الفريضة تصلى مرتين ثم نسخ وروى حديث ابن عمر رضي الله عنهما نهى ان تصلى فريضة في يوم مرتين قال والنهي لا يكون الا بعد الاباحة ونوزع في ذلك على
انه نسخ لاحتمال الجواب ان مراده الحمل على النسخ ترجيحا لمذهب من الاجتهاد وهذا صحيح بل واجب اذ يجب الترجيح ما امكن ومرجحه الحمل على
النسخ في كل متعارضين ثبتت صحتهما وان عريا في وجه الترجيح بلفظ نحو ان يقول هذا المحرم يتقدم على ذلك المبيح فانه يستلزم حمل ذلك المبيح على النسخ
وان لم يصرح به وهذا لان الفرض ان المبيح قد ثبت انه عليه السلام قاله وكونه قال ايضا المحرم لا يستلزم كون العمل به اذ يجوز ان يكون المبيح
هو المتأخر فتفيد الامر منه عليه السلام فيكون المقصود الان تقرر الاباحة فتقدم المحرم عند العمل معناه انه اشد الحكمين فيحمله على
المتأخر وذلك على التقدم احتياطا اي عملا بالشق الامرين عند عدم العلم بخصوص المتأخر من المتقدم والا فليس معنى الاحتياط الا العمل
بتيقن معه بالعمل بالمتأخر المتقرر فيه نفس الامر اذا عرفت هذا فنعني حمله على النسخ انه بين صلاة الخوف على ما ذكر وثبت بعد سنين من الهجرة
انه صلى بطائفتين صلاة واحدة مع المنافي لكل طائفة فلو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لاتم بكل طائفة لان تحمل المنافي لا يجوز عند عدم الضرورة فهو
يدل على عدم جواز الفرض بالنفل وكذا قوله عليه الصلوة والسلام الامام ضامن بسند لكن بسند صحيح والاول عكسه فيتقدم هذا ويحمل
ذاك على ما عهد ثم نسخ من تكرر الفرض تقديما للمانع على المجوز هذا ثم قيل انما لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل في جميع الصلاة لا في البعض فان محمدا
ذكر اذا رفع الامام راسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتي بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة
حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك اول الصلاة ولذا المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني يجوز وهذا اقتداء المفترض بالمتنفل فيه
في حق القراءة والعامة على المنع مطلقا ومنعوا نفلية السجدتين بل هما فرض على الخليفة ولذا لو تركهما فسدت لانه قائم مقام الاول فلزمه ما لزمه
وقالوا صلاة المتنفل المقتدي اخذت حكم الفرض بسبب الاقتداء ولهذا لزمه قضاء ما لم يدركه مع الامام من الشفع الاول وكذا لو افسد على نفسه
يلزمه قضاء الاربع **قوله** قال عليه الصلوة والسلام من ام قوما الخ غريب والله اعلم وروى محمد بن الحسن في كتاب الاثار انا ابراهيم بن يزيد المكي عن
عمرو بن دينار ان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه قال في الرجل يصلي بالقوم جنبا قال يعيد ويعيدون ورواه عبد الرزاق انا ابراهيم بن يزيد المكي
عن عمرو بن دينار عن جعفر ان عليا رضي الله عنه صلى بالناس وهو جنب او على غير وضوء فاعاد وامرهم ان يعيدوا ثم ما يستدل به على المطلوب ما اخرجه الامام
احمد بسند صحيح عنه عليه الصلوة والسلام قال الامام ضامن وهو ما اشار اليه المصنف بقوله ونحن نعتبر معنى التضمن فانه المراد فصار للاتفاق
على

على نحو ارادة حقيقة الضمان واوكد ما يقتضيه التضمن الفساد فيتضمن كل فعل ما على الامام مثله وغايته ان يفعل كالمتنفل
خلفا لمفترض واذا كان كذلك فبطلان صلاة الامام يقتضي بطلان صلاة المقتدي اذ لا يتضمن المعدوم الموجود وهذا معنى قوله وذلك في
الجواز والفساد وما اسند ابو داود انه عليه الصلاة والسلام دخل في صلاة الفجر فاومأ بيده ان مكانكم ثم جاء وراسه يقطر ماء فصلى بهم ثم لما قضى
الصلاة قال انما انا بشر واني كنت جنبا مسند صحيح لا يقتضي ان ذلك كان بعد شروعهم لجواز كون التذكر كان عقيب تكبيره بلا مهلة قبل تكبيرهم
على ان الذي في مسلم قال فاتى النبي صلى الله عليه وسلم حتى قام في مصلاه قبل ان يكبر ذكر فانصرف فان كان هذا المراد في مرسلي داود دخل في صلاة
الفجر على ارادة دخل في مكانها فلا اشكال وان كانتا قضيتين فالجواب ما علمت واخرج عبد الرزاق عن حسين بن مهران عن مطيع عن ابي المهلب عن عبيد الله
بن زحر عن علي بن زيد عن القسم عن ابي امامة قال صلى عمر رضي الله عنه بالناس جنبا فاعاد ولم يعد الناس فقال له علي رضي الله عنه قد كان ينبغي لمن
صلى معك ان يعيد قال فرجعوا الى قول علي قال القسم وقال ابن مسعود مثل قول علي وما اخرجه الدارقطني عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم عن البراء
بن عازب عنه عليه الصلاة والسلام ايما امام سها فصلى بالقوم وهو جنب فقد مضت صلاتهم وليغتسل هو ثم ليعد صلاته وان صلى بغير وضوء فمثل ذلك
ضعيف وجويبر متروك والضحاك لم يلق البراء ويثبت المطلوب ايضا بالقياس على ما لو بان انه صلى بغير احرام لا تجوز صلاتهم اجماعا والمصلي بلا طهارة
لا احرام له والفرق بين ترك الركن والشرط لا اثر له اذ لازمهما متحد وهو ظهور عدم صحة الشروع اذا ذكر **فرع** ايهم رجل ام قوما ثم قال انه كان
كافرا او صليت مع العلم بنجاسة مانعة او بلا طهارة ليس عليهم اعادة لان خبره غير مقبول لفسقه باعترافه **قوله** فصلاتهم فاسدة
عند ابي حنيفة الخ وعلى هذا الخلاف اذا ام الاخرس قوما خرسا وقارئين والامي نسبة الى امة العرب وهي الامة الخالية من العلم والكتابة فاستعير لمن لا يعرف
الكتابة والقراءة **قوله** وانما لهما اذا ام المعذور والمومئ مثلهما واعلى منهما حيث تصح صلاة الامام ومن بحاله اتفاقا لانه لم يترك مع القدرة
اذ لا ايتمام فالصحيح والراكع الساجد لم يصر محصلا للطهارة والاركان ويقتضي هذا صحة افتتاح الكل لان الامي دخل على التكبير ثم تفسد اذا ان
القراءة لتركها مع القدرة وصلاتهم لعدم صحة حقيقة وحكما يحمه بزوهذا على الكرخي واما الايلز والمقتدي به مستقبلا القضاء مع انه فسد بعد
الشروع لانه انما صار شارعا في صلاة لا قراءة فيها والشروع كالنذر ولو نذر صلاة بلا قراءة لا يلزمه شيء الا في رواية عن ابي يوسف فكذا هذا وصحح في الكرخي
عدم صحة الشروع ووجهه انه لا فائدة في الحكم بصحته لان الفائدة اما في لزوم الاتمام او وجوب القضاء وكلاهما منتف عن العاجز حال حضوره فتفسد صلاة
الامي والاخرس اذا علما او جهلا قاريا وفي ظاهر الرواية لا فرق لان الفرائض لا تختلف الحال فيها بين الجهل والعلم واشترط الكرخي للفساد في امامة
القارئ الامامة لانه يثبت الفساد من قبله موقوف على التزامه وقيل لا يشترط وهو الاولى لان الجهل المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة
بعد ظهور الرغبة في صلاة الجماعة يوجب الفساد ولو نوى **قوله** هو الصحيح في شرح الطحاوي لا رواية عن ابي حنيفة فيه واختلف فيه فقيل تفسد
في ما بين قوله لان الوجه السابق يقتضيه ونقل عن ابي حازم صحح الاول عدمه وفي النهاية لو افتتح الامي ثم حضر القارئ قيل تفسد وقال الكرخي لا لا
انما يفسد على جعله بقراءة قبل الافتتاح ولو حضر الامي بعد افتتاح القارئ فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح ان صلاته فاسدة ونقل في المحيط انه
في بعض النسخ لو كان القارئ على باب المسجد او بجواره والامي يصلي فيه وحده فيه جازت بلا خلاف وكذا اذا كان القارئ في صلاة غير صلاة الامي فان
للامي الصلاة دون انتظاره لا تفاق انتهى وفي الكافي وكذا بجواره من يقرأ النفس عليه طلبه وانتظاره لانه لا ولاية له عليه ليلزمه وانما تثبت
القدرة اذا صادفه حاضرا مطاوعا انتهى والصحيحة الفساد في الثانية لانه مع ظهور عدم الرغبة في الجماعة وعلى هذا فالخلافية التي علل التصحيح
بها عدم الفساد اما ان تكون اذا شرعا منفردين والامي يعلم ان القارئ يريد الشروع في المكتوبة وتحمل ما في الكافي من ثبوت القدرة اذا كان
حاضرا مطاوعا مع نفيه وجوب الطلب منه والا فالمطاوعة وعدمها انما تعرف بعد الطلب واما ان تكون صورة خلافية الكرخي ولا يخفى ان الاوجه فيها
تعليل الكرخي لا الثاني فان قيل القدرة بقدرة الغير لا تعتبر عند ابي حنيفة ولهذا لم يجب الجمعة والحج على الاعمى وان وجد قائدا قلنا انما لا تعتبر
قدرة الغير اذا تعلق باختيار ذلك الغير وهنا الامي قادر على الاقتداء بالقارئ بلا اختياره فنزل قادرا على القراءة ومن الفروع المنقولة لو
تحرم ناويا ان لا يؤم احدا فائتم به رجل صح اقتداؤه **قوله** وقال زفر لا تفسد وهو رواية عن ابي يوسف **قوله** وكذا على هذا اي على هذا الخلاف
لو قدمه في التشهد اي قبل ان يقعد قدر التشهد بناء على عدم صلاحية الامي لامامة القارئ فصار كاستخلاف صبي وامراة اما لو قدمه بعد ما قعد صح عند
خلافا لابي حنيفة وهي احدى المسائل الاثني عشرية وقيل لا تفسد عند الكل وجعله الزيلعي اولى اما عندهما فظاهر واما عنده فلوجود الصنع منه
هذا والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تجوز به الصلاة ثم في التعلم الواجب والا فهو آثم وقد قدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه
وسئل ظهير الدين عن القيام هل يتقدر بالقراءة فقال لا وكذا ذكر في اللاحق في الثاني

باب الحدث في الصلاة

سبق الحدث ووجود ما يفسد الصلاة وما يكره فيها من العوارض وهي تتلو الاصل فاخرها وقدم هذا لثبوت الحكم معه دون كراهة بخلاف ما
يفسد **قوله** انصرف اي من غير توقف بمكث ايقاعه حتى لو السطر جزءا فيكثر عليه والالث والكذب فانه مكث مكانه قدر ركن فسدت لا
اذا احدث بالنوم فمكث ساعة ثم انتبه فانه يبني وفي المنتقى ان لو نوى بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم يوجد جزء من الصلاة مع الحدث قلنا
هو في حرمة الصلاة فما وجد منه صالحا لكونه جزءا منها انصرف الى ذلك غير مقيد بالقصد اذا كان غير محتاج اليه فلذا كان الصحيح انه لو قرأ ذاهبا
او آتيا تفسد لادائه ركنا مع الحدث والمشي وقيل تفسد في الذهاب لا الاياب وقيل بل في عكسه بخلاف الذكر لا يمنع البناء في الاصح لانه ليس
من الاجزاء ولو احدث راكعا فرفع مستويا لا يبني لان الرفع محتاج اليه للانصراف فمجرده لا يمنع فلما اقترن به التسميع ظهر قصد الاداء وعن ابي يوسف

الوجه

معه

لو أحدث في سجوده ثم رفع مكبرا ناويا الامامة او لم ينو شيئا فسدت لانه اراد الانصراف وشرط البنا كونه حدثا سماويا من البدن غير
موجب للغسل لا اختيار له فيه ولا في سببه ولو وجد بعذر منا وله بنيته بعد فلا يبني بسجر وعطسة ولو منه لنفسه ولا لاصابة نجاسة ما نعة
من غير سبق حدثه خلافا لابي يوسف فان كانت منه يبني اتفاقا والقرو لما ان ذلك عسل ثوبه وبدنه ابتدا وهذا ابتغا للوضو ولو اصابته من
حدثه وغيره لا يبني ولو احد محله ولا لقهقهة وكلام واحتلام ولا السيلان دمل عمرها فان سال الساقط من غير مسقط فقيل يبني لعدم صنع
العباد وقيل على الخلاف واختلف فيما لو سبقه لعطاسه او تنحنحه ولو سقط الكرسف منها بغير صنعها سلوا بطلت لا لاتفاق وتحركها على الخلاف
وهذا ابنا على تصور دستاتها ما لرجل خلافا لابن رستم وسنوقول الشائح اذا امكنها الوضو من غير كشف كان تمسح على راسها بلا كشف وكذا غسل ذراعيها
في الصحيح وان ذمي جواز كشفهما واما الاستنجا ففي الخلاصة اذا استنجى الرجل او المراة فسدت ثم نقل من التجريد يستنجي من تحت ثيابه ان امكن والا
استقبل وفي النهاية عن القاضي اي على انه لو لم يجد منه بدا لم تفسد وان وجدنا مكن من الاستنجا وغسل النجاسة تحت القميص وابدى عورته بطلت
وحمل العسا مطلقا ظاهر المذهب شرح الكنز وتوضأ ثلاثا ثلاثا في الاصح وباتيان ساير سنن الوضو ولو جاوز ما يقدر على الوضو منه
الا لعذر منه لضيق المكان او لعدم الوصول الى الما او كان بيرا يحتاج الى الاستقا منه وذلك مفسد او كان في بيته فجاوزه ناسيا
لاعتياده الوضو من الحوض لا تفسد واما بلا عذر فتفسد هذا كله اذا سبقه في الصلاة فلو جاه بعد ما انصرف ثم احدث لا يبني في
ظاهر الرواية وهل يستخلف للانصراف خوفا وغيره ويجوز كما في مسئلة الحصر قول ابي يوسف لا يجوز ولا قول محمد **قوله** استخلف بان
اخذ بثوب رجل الى المحراب او يشير اليه والسنة فيه ان يفعل محدودب الظهر اخذا بانفه يوهم انه رعف وله ان يستخلف ما لم يخرج من المسجد
او يجاوز الصفوف في الصحرا فان لم يستخلف حتى جاوز وخرج بطلت صلاة القوم وفي بطلان صلاته روايتان ولا فرق بين كون الصفوف
متصلة خارج المسجد ولو جاوزها او منفصلة خلافا لمحمد في المتصلة لان لمواضع الصفوف حكم المسجد كما في الصحرا ولهما ان القياس
بطلانها بمجرد الانحراف لكن ورد الشرع به على خلافه فيقتصر الجواز على محل الضرورة ويشترط كون الخليفة صالحا للامامة فان لم يصلح لمحدث او
صبي او امراة فسدت صلاته وصلاة القوم ان استخلفه قصدا فان لم يكن قصدا بان لم يكن خلفه غير صبي او امراة فخرج وتركه فسا تاما
الباب ولو استخلف رجلا والقوم رجلا ونوى كل الامامة فالامام خليفة الامام لانه ما دام في المسجد حق الاستخلاف له وفي الفتاوى
ان نويا معا الامامة جازت صلاة المقتدي بخليفة الامام وفسدت على المقتدي بخليفة القوم ثم خرج من المسجد او ان تقدم احدهما
ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم فاقتدوا به ثم نوى الاخر فاقتدى به البعض جاز صلاة الاول دون الاخرين ولو تقدم
من اخر الصفوف ولا احدث لان حقيقة المعية غير مرادة ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما وشرط جواز صلاة الخليفة
والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام عن المسجد وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل
الخليفة الى مكانه او قبل ان ينوي الامامة فسدت صلاتهم فتفسد صلاة من كان متقدما دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه
وشماله في الصف صفه ومن خلفه والذي في النهاية لو استخلف الامام رجلين او مو رجلا والقوم رجلا او القوم رجلين او بعضهم رجلا وبعضهم
رجلا فسدت صلاة الكل انتهى من غير تفصيل وفيما لو تاخر ليستخلف فليستيقظ من يصلح فقيل ان يستخلف كبر رجل من وسط الصف
للخلافة وتقدم فصلاة من كان امامه فاسدة ومن خلفه جائزة وكذا لو استخلف الامام رجلا من وسط الصف فخرج الامام قبل ان يقوم
الخليفة مكانه تفسد صلاة من قدامه والذي في فتاوى قاضي خان ان تقدم رجل من غير تقديم احد وقام مقام الاول قبل ان يخرج الامام عن
المسجد جاز له خرج الامام قبل ان يصل هذا الرجل الى المحراب ويقوم مقامه فسدت صلاة الرجل والقوم ولا تفسد صلاة الامام الاول
انتهى ولا اعتبار عليه ولو استخلف فاستخلف الخليفة غيره فالاصل ان لم يخرج الاول ولم ياخذ الخليفة مكانه حتى استخلف جاز ويصير
كان الثاني تقدم بنفسه او قدمه الاول والا لم يجز فلو استخلف ثم افسد قبل ان يخرج من المسجد فسد لا غير ولو جا رجل في هذه الحالة
فانه يقتدي بالخليفة وكذا لو اقتدى الاول فلو خرج من المسجد ولو توضا في المسجد وخليفته قائم لم يتوضا كنا يتاخر ويتقدم الاول ولو
خرج فتوضا ثم رجع والخليفة لم يتوضا كنا فالامام هو الثاني هذا اذا صح الاقتدا لانه اما لو خرج فالاول احدث وليس معه احد فلم يخرج حتى
جا من ائتم به ثم خرج كان الثاني خليفة الاول حتى يقتدي به وكذا لو توضا في ناحية المسجد ورجع ينبغي له ان يقتدي بالثاني ولو استخلف ثم خرج
فاحدث الثاني فجا الاول بعد ما توضا قبل ان يقوم مقام الاول لا يجوز للثاني تقديمه ولو جا بعد ما قام مقام الاول جاز له تقديمه **قوله**
ولنا قوله عليه السلام من قا او رعف في صلاته تقدم في فصل النواقض اخرج ابن ابي شيبة نحوه موقوفا على عمر وعلي واي بكر الصديق وابن عمر
وابن مسعود وسلمان الفارسي ومن التابعين عن علقمة وطاوس وسالم بن عبد الله وسعيد بن جبير والشعبي وابراهيم النخعي وعطا ومكحول وسعيد بن
المسيب رضي الله عنهم اجمعين وكفى بهم قدوة على ان صحة رفع الحديث مرسلا لا نزاع فيها وذلك حجة عندنا وعند الجمهور **قوله** وقال عليه السلام
اذا صلى احدكم الخ غريب واما ما اخرج ابو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها قال عليه السلام اذا صلى احدكم فاحدث فليأخذ بانفه
ثم لينصرف ولو صح ما رواه لم يجز استخلاف المسبوق اذ لا صارف له عن الوجوب فان قلت ما الدليل على ثبوت الاستخلاف شرعا في الصلاة قيل
فيه اجماع الصحابة وحكاه احمد في المسند عن عمر وعلي وروى الاثرم باسناده عن ابن عباس قال خرج علينا عمر لصلاة الظهر فلما دخل في الصلاة
اخذ بيد رجل كان عن يمينه ثم رجع يجر في الصفوف فلما صلينا اذا نحن بعمر يصلي خلف سارية فلما قضى الصلاة قال لما دخلت في الصلاة

وكبرت وابتى شى فلست بيدى نو جدت بلة ً وللبخارى فى صحيحه عن عمرو بن ميمون قال انى لقائم ما بينى وبين عمر غداة اصيب الا ابن عباس فما هو الا ان كبر فسمعته يقول قتلنى او اكلنى الكلب حين طعنه وتناول عمر عبد الرحمن بن عوف فصلى بهم وروى سعيد باسناده قال صلى بنا على ذات يوم فرعف فاخذ بيد رجل فقدمه وانصرف **قوله** والبلوى جواب عن الحاقه ما الحدث العمد يعنى ان المعقول ان يجوز البناء تخفيفا عليه لعدم الجناية وذلك فيما فيه بلوى وهو ما يسبق اما العمد فمستحق به العقاب فضلا عن التخفيف **قوله** يجوز اعنى شبهة الخلاف بناء على صرف قوله فى الحديث وليبن على الوجوب الا الاباحة للعلم بان شرعيته للرفق لا ان شرعيته عليه **قوله** والمقتدى يبنى صيانة لفضيلة الجماعة على الصيانة الفضيلة فافاد انه اولى وذكر مقابله فى معالم العينى الاستقبال فى المنفرد فيظهر انه اولى وان كان اللفظ خبرا وكان واجبا لو يجز تركه لفضيلة الجماعة **قوله** وان شاء عاد الى مكانه وقيل ان عاد تفسد لزيادة مشى غير ضرورى والصحيح عدمه لكونه مؤديا الصلاة فى مكان واحد **قوله** والمقتدى يعود اى حتما الا ان يكون امامه قد فرغ او لا يكون بينهما حائل اى مانع من صحة الاقتداء او لا باس بارادة ومرجعه الى ثلثة اشيا البناء والطريق والنهر فالاول منه حائط قدر قامة الرجل ليس فيه نقب فان كان فيه ولا يمكن الوصول منه لكن لا يشتبه عليه حال الامام اختلفوا فيه واختار الحلوانى الصحة وعلى هذا الاقتداء من سطح المسجد او الميذنة وله باب فى المسجد ولا يشتبه على الخلاف وفى الخلاصة اختار الصحة وقال لو قام على سطح داره وداره متصلة بالمسجد لا يصح وان لم يشتبه او على جدار بينه بين داره وبين المسجد ولا يشتبه صح وعلى مكان متصل بالمسجد يصح بشرط اتصال الصفوف والثانى الطريق الذى تمر فيه العجلة اذا لم تكن الصفوف متصلة عليه فان اتصلت او كان اضيق من ممر العجلة صح ولو كان خلفه واحد على الطريق لا يجوز القيام خلف هذا الواحد وكذا الاثنان عند محمد خلافا لابى يوسف والثلثة يجوز خلفهم اتفاقا واذا قام مواضع الامام على الطريق صفوفا وصف بينه وبين الذى قدامه قدر العجلة فسدت عليه وعلى جميع من خلفه وكذا لو فسدت صلاة صف لقيامهم على نجاسة تفسد على من خلفهم اجمع ولو كان بين الامام ومن خلفه ذلك فسدت على الكل ايضا والمانع من الاقتداء فى الفلاة خلا يسع صفين ولا يمنع فى مصلى العيد وان وسع اكثر واختلف فى مصلى الجنازة وجعل فى النوازل كالمسجد ولو كانت فرجة وسط الصفوف فى الصحراء قدر حوض كبير وهو ما لا يتنجس لا يمنع وهى متصلة حوله جاز والا فلا ان كان صغيرا جاز مطلقا والثالث نهر تجرى فيه زورق فان كان عليه جسر عليه ثلثة جاز الاقتداء من وراءه او واحد فلا او اثنان فعلى الخلاف فى الطريق ولو كان اصغر من ذلك لم يمنع فى المختار **قوله** وهو رواية عن محمد فى النهاية يجب هذا اذا كان باب المسجد على غير حائط القبلة فان كان عليها وهو يمشى متوجها لا تفسد بلا اتفاق **قوله** من غير عذر ثابت فى نفس الامر فصار كالو ظن ماسح انقضاء المدة فى الصلاة او متيمم رأى سرابا فظنه ماء او ظن حمرة دما فاذا ان عليه فائتة ولم تكن **قوله** فالحق قصد الاصلاح حقيقة ما لم يختلف المكان وجه صحة هذا الاعتبار جواز الرمى على الكفار المتترسين باسارى المسلمين بشرط قصد الكفار وان غلب ظنا اصابة المسلمين علم ان قصد الرمى به الحق حقيقته والاولى لكن اظهر التفاوت بتقييد بعدم الاستخلاف واتحاد المكان كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة وكذا لو كرر سجدة فى زوايا لزمه سجدة واحدة والدار والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد عن ابى يوسف الا فى المرأة فلو خرجت عن مصلاها تفسد لانه كالمسجد فى حق الرجال ولذا تعتكف فيه ولو كان فى الصحراء فقدر ما مر **قوله** بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء وما قدمناه ايضا لان الانصراف على سبيل الرفض الا ترى انه لو تحقق ما توهمه لا يبنى فلا يبنى وفى النهاية بيته ما يجانس هذه المسألة ما ذكر فى العيون صلى العشاء فسلم على ركعتين فظن انها ترويحة او فى الظهر فظن انها جمعة او انه مسافر يستقبل فان سلم على ظن الفراغ يبنى ويسجد للسهو لانه فى الاول عامد فى السلام على ركعتين وسلام العمد قاطع وفى الآخر ظن الفراغ فلم يتعمد السلام على ركعتين ولا يخفى انه ليس هنا قصد رفض او اصلاح صلاة بل ظن تمام ما توهمه وليس الظن قصدا لانه من الكيف والقصد من الفعل **قوله** وان كان استخلف فسد وان لم يجاوز الحد المذكور وقيل الفساد بالاستخلاف **قوله** لا قوله وفى منعرفات اى حتى فرغ اى الخليفة لو كوع فسدت وقيل لا اذ عمل كثير ان قام مقام الاول فسدت وان لم يات بركن والا لا ولو استخلف القوم فسدت صلاتهم لا صلاة الامام **قوله** فهذا هو الحدث اى الاضطرار انه اذا انصرف بظن وظن ان كان متعلقه لو كان ثابتا جاز البناء فظهر خلافه جاز البناء وان كان لو كان لم يجز فظهر خلافه لم يجز **قوله** استقبل اى ان وجدت قبل ان يقعد قدر التشهد اما بعده فلانه اما ان مكث بعد صيرورته محدثا بهذه العوارض فى مكانه فيصير مؤديا جزءا من الصلاة مع الحدث او يطرد عنها وذلك فعل منه وبه تتم الصلاة عند ابى حنيفة وان لم يكن بقصده لان الفعل المفسد لا يختلف بين كونه معمودا او لا وكذا فى القهقهة لانها الجنس من الكلام **قوله** وان حصر من ذلك بعيب فعلا ومصدرا التى ضيق الصدر **قوله** وقالا لا يجزيه بل يتمها بلا قراءة كالامى لان جواز الاستخلاف فى الحدث بالنص على خلاف القياس وليس الحصر فى معناه بل دونه لندرة نسيان جميع ما يحفظ بخلاف الحدث ولتوقف كل الصلاة على الطهارة وعدم جريان النيابة فيها بخلاف القراءة فيها **قوله** وله ان الاستخلاف لعلة العجز وهو هنا الزم لان المحدث لو وجد ماء فى المسجد توضأ به وبنى ولا يحتاج الى الاستخلاف وكذا الى الاستخلاف وهذا لو تعلم من مصحف او علمه انسان فسدت صلاته لا يقال هذا قياس من حيث عين العلة والحق لانا نقول تعيين المناط لا يجب معنى الالحاق بطريق الدلالة انها على ما تجرد غير انه يشترط كونه بحيث لا يتوقف الوقوف عليه على اهلية الاجتهاد بل على مجرد فهم اللغة الا ترى الى تسمية الشافعية له قياسا جليا وكل من علم من الشرع تجويز استخلاف الامام لسبق حدثه بعد علمه بشروط الصلاة بادر الى ان ذلك لصون صلاة القوم عن الفساد عند عجزه عن الاتمام وهم عجز الا تسبب له فيه وهو فى المتنازع فيه فيلحق به دلالة **قوله** لا يجوز بالاجماع اى الاستخلاف ولو صلح مع امكانه فسدت وفى النهاية لا يجوز

الاستخلاف اذا الحقه خجل او خوف فامتنعت عليه القراءة اما اذا انسى فصار اميا لم يجز وتقدم في دليلهما ما يقتضي انه عنده يجوز في
النسيان وهو في النهاية ايضا فلا يخلو من شيء الا ان يقول النسيان هناك يشبهه من امتناع القراءة **قوله** فان راى المتيمم الماء في
صلاته بطلت القدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف بخلاف ما اذا احدث المتيمم في الصلاة فانصرف فوجد ماء فانه يتوضأ ويبني
دون فساد لان انتقاض التيمم برؤية الماء باعتبار ظهور الحدث السابق ورؤية الماء هنا بعد انتقاضه بالحدث فلم توجد القدرة حال
قيامه فلا يتحقق انتقاضه مستندا كذا في النهاية وفي شرح الكنز لو قال فان راى المتيمم او المقتدي به الخ لكان اشمل فان المتوضئ
المقتدي به تبطل صلوته برؤية الماء لاعتباره قادرا امامه بخلاف وصلاة الامام تامة ما لم يعلم وفيه في شرح قوله او تمت مدة مسحه
هذا اذا كان واجدا للماء فان لم يجده لا تبطل وقيل تبطل وهي الخلافية التي قدمناها في باب المسح على الخفين قال ولو احدث فذهب ليتوضأ فتمت
المدة لا تبطل بل يتوضأ ويغسل رجليه ويبني بل يظهر عند الحدث السابق على الشروع فكانه شرع بلا طهارة ايضا وكالمتيمم اذا احدث
فذهب للوضوء فوجد ماء فانه لا يبني لما ذكرنا وكذا المستحاضة اذا احدثت في الصلاة ثم ذهبا لو توضأ قيل ان تتوضأ انتهى وهذا اصرح في ثبوت
الخلاف في مسئلة المتيمم والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القيء اذا وجبت احدثا متعددة يجزيه عنها وضوء واحد
بلا وجه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما نقلناه من قول محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ انه يحنث وان قلنا لا يوجب
كما قدمنا النظر فيه في باب الغسل فلا وجه ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد في باب الغسل
فلا يتفرع مسئلة التيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر اختيارهم **قوله** بعمل يسير بان كان واسعا فلو كان ضيقا يحتاج الى علاج
فهو كالمنافي **قوله** او تذكر فائتة اي عليه او على امامه وفي الوقت سعة **قوله** او طلعت الشمس في الفجر يعني طلوعها مفسد فاذا طلعت
قبل ما قعد في التشهد قبل ان يسلم فسدت عند ابي حنيفة خلافا لهما ولم يسطر ذكر الخلاف حيث لم يذكر في الكتاب ثم ذهب الشافعي
والى عدم فساد الصلاة بطلوع الشمس فيها تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها وتقدم
تخريجه ولنا حديث عقبة بن عامر المتقدم فانه يفيد بطريق الاشارة لا لا المتقدم الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم النهي فيجب
ما رووا على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة دفعا لاتمام ذا حد الدليلين وعلى هذا ينبغي ما روي عن ابي يوسف انه يمسك
عن الافعال في اي ركن وقع الطلوع الى ان ترتفع لانه اذا كان طلوعها يوجب الفساد لا يفيد الامساك منعه وهل المسائل تعرف بالاثني عشرية
ويزاد عليها ما اذا وجد ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة اعني بعد قعد التشهد واما اذا دخل وقت مكروه في قضاء فائتة في هذه
الحالة واما اذا اعتق وهي تصلي بغير قناع فلم تستتر من فورها وكون الانقطاع المعتبد انما يتحقق اذا دام وقتا كاملا بعد الوقت
الذي صلى فيه وقع الانقطاع فيه ثم يظهر انه انقطاع فيوت فيظهر الفساد عند ابي حنيفة فيقضيها والا فلم توجد الانقطاع لا يدل
عليه **قوله** وقيل فائدة ابو سعيد البردعي لاصل اي في ثبوت الخلاف في هذه المسائل **قوله** من حديث ابن مسعود اي اذا قلت هذا
او فعلت هذا فقد تمت صلاتك **قوله** وما لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف باختياره
لا باختياره وقد يقال انتفاء الحكم بناء على الاختيار لا ينفي الجبر انما هو في المقاصد لا في الوسائل ولذا لو حمل مغمى عليه فادخل فتوضأ
فيه اجزأه عن السعي ولو لم يحمل وجب عليه السعي ليتوصل فكذا اذا تحقق القاطع في هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من العدم
على صلاة اخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل محرما قاطعا محرما اثم لمخالفته الواجب الجواب بان الفساد
عنده ليس لعدم الفعل بل للاداء مع الحدث اذ برؤيته وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر الحدث السابق فيستند النقض فيظهر
في هذه القيام حرمتها حالة الظهور خلافا لمنقضية ليس بمطرد ولو سلم ايضا وقال الكرخي لا خلاف بينهم في ان الخروج بفعله ليس بفرض
ولم يرو عن ابي حنيفة بل هو حمل من ابي سعيد لما راى خلافهم في المسائل المذكورة وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بفعل هو قربة وانما
يبطل عندهم فيها لانه في اثنائها كيف وقد بقي عليه واجب وهو السلام وهو اخرها داخلها واعتراض المعترض ذلك كهو قبله ولذا تغير
الفرض بنية الاقامة فيه واقتداء المسافر المقيم فيه **قوله** والاستخلاف ليس بمفسد اي في حالة الحدث والا فهو في نفسه عمل
كثير مفسد ولذا افسد في مسئلة توهم الحدث دون الانصراف واذا كان كذلك فقد فعل المفسد لغير حاجة اذ لا حاجة له الى الاستخلاف
اذ لم تصح صلوته فيتم صلاته وهو المختار **قوله** لانه اقتدر على اتمام صلاته اي ذا التعليل ان الاولى ان لا يقدم مقيما اذا كان
مسافرا ولا لاحقا لانهما لا يقدران على الاتمام وحينئذ لا ينبغي للمسبوق ان يتقدم كذا هذا وكان يقدم مدركا للسلام لو تقدم كذا
الاخر ان اما المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام لانتدابهم كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستخلاف او بنية الخليفة لو
كان مسافرا في الاصل وعند زفر تنقلب صلاتهم اربعا للاقتداء لمقيم قلنا ليس هو اماما الا ضرورة عجز الاول عن الاتمام لما
شرع فيه فيصير قائما مقامه فيما هو قدر صلاته اذا الخليفة يحل محل الاصل كانه هو فكانوا المقتدين بالمسافر معنى وصارت
القعدة الاولى فرضا على الخليفة لقيامه مقامه اما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم
الخليفة صلاة المقيمين وكذا اذا علم نية الامام بان اشار الامام اليه عند الاستخلاف فانه يقعد الاقامة ويتقدم بعد
الركعتين مسافر يسلم بهم ثم يقضي المقيمون ركعتين منفردين ولو اقتدوا به بطلت صلاتهم دون المسافرين

لان ابتدا اتمام ما يوجب المتابعة الا هنا واما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقدم غيره اذا خالف الواجب بان بدأ بتمام صلاة الامام
فانه ح يتقدم غيره للسلام ثم يشتغل بما فاته منه اما اذا فعل الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فليس له اذا
تقدم وان لابنا بقوم فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام مرتبا بقوم ويسلم بهم **قوله** فيبتدئ من حيث انتهى اليه الامام
بانيا على ذلك فلذا قالوا لو استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته كالو استخلف مسافر
مقيما وصلى ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته وصلاة القوم كذا هذا ثم هذا انما يعلم المسبوق بكمية صلاة الاول فلو لم يعلم يتم ركعة
ويقعد قدر التشهد ثم يقوم ويتم صلاة نفسه ولا يتابعه القوم بل يصبرون الى ان يفرغ فيصلون ما عليهم وحدانا ويقعد هذا الخليفة
على كل ركعة احتياطا **قوله** وهو الاصح احتراز عن رواية ابي حفص انها تامة فان قاله غلط لانه اشتغل بتقسيم يستدعي المخالفة في
الجواب ثم اجاب في التفصيل بان صلاته تامة والا فهو محتاج الى البناء وحكمه في بناء الحال يفسد وكذا صلاة الخليفة وهذا لانه صار ماموما
به بعد الخروج من المسجد ولذا قال لو تذكر الخليفة فائتة فسدت صلاة الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعد ما خرج
من المسجد فسدت صلاته خاصة او قبل خروجه فسدت صلاته وصلاة الخليفة والقوم **قوله** فان لم يحدث الامام الاول الخ لفظ الاول
هنا نشا اذ ليس في صورة هذه المسألة امام ثان اذ ليس فيها استخلاف بل كاملها رجل ام قوما مسبوقين ومدركين لما انتهى الاول
الى محل السلام قهقه او احدث متعمدا فسدت صلاة المسبوقين عنده خلافا لهما ولو كان انتهى الى محل السلام تكلم او خرج من المسجد
لم تفسد صلاة المسبوق عند الكل ثم فساد صلاة المسبوق عنده مقيد بما اذا لم يكونوا قضوا ركعة بسجدتها قبل ان يحدث الامام فان
قام المسبوق للقضاء قبل سلام الامام تاركا للواجب فهو ان لا يقوم الا بعد سلامه اما لو قام فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد
صلاته لانه استحكم انفراده حتى لا يسجد لو سهى الامام لسهو عليه ولا تفسد صلاته ولو فسدت صلاة الامام بعد سجوده وكذا لو كان في القوم
لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام يقضي ما فاته مع الامام ولا تفسد والا تفسد عنده **قوله** لانه منه اي متمم للصلاة والكلام في
معناه لان السلام كلام يشتمل على كاف الخطاب فهو من الكلام في ذاته وفي حكمه الذي هو الافساد اذ لم يفوت شرط الصلاة وهو الطهارة بل
هو قاطع فكأنه قطع الصلاة به فلم يفسد شيء من صلاة المسبوق بخلاف القهقهة لتفويتها الطهارة فتفسد جزء الملاقي فيفسد مثله من صلاة
المسبوق ولهذا لو تكلم الامام بعد قعدة التشهد فعلى القوم ان يسلموا ولو تعمد الحدث او قهقه ذهبوا ولم يسلموا **وهذا فصل**
في المسبوق كنا وعدناه وهو من لم يدرك اول صلاة الامام الاول اربع مسائل احداها لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به
لانه بحرمة اما لو نسي احد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للآخر بلا اقتداء به صح ثانيتها لو كبر ناسيا للاستئناف يصير
مستأنفا قاطعا للاول بخلاف المنفرد على ما يأتي ثالثها لو قام الى قضاء ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل معه كان عليه ان يعود
فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد يمضي وعليه ان يسجد في آخر صلاته بخلاف المنفرد لا يلزمه السجود لسهو غيره رابعها
يأتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد لا يجب عليه عند ابي حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ولا
يقوم الى القضاء بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يفهم ان لا سهو عليه اذ لو كان لو سجد قبل
هذا اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى بمن يراه قبله فلا ولا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد
الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح تمام المدة لو انتظر سلام الامام او خاف المسبوق في الجمعة والعيد والفجر او المعذور خروج الوقت او خاف
ان يبتدره الحدث او ان تمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال صلى الله عليه
وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ومن مخالفته له في غير ذلك الا حادث الحصر للوجوب قال في النوازل لو قام بعد فراغ
الامام من التشهد ما يجوز به الصلاة جاز والا فلا هذا في المسبوق بركعة او ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام
جاز وان لم يقرأ لانه سيقرأ في الباقيتين والقراءة فرض في ركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه في السلام قيل تفسد
والفتوى على ان لا تفسد وان كان الاقتداء بعد المفارقة مفسدا الا ان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة ولو سلم
المسبوق مع الامام ساهيا لا سهو عليه وان سلم بعده فعليه لتحقق سهوه بعد انفراده ولو سلم على ظن ان عليه ان يسلم معه فهو سلام عمد
يمنع البناء ولو ظن الامام ان عليه سهوا فسجد وتابعه المسبوق ثم علم ان لا سهو عليه فيه روايتان وبني عليهما اختلاف المشايخ
واشبههما فساد صلاة المسبوق وقال ابو حفص الكبير وبه اخذ الصدر الشهيد والاول بناء على ان زيادة سجدتين كزيادة الركعة تفسد
على ما يعرف في مسائل السجدات وبنى على ذلك قالوا لو تابع المسبوق الامام في السجدتين بعد ما قيد الخامسة فسدت صلاته كزيادة ركعة
والحق ان الفساد ليس كذلك لان من الفقهاء من قال لا تفسد بزيادة سجدتين بل الموجب للفساد الاقتداء في موضع عليه الانفراد فيه الا
ان اللاحق اذا سجد لسهو الامام يكون زيادة سجدتين منه لا يعتد بهما حتى يجب عليه ان يسجد في آخر صلاته مع انه لا تفسد صلاته بذلك
ولو تذكر الامام سجدة تلاوة وعاد الى القضاء ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى
القضاء ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود التلاوة يرفض القعدة وهو بعد لم يصر منفردا لان ما اتى به دون ركعة فيرتفض
في حقه ايضا واذا ارتفض لا يجوز له الانفراد لان هذا اوان انتقال المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلاة ولو تابعه بعد تقييده

صح

سجده

بالسجدة بها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه ففي رواية كتاب الصلاة تفسد أيضا وفي رواية النوادر لا وجه رواية الأصل ان العود الى
سجدة التلاوة يرفض القعدة فيتبين انه انفرد قبل ان يقعد الامام ووجه رواية نوادر ابي سليمان ان ارتفاض القعدة في حق الامام لا يظهر
في حق المسبوق لانه بعد ما تم انفراده وخرج عن متابعته من كل وجه فلا يتعدى حكمه اليه كما لو ارتفضت في حقه بعد استحكام انفراده بان ارتد
والعياذ بالله الامام بعد ما تم [illegible] اذ صلى الظهر يوم الجمعة بقوم ثم راح الى الجمعة ارتفض ظهره في حقه لا في حقهم الا ترى انه لو اقتدى به مسافر
وقام قبل سلامه للاتمام ونوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه اربعا فان لم يكن سجد عاد الى متابعة الامام وان لم يعد فسدت وان سجد فان عاد
فسدت وان لم يعد ومضى عليها لا تفسد ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد اليها تابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته
بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد اكمال الركعة ولو انفرد
وعليه ركن فسدت وهنا اولى والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد او انفرد في موضع الاقتداء تفسد والتخريج عرفتها وهنا يرد عليك
وعلى الاول تبنى مسائل صلاة المسبوق واللاحق اذا اقتدى بمثلها ثم المسبوق يقضي اول صلاته في حق القراءة واخرها في حق التشهد حتى
لو ادرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفاتحة والسورة ولو ترك في احدهما فسدت صلاته وعليه ان يقضي ركعة
ويتشهد لانه ثانيته ولو ترك جازت استحسانا لا قياسا ولو ادرك ركعة من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة ويقرأ فيها الفاتحة والسورة
ويتشهد لانه يقضي الآخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها كذلك ولا يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراءة افضل ولو ادرك ركعتين
يقضي ركعتين يقرأ فيهما ويتشهد ولو ترك في احدهما فسدت لان ما يقضي اول صلاته ولو كان امامه ترك من الاوليين وقضاها في الاخريين
وادرك المسبوق الاخريين فالقراءة فيما يقضي فرض عليه لان تلك القراءة تلتحق بمحلها من الشفع الاول فقد ادرك الثاني خاليا عن القراءة
حكما ولو ادرك التشهد فالصحيح انه يترسل ليفرغ من التشهد عند سلام الامام او في حق القراءة لا يثني حتى يقوم الى القضاء ولو سهى فيما
يسبق به وقد سجد مع الامام لسهو عليه فانه يسجد ثانيا في اخر صلاته لسهوه وان لم يكن سجد يجزيه سجدة تامة عن الكل كما لو تكرر السهو
هذا واما المسبوق اللاحق وهو الذي اقتدى بعد ما صلى الامام بعض الصلاة ركعة مثلا ثم نام او احدث [illegible] فانه يبدأ
في القضاء بما ادرك الامام فيه ثم ما سبق به وهذا عندنا فرض وعند زفر [illegible] فلو عكس هذا الترتيب لم تصح صلاته عنده
وتصح عندنا ثم اما ان يستيقظ في الرابعة او بعد ما فرغ الامام فان كان بعد الفراغ يأتي بما فاته اولا [illegible] فيأتي بركعة لا يقرأ فيها
ويقعد متابعة لامامه ثم باخرى لا يقرأ ويقعد للختم وان في الرابعة قبل الركوع ففي شرح المجمع يصلي ما ادرك مع الامام ثم يقضي ما
فاته رعاية للترتيب ولو عكس هذا الترتيب فتابع فيما ادركه ثم قضى ما سبقه به تم او فيه جاز عندنا وعند زفر لا يجوز انتهى ثم يقعد على راس
كل ركعة [illegible] ادرك [illegible] الامام [illegible] بعدها [illegible] ثانيته وفي ثالثته للمتابعة فانها تعد ختم الامام [illegible] بعدها [illegible] ولا يسجد
مع الامام لسهو الامام بل يقوم للقضاء ليسجد بعد ذلك بعد الختم واما من ادرك اول صلاة الامام فهو اللاحق لا غير وله حكم المقتدي فلا
يسجد للسهو اذا سهى فيما يقضي ولا يقرأ فيه ولو تبدل اجتهاده فيه في القبلة الى غير جهة الامام بعد فراغ الامام تفسد ولو كان
مسافرا فنوى الاقامة فيه او دخل مصره للوضوء فيه بعد فراغ الامام لا ينقلب اربعا خلاف المسبوق في كل ذلك وعرف من هذا ان تعريف اللاحق
بمن ادرك اول صلاة الامام تساهل بل هو من فاته بعد ما دخل بعض صلاة الامام **قوله** لان تمام الركن بالانتقال هذا تخريج على قول محمد — مع الامام
اما على قول ابي يوسف على ما يعرف في سجود السهو ان شاء الله تعالى لكن على كلا المذهبين لو لم يعد بعد ذلك الركن فسدت الصلاة اما على قول محمد
فلما ذكرنا اما على قول ابي يوسف فلافتراض القومة والجلسة عنده وكما يتحققان مع الطهارة الا بالاعادة وكذا لو رجع في الركوع على الراسين
[illegible] وعلى [illegible] ماهيته [illegible] ومحتاج على العهدة [illegible] السجدة وان [illegible] الوضع ماهية لكن لم يتم [illegible] مخرجا عن العهدة انتهى يعني والثاني هو
المراد في الهداية **قوله** اي عليه سجدة اي صلبية او للتلاوة **قوله** وهذا بيان الاولى لان الترتيب ليس بفرض فيما شرع مكررا في كل
الصلاة او كل ركعة خلافا لزفر على ما مر منا تفصيله في اول صفة الصلاة فرجح انه [illegible] خلاف زفر على ما ذكرناه انفا بقي ان انتفاء الافتراض
لا يستلزم ثبوت الاولوية لجواز الوجوب ثم الوجوب هو الثابت على ما قدمناه في اول صفة الصلاة عند عد الواجبات حيث قال ومراعاة
الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال فاشار في الكافي الى الجواب حيث قال الدليل كان الترتيب واجبا فقد سقط بالنسيان لكنه لا يدفع الوارد على
العبارة اعني تعليل الاولوية بانتفاء الافتراض في المتكرر بل تعليله انما يكون بسقوط الوجوب بالنسيان ثم وجه قول زفر في خلافه ان الصلاة
محل ولم يقع البيان الا بذلك قلنا ممنوع فان المسبوق يصلي اول صلاته اخرا ثم يقضي ما فاته فعلم ان الترتيب بين الركعات ليس بفرض فرضا
لان الركن لا يسقط بعذر المسبوق فيه بخلاف الواجب فللعذر اثر في اسقاطه شرعا وعلى هذا لو عكس المسبوق اللاحق الترتيب الذي ذكرناه
في حده انفا كان اثما عندنا وان صحت صلاته ثم على قوله اذا قضى السجدة وجب عليه قضاء جميع ما ادى بعدها لعدم الاعتداد به حيث كان قبله ما يفترض
تقديمه وعندنا قضاء الركن الذي حدث فيه الذكر استحبابا لا غير ان قضاها عقيبه وله ان يؤخرها الى اخر الصلاة فيقضيها هناك كما هو المذكور
في الهداية وفي فتاوى قاضي خان في اخر فصل ما يوجب السهو وما لا يوجب هو في خلافه قال في امام صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى اخرى وسجد لها
فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى قال فما قبل
ذلك الى المتروكة هل يرتفض ان كان بين المتروكة وبين الذي تذكر فيها ركعة تامة لا يرتفض باتفاق الروايات فلا يلزمه اعادته وان لم — ماعلام

خ

يكن ركعة تامة فكذلك في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة انه لا تفسد وقال قبله فيه وان تذكر وهو راكع في الثالثة انه ترك من
الركعة الثانية سجدة سجد المتروكة ويتشهد ثم يقوم فيصلي الثالثة والرابعة بركوعها وسجودها لانه لما تذكر في الركوع والركوع قبل رفع الرأس
يقبل الارتفاض بسجود المتروكة ونقض الركوع بخلاف ما بعد الاتمام انتهى والاصح ما في الكتاب للمقابلة التي قررناها فالاولى في صفة الصلاة
من ان الترتيب بين ما يتحد في كل الصلاة من الاركان وهو القعدة وبين غيرها مطلقا شرط لا بين المتحد في كل ركعة وهو المتعدد في كل صلاة
وبين المتعدد في كل ركعة لانه انما شرع على التمام بالقعدة فلو جاز تأخير شيء عنها لكان ذلك الغير متعلقة وهو منتف شرعا بخلاف تقديم سجود
الركعة على ركوعها والركوع على القيام ولان الركوع شرع وسيلة الى السجود كعكسه والقيام الى الركوع فلا يتحقق ذلك الا بالتقدم والمعهود
ولذا تقدم القراءة على الركوع ثم زينته فلا يتحقق الا انه فلا يتصور تقديمه عليهما وتذكر السجدة في ركوع الثانية مثلا ولم يتحقق
تقدمه له على ركوع الاولى لا يوفي محله من التقدم غاية الامر انه صار بعد ركوع الثانية ايضا اذا لم يعد على ما هو الامر الجائز خلافا لزفر
وهو في التقدير قبله لا التحاقه بمحله من الركعة الاولى ووجوب كونه قبله يسقط بالنسيان بدليل حال المسبوق لاشتراكهما في العذر بخلاف السجود في
القعدة لانه قصد في ختم كونه في القعدة معنى وصورة فلا يكفي اعتباره متأخرا عن السجدة المتذكرة فيها **قوله** لما فيه من صيانة الصلاة الهداية
لا شك ان صلاة المأموم مرادة بهذا اما صلاة الامام المحدث فظاهرها انها مرادة بناء على فساد صلاته اذا لم يستخلف حتى خرج وقد وقع منا
فيه روايتين والشيخ ابهم الصلاة ليراد صلاة من تفسد صلاته اعم من كونه المأموم او الامام على احدى الروايتين وعندي انه يشكل فساد
صلاة الامام لان الاستخلاف ليس من اركان الصلاة بل غاية الوجوب تحصيلا الصلاة غيره عن الفساد وهو قادر عليه والامام منفرد في
حق نفسه فغاية ما في خروجه بلا استخلاف تأثيمه لسعيه في فساد صلاة غيره قصدا كما لو تعمد الناس عن خلفه حتى يفسد فيتعدى عليه
قوله فلو لم يكن خلفه الا صبي او امرأة اي من لا يصلح للامامة **قوله** ولو لم يوجد الاستخلاف منه قصدا وما حكم بكونه الاول
خليفة الا لتصحيح صلاة الامام والمأموم وهنا لو اعتبر بهذا الاعتبار لاصلح صلاة المقتدي كما ذكره افساد صلاة الامام ودار الامر بينه
فيفسد على الامام ويصح على المقتدي وبين عكسه فيتعكس فوجه الترجيح ووجه ترجيح عدمه غني عن البيان والله سبحانه اعلم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

قوله ونقل عنه الحديث المعروف رفع عن امتي الخطأ والنسيان الخ لا نعلم بذكره في
بهذا اللفظ ولا يوجد به في شيء من كتب الحديث بل ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجه وابن حبان والحاكم
وقال صحيح على شرطهما **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا هذه الخ رواه مسلم من حديث معوية بن الحكم السلمي قال بينا انا اصلي مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم فقلت له يرحمك الله فرماني القوم بابصارهم فقلت واثكل اماه ما شأنكم تنظرون الي فجعلوا
يضربون بايديهم على افخاذهم فلما رأيتهم يصمتونني سكت فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاني فبابي هو وامي ما رأيت معلما قبله ولا بعده احسن
تعليما منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني ثم قال ان هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن انتهى
وقد اجابوا بانه لا يصلح دليلا على البطلان بل على انه محظور والحظر لا يستلزم الابطال ولذا لم يأمره بالاعادة وانما علمه احكام الصلاة قلنا
ان صح فانما يثبت الحظر حالة العمد لا اتفاق على انه حظر ينتهي الى الافساد وما كان مفسدا حالة العمد كان كذلك حالة السهو لعدم المزيل شرعا
كالاكل والشرب وقوله رفع عن امتي اي ان الله وضع عنهم من باب المقتضي ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع على ان رفع الاثم
مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ومن اعتبره في الحكم الاعم من حكم الدنيا والآخرة فقد عمم حديث لا ادري اذ ذاك ثابت
في غير محل الضرورة من تصحيح الكلام وصار كما اذا طال الكلام ساهيا فانه يقول بالفساد فان الشرع ان رفع افساده وجب شمول الصحة والا
فشمول عدمها كالاكل والشرب وانما عفي القليل من العمل لعدم الاحتراز عنه لان في الحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر افساده
مطلقا لزم الحرج في اقامة صحة الصلاة بخلاف ما لو يكثر وليس الكلام من طبع الحي **قوله** بخلاف السلام ساهيا جواب عن قياس الشافعي
رحمه الله على السلام ساهيا وهو ظاهر من الكتاب **قوله** فان ان فيها اي قال آه او تأوه فقال اوه ونحوه **قوله** او ارتفع بكاؤه اي حصل
به الحروف **قوله** فكان من كلام الناس صرح كلامه ان كونه اظهار الوجع بلفظ هو المصير له كلاما فلا يحتاج في تعريضه الى قولهم لانه اذا كان
اظهار الوجع فكأنه قال انا ادركوني فاعينوني بخلاف اظهار الرغبة والرهبة لانه كقوله ادخلني الجنة واعذني من النار وذلك غير مفسد اذ
يفطن منه ان كونه دالا على ذلك انما للكلام صيره كلاما لكن مجرد كونه اظهار الالم هو الذي يصيره كلاما وهذا هو الحق ودرجة في الكلام معنى
يوسف حيث اشترط في كون اللفظ مفسدا كونه حرفين زائدتين واحدهما بقوله وهذا لا يقوى لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود الحروف
والهجاء المعنى ولا شك ان اظهار الوجع للفظ انه معنى به فيكون نفسه كلاما وان لم يكن فيه وضع واشتراط الوضع اصطلاح حادث في الكلام
ولو سلم ثبوته لغة لم يلزم اشتراطه في الافساد لان المعقول في الافساد كونه اداء المعنى باللفظ لا بعينه كونه بطريق الوضع اذ ليس كونه كلاما
عن عمل الصلاة متوقفا عليه **قوله** في الحالين اي الخشوع والجزع وقوله لا تفسد اي في الحالين ايضا عنده وكذا الى مسدد ان خفف لا يفسد
ونتمسك في ذلك بما روي انه صلى الله عليه وسلم نفخ في صلاة الكسوف فقال اف الم تعدني ان لا تعذبهم وانا فيهم قلنا واقعة حال لا عموم لها فيجوز
كونه قبل تحريم الكلام في الصلاة فلا يعارض ما رويناه وقوله امر بالسكوت ونهينا عن الكلام ونحوه من الاحاديث **قوله** في قوله

اليوم نسيناه سقط شعر منه النفس لين مؤمن أمان وتسهيل وتدجيه العلامة زيلعي مالك كرر مرات في هذا البيت هنا وتسليم
تلى يوم أنيسه. نهاية يتسؤل أمان وتسهيل. وقال الشافعي الأنين والبكاء والتأوه يقطع مطلقا إذا حصل منه حرفان ولنا ما روي أنه
صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالليل وله أزيز كأزيز المرجل حصل الحروف لمن يعني **قوله** ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد
قال في النهاية قلت هذا لا يرد لأن كلامه في الحرفين لأن في الزوائد عليهما يكون قوله كقوله لما انتهى وأثر هذا البحث العناية فقط فإنه
أراد في الجمع الاثنين فصاعدا عدا وضع نقاد ويتحقق ذلك في حرفين زائدين إذا الجمع هنا باعتبار التكلم لا يستكلون لا مثل الإنكاح إلا
بشهود مع أن كل نكاح بشاهدين طاح ما ذكره وهو كذلك هذا عند أبي يوسف أنه إن كان الأنين بكثرة الامتناع عنه ذلك الوجع عنده يقطع
الصلاة وإلا فلا وعن محمد إن كان المرض خفيفا يقطع وإلا لا **قوله** ينبغي إلخ لم يجزم بالجواب لثبوت الخلاف فيما إذا لم يكن مدفوعا إليه بل
فعله لتحسين الصوت فعند الفقيه إسماعيل الزاهد يفسد وعند غيره لا وهو الصحيح لأن ما للقراءة ملحق بها وكذا لو تنحنح للإعلام أنه في الصلاة
ولو تنحنح مسموعا فسدت واختلف في معنى المسموع فالحلواني وغيره ما له حروف كاف نفيد ولا فلا لا تفسد وبعضهم لا يشترط الحروف
في الإفساد بعد كونه مسموعا وإليه ذهب شيخ الإسلام وعلى هذا لو نفخ أو دعاه هو ممنوع **قوله** وإن كان أي بعذر أو مدفوعا
إليه أو مبعوث الطبع فإنه لا يمكن الاحتراز عنه فلا يفسد ومثله المريض إذا كان لا يملك نفسه عنه لا تفسد كالحشا وعلى هذا
يحمل قول أبي يوسف في الأنين إن كان لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** فقال له آخر احترازا عما إذا قال لنفسه يرحمك الله لا تفسد كقوله
يرحمني الله وعن أبي يوسف لا تفسد في قوله لغيره ذلك لأنه دعاء بالمغفرة والرحمة ولهما تمسكا بحديث معاوية بن الحكم السابق أول
الباب فإنه في عين المتنازع فيه لأنه مؤداه كان تشميتا للعاطس وبالمعنى الذي ذكره في الكتاب **قوله** على ما قالوا إشارة إلى ثبوت الخلاف
روي عن أبي حنيفة أن ذلك إذا عطس فحمد الله في نفسه من غير أن يحرك شفتيه فإن حرك فسدت صلاته **قوله** فسدت صلاته يعني إذا قصد
التعليم أما إذا أراد التلاوة فلا وكذا لو قيل ما مالك فقال الخيل والبغال والحمير أو كان مارا به حائط خلفه رجل اسمه يحيى فقال
يا يحيى خذ الكتاب إن أراد فإنه المعنى فسدت لا إن أراد القراءة **قوله** أي شرط التكرار فيفتح غير مرة لأنه ليس من عمل
الأعمال أعمال الصلاة فيعفى قليله ولم يشترط في الجامع وهو الصحيح لأنه كلام ولا يعفى قليله **قوله** لم يكن كلاما استحسانا هذا أعم من
الفتح بعد قراءة ما يجوز به الصلاة أو قبله وقيل إن قرأ الإمام ما يجوز به يفسد لعدم الحاجة إليه والأصح الأول **قوله** هو الصحيح احتراز
عن قول بعضهم ينوي القراءة وهو سهو لأنه عدول عن المنهي عنه إلى المرخص فيه بما روي أنه صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة سورة المؤمنين
فترك كلمة فلما فرغ قال ألم يكن فيكم أبي قال بلى قال هلا فتحت علي قال ظننت أنها نسخت فقال لو نسخت لأعلمتكم وعن
علي إذا استطعمك الإمام فأطعمه **قوله** تفسد صلاته إلا إذا أراد به أو لبعض المشايخ وعامتهم على ما يقتضيه لفظ المحيط على أنه لا
تفسد وإن انتقل وهو الأولى والأوفق المرخص الذي رويناه **قوله** إذا جاء أوانه أجاله الخلاف فيه فإن قاضي خان وصاحب المحيط وغيرهما
اعتبروا أوان الركوع بعد قراءة ما يجوز به الصلاة وقال بعضهم ينبغي أن لا يلجئهم إليه بل ينتقل إلى آية أخرى أو يركع إذا قرأ المستحب
صونا للصلاة عن الرداءة وهذا هو الظاهر من جهة الدليل الأثري لما ذكرنا أنه صلى الله عليه وسلم قال لأبي هلا فتحت علي مع أنها
كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة **قوله** وهذا الخلاف فيما إذا أراد جوابه بأن قيل مثلا أمع الله إله آخر فقال لا إله إلا الله أما
إذا أراد إعلامه أنه في الصلاة فلا يتفرغ للجواب فلا تفسد في قول الكل وكذا إذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله تفسد إذا قصد الجواب لا الإعلام
قوله فلا يتغير بعزيمته كما لم يتغير عند قصد إعلامه أنه في الصلاة مع أنه نوى قصد هناك الإفادة يعني به ليس بموضوع له قلنا صح
قصد إعلام الصلاة بقوله صلى الله عليه وسلم إذا نابت أحدكم نائبة وهو في الصلاة فليسبح الحديث أخرجه الستة لا لأنه لم يتغير بعزيمته
فإن مناط كونه من كلام كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة لا كونه وضع لا فإن ذلك فيبقى ما رواه على المنع إلا بما يحدث معونة
من الحكم وكونه لم يتغير بعزيمته ممنوع قال النسوي السقطي ثلاثين سنة أستغفر الله من قول الحمد لله أحرق السوق فخرجت تعقيل لي سلمت
دكانك فقلت الحمد لله نسيت ولم تغتم لأمر المسلمين أقرب ما يبعض كلامه ما دانوا عليه من الفساد فتح على ما في غير الإمام فهو قراءة
يد تغيرها دون الإفساد به لعزيمته ولو سمع المؤذن فقال مثله من يد جواب الأذان أو أذان ابتداء أو أراد به الأذان فسدت لقصد
الجواب والإعلام لوجود زمان مخصوص مع غنى دون الصلاة وعن أبي يوسف لا تفسد حتى يحيعل ولو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم جوابا
لسماع ذكره تفسد لا ابتداء ولو قرأ ذكر الشيطان فلعنه لا تفسد ولو لدغه عقرب فقال بسم الله تفسد خلافا لأبي يوسف **قوله**
لأنه صح شروعه في غيره مناط الخروج عن الأولى صحة الشروع في المغاير ولو من وجه فلذا كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء أو النفل
أو الواجب أو شرع في جنازة فجيء بأخرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا بها على الثانية فقط بخلاف ما إذا لم ينو شيئا ولو كان مقتديا
فكبر للانفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتتحا ما نوى ثانيا **قوله** فهي أي تلك الركعة التي صلاها قبل الافتتاح الثاني هي التي يحتسب
أو التي وقع فيها الافتتاح الثاني هي التي هو فيها بعده فتحتسب تلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الأخيرة باعتباره فسدت الصلاة
فكلفته نية الثانية ومعلوم أن هذا إذا لم يتلفظ بلسانه فإن قال نويت أن أصلي الخ فسدت الأولى وصار مستأنفا بها المنوي كما حج

ثانيا

علته م

حيث هو مختص على

تعليم

حيث إذا استطعمك الإمام فأطعمه

ثانيا مطلقا **قوله** وعلى الاول لنفسه وان فحمل ما روي عن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها انه كان يؤمها في شهر رمضان وكان يقرأ من المصحف
على انه كان موضوعا وعلى الثاني كون تلك مراجعة واستقبال الصلاة ليكون بذكره اقرب وهو المعول عليه وقد دفع قول الشافعي بجوازه بلا كراهة
لانه صلى الله عليه وسلم صلى حاملا امامة بنت ابي العاص على عاتقه فاذا سجد وضعها واذا قام حملها فان هذه الواقعة ليس فيها تلقن وحقيقته
انه قياس قراءة ما تعلمه في الصلاة من غير معلم حي عليه من معلم جامع انه تلقن من خارج وهو المناط في الاصل فقط فان فعل الحاج لا اثر له في
الفساد بل التلقن فعلم ان الصلاة وليس منه الا التلقن ولم يفصل في الجامع بين القليل والكثير في الافساد وقيل ان قرأ اية تفسد وقيل لم
قدر الفاتحة ولو كان يحفظ الا انه نظر فقرأ لا تفسد **قوله** في الصحيح احتراز عن قول من قال ان كان مستفهما فسدت على قول محمد خلافا لابي يوسف
قياسا على مسألة اليمين وجوابها من الكتاب ظاهر وقوله لانه تلقن غلط اذ المفسد التلقن من الغير يتقول ما يلقنه وهو منتف وهذا الكلام في
مكتوب غير قران واما في القران لا تفسد اتفاقا **قوله** اما فساد الصلاة فبالعمل الكثير واختلفوا في حده فقيل ما يعمل بيد واحدة قليل
وبيدين كثير وقيل لو كان بحال لو رآه انسان من بعيد تيقن انه ليس في الصلاة فهو كثير وان كان يشك انه فيها او لم يشك انه فيها فقليل وهو
اختيار العامة وقيل يفوض الى رأي المصلي فان استكثره فكثير فتفسد والا فلا قال الحلواني هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة ومن الفروع المونسة
لو ارضعت ابنها او رضعها هو وقد نزل لبنها فسدت ولو مص مصة او مصتين ولم ينزل لم تفسد وبثلاث تفسد وان لم ينزل ولو مس المصلية
بشهوة او قبلها ولو بغير شهوة تفسد ولو قبلت المصلي ولم يشتهها لم تفسد كذا في الخلاصة والله اعلم بوجه الفرق ولو راى فرج المطلقة
رجعيا بشهوة يصير مراجعا ولا تفسد هو المختار ولو كتب ثلاث كلمات او دهن رأسه او لحيته او اكتحل او جعل ماء الورد على رأسه او تناول في رواية م
القارورة فصب على يده او مسح احدهما او نتف ثلاث شعرات مرات او حك ثلاثا في ركن ترفع يده كل مرة او قتل القملة مرارا متداركا او رمى
عن قوس او ضرب انسانا كذلك او دفع المار بيده او رأسه او تعمم اكثر من كورتين قد وصف او ساق الدابة بيده رجليه تفسد لا ان كتب او ضرب
او تعمم او حك او مشى او نتف اقل منها ثنتين او غير متدارك او لم يتناول القارورة بل كان في يده فمسح او نزع اللجام او القميص او ساق
برجل واحدة لا تفسد وقولهم اذا دفع المار بيده تفسد يجب ان يحمل على انه كذلك ودفعه ليكون عملا كثيرا او لا فالدفع اليسير عمل
قليل وقد قالوا في قتل الحية انه اذا كان بعمل قليل لا تفسد وبكثير تفسد بل اختار السرخسي انها لا تفسد بالكثير ايضا لانه رخص
في قتلها فكان كالمشي بكثرة في سبق الحدث ولا شك ان هذا كذلك والفرق هو ما في الصحيحين عن ابي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول اذا صلى احدكم الى شيء يستره من الناس فاراد احد ان يجتاز بين يديه فليدفعه فان ابى فليقاتله فانما هو شيطان وسنتكلم
فيه عند مسألة قتل الحية فلا اقل من تقييد الفساد بكونه كثيرا **قوله** وان امرأة مرت خصها بالتنصيص ردا على قول الظاهرية ان
مرورها تفسد وكذا الحمار والكلب عندهم ووجه الجواز حديث عائشة في الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وانا معترضة بين يديه
فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الصلاة مرور شيء وادرؤوا
ما استطعتم فانما هو شيطان وفي سنده مجالد فيه مقال وانما روى له مسلم مقرونا بجماعة من اصحاب الشعبي واخرج الدارقطني عن سالم بن
عبد الله عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع الصلاة مرور شيء وادرؤوا ما استطعتم ضعف رفعه ووقفه مالك
في الموطأ وقال النووي في شرح مسلم حديث لا يقطع الصلاة مرور شيء ضعيف والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق عن ابي سعيد
الخدري وابن عمر وابي امامة وانس وجابر والروايات في ابي داود والدارقطني والطبراني في الاوسط وعلى كل حال لا يقاوم ما في صحيح مسلم
عنه صلى الله عليه وسلم يقطع الصلاة اذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل المرأة والحمار والكلب الاسود قلت ما بال الاسود من الاحمر قال يا ابن اخي
سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سألتني فقال الكلب الاسود شيطان وقال الامام احمد لا اشك ان الكلب الاسود يقطع وفي نفسي من المرأة
والحمار شيء قال ابن الجوزي وانما قال ذلك لانه صح حديث عائشة انها قالت وذكر ما رويناه وصح عن ابن عباس انه قال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو يصلي فنزلت عن الحمار وتركته امام الصف فما بالاه ولم يجد في الكلب شيئا انتهى والحاصل انه قام المعارض فيهما ولم يوجد في الكلب
وتأول الجمهور ذلك على قطع الخشوع لانه يحتمل خلاف معارضه من حديث عائشة وابن عباس فانهما يحتملان في عدم الافساد ويحتمل ان
يشبه حمل المحتمل على ما يحتمله مما لم يعارضه الحكم ولا شك ان الكلب معطوف على معمول يقطع فاذا لم يرد بما بلغه الكون المراد
قطع الخشوع بالنسبة الى المرأة والحمار لزم فيه بالنسبة الى الكلب ايضا ذلك ولا اريد به معنيان مختلفان ولا يجوز عنده تمام
الكلام في هذه المسألة في عشرة مواضع كلها في الكتاب الا واحدا وهو انه لا بأس بترك السترة اذا امن المرور **قوله** لقوله صلى الله عليه
وسلم الحديث في الصحيحين عن ابي النضر عن بسر بن سعيد ان زيد بن خالد ارسله الى ابي جهيم يسأله ماذا سمع من النبي صلى الله عليه
وسلم في المار بين يدي المصلي فقال ابو جهيم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان
ان يقف اربعين خيرا له من ان يمر بين يديه قال ابو النضر لا ادري قال اربعين يوما او شهرا او سنة ورواه البزار عن ابي النضر عن بسر بن
سعيد قال ارسلني ابو جهيم الى زيد بن خالد اسأله وفيه لكان ان يقف اربعين خريفا وسكت عنه البزار وفيه ان المسئول زيد بن خالد
خلاف ما في الصحيحين قال ابن القطان خطأ الناس ابن عيينة في ذلك لمخالفته مالكا وليس بمتعين لاحتمال كون ابي جهيم بعث بسرا الى زيد بن
خالد وزيد بن خالد بعثه الى ابي جهيم بعد ان اخبره بما عنده ليستثبته فيما عنده ومثل عنده ما قاله فاخبر كل بمحفوظه وشك احدهما

وانما **قوله** حفظ ابن عيينة حديث زيد بن خالد ومالكا حفظ حديث ابي جهيم غير ان ابا النضر يحدث بهما كل ذلك عند ابى النضر واجمع الاخر ومن
يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل ولا يكون بينهما حائل وقيل هذا هو الاصح لان من قدمه الى موضع سجوده من موضع صلاته ومنهم من قدره
بثلثة اذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعين ومنهم بمقدار صفين او ثلثة وفي النهاية الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة الخاشعين يكون بصره
في قيامه في موضع سجوده وفي موضع قدميه في ركوعه والى ارنبة انفه في سجوده وفي حجره في قعوده والى منكبه في سلامه لا يقع بصره على المار ولا
يكره ومختار السرخسي صاحب الهداية في ان يختار فخر الاسلام وذكره في النهاية لان المصلي اذا صلى في الدكان وحاذى اعضاء المار اعضاءه يكره
المرور وان كان المار اسفل وهو ليس موضع سجوده يعني انه لو كان على الارض لم يكن سجوده فيه لان الغرض انه يسجد على الدكان كان موضع سجوده
السة دون محل المرور ولو كان على الارض مع ذلك ثبتت الكراهة اتفاقا فمكان ذلك نقضا لما اختاره شمس الائمة خلاف مختار فخر الاسلام فانه
يمشي في كل الصور غير منقوض قال ثم ذكر شيخ الاسلام هذا الحد الذي ذكرنا اذا كان يصلي في الصحراء فاما في المسجد فالحد هو المسجد الا ان يكون بينه
وبين المار اسطوانة او غيرها يعني انه ما لم يكن بينهما حائل لكن الاعتبار انه الآن يخرج من حد المسجد فيمر فيما الذي يسجد وفي جوامع الفقه في
المسجد يكره وان كان بعيدا وفي الخلاصة واذا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وقال بعضهم من مادرا خمسين ذراعا
وقال بعضهم قدر ما بين الصف الاول وحائط القبلة ونحسنا من الاختلافات ما يعني لفظ بين يدي المصلي لم فهو ان بين يديه يخص ما بينه
وبين محل سجوده فالبه ومن فهم انه يصدق اكثر من ذلك نقاه وعين ما دفع عنك والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الاسلام
وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير
الامر الحسي من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا **قوله** ويحاذي الخ فلو كانت الدكان بقدر القامة فهو سترة فلا يأثم المار ومن المشايخ من حد
طول السترة بقدر ذراع وغلط بانه لو كان كذلك لما كره من وراء الراكب وان استتر بظهر جالس كان سترة وكذا الدابة واختلفوا في القائم وقالوا
حيلة الراكب ان ينزل فيجعل الدابة بينه وبين المصلي فتصير هي سترة فيمر ولو مر رجلان فالاثم على من يلي المصلي **قوله** مؤخرة الرحل بضم الميم
وكسر الخاء اخرة وتشديد الخاء خطأ وهي الخشبة التي في آخر عرضه تحاذي رأس الراكب **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز الخ غريب
بهذا اللفظ واخرج مسلم عنه صلى الله عليه وسلم ان جعل بين يديه مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك من مر بين يديه واخرج عن عائشة سئل
عليه السلام في غزوة تبوك عن سترة المصلي فقال مثل مؤخرة الرحل **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم بهذا اللفظ واخرج غريب
ابن حبان في صحيحه والحاكم عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين يديه واخرجه
احمد والبزار وزاد ابن حبان قال اي فليقاتله فان معه القرين **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى الخ اخرج الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم
اذا صلى احدكم فليصل الى سترة وليدن منها ورواه ابو داود ودونه لا يقطع الشيطان عليه صلاته **قوله** به ورد الاثر يشير الى الحديث اخرجه
ابو داود عن ضباعة بنت المقداد بن الاسود عن ابيها قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود ولا عمود ولا شجرة الا جعله على
حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد له صمدا وقد اعل بالوليد بن كامل وبجهالة ضباعة وبان ابا علي بن السكن رواه في سننه عن صبيعة بنت
المقداد بن معدي كرب عن ابيها عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الى عمود او سارية او شيء فلا يجعله نصب عينيه وليجعله على حاجبه الايسر
وهذا دليل على الاضطراب ولا يضر لان هذا الحكم يعمل بمثله فيه **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم صلى ببطحاء مكة الى عنزة متفق عليه هكذا
انه صلى الله عليه وسلم صلى بهم وبالبطحاء وبين يديه عنزة والمرأة والحمار يمرون من ورائها وقول المصنف ولم يكن للقوم سترة من كلامه ولا من
الحديث **قوله** العنزة دون الالقاء هذا اذا كانت الارض بحيث يغرز فيها فان كانت صلبة اختلفوا فقيل يوضع وقيل لا يوضع واما
الخط فقد اختلفوا فيه حسب اختلافهم في الوضع اذا لم يكن معه ما يغرزه او يضعه فالمانع يقول لا يحصل المقصود به اذ لا يظهر من بعيد
والمجيز يقول ورد الاثر به وهو ما في ابي داود اذا صلى احدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فان لم يجد فلينصب عصا وان لم يكن معه عصا فليخط خطا
ولا يضره ما مر امامه واختار المصنف الاول والسنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر قال
ابو داود وقالوا الخط بالطول وقالوا الخط بالعرض مثل الهلال **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم فاذروا ما استطعتم تقدم في حديث ابي
داود ومعناه في السنة كثير بغير هذا اللفظ **قوله** كما فعل صلى الله عليه وسلم بولدي ام سلمة روى ابن ماجة عنها قالت كان النبي صلى الله
عليه وسلم يصلي في حجرة ام سلمة رضي الله عنها فمر بين يديه عبد الله او عمر بن ابي سلمة فقال بيده فرجع فمرت زينب بنت ام سلمة فقال
بيده هكذا فمضت فلما صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال هن اغلب واعلم ان ابن القطان اعل بان محمد بن قيس في طبقته جماعة يشبهه ولا يعرف من
هو منهم وان امه لا تعرف البتة وقيل هذا انتهى على ان هذا اقال عن امه لكن لم نوجد في كتاب ابن ماجة ومصنف ابن ابي شيبة الا عن
ابيه واما كونه لا يعرف فقد عرفه ابن ماجة بقوله اذا نابت احدكم نائبة وهو في الصلاة فليسبح **فصل قوله** ان يعبث
العبث الفعل لغرض غير صحيح فلو كان لنفع كسلت العرق عن جبهته والتراب فليس به **قوله** وعدتها العبث وهو اولها ثم قال
والرفث في الصيام والضحك في المقابر رواه القضاعي من طريق ابن المبارك عن اسمعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن يحيى بن ابي كثير مرسلا
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم يا اباذر غريب بهذا اللفظ واخرج عبد الرزاق عنه سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألته
عن مسح الحصى فقال واحدة او دع وهكذا رواه ابن ابي شيبة وروي موقوفا عليه قال الدارقطني وهو اصح وقد اخرج في الكتب الستة عن معيقيب

غريب

أنه صلى الله عليه وسلم قال للمسيح الحصى وأنت تصلي فإن كنت لا بد فاعلا فواحدة وأما حديث الفرقعة فرواه ابن ماجه عن الحارث عن علي عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تفرقع أصابعك وأنت في الصلاة وهو معلول بالحارث وحديث التخصر أخرجه الا ابن ماجه عن أبي هريرة نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي الرجل مختصرا وفي لفظ نهى عن الاختصار في الصلاة وفي الاختصار تأويلات أشهرها ما قال ابن سيرين وهو ما في الكتاب وقيل حديث مرفوع في أبي داود ومفسر فيه وفي النهاية عن المغرب هو وضع اليد على الخصر وهو المستدق فوق الورك أو على الخاصرة وهو ما فوق الطفطفة والشراسيف والطفطفة أطراف الخاصرة والشراسيف أطراف الأضلاع التي تشرف على البطن انتهى وقيل هو أن يصلي متكئا على عصى وقيل أن لا يتم الركوع والسجود وقيل أن يختصر الآيات التي فيها السجدة وحديث لا التفات غريب بهذا اللفظ المذكور وفيه ألفاظ قريبة منه ما رواه البيهقي في شعب الإيمان عن كعب ما من مؤمن يقوم مصليا إلا وكل الله به ملكا ينادي يا ابن آدم لو تعلم ما في صلاتك ومن تناجي ما التفت وروى الحاكم وصححه أبو داود عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يزال الله تعالى مقبلا على العبد وهو في صلاته ما لم يلتفت فإذا التفت انصرف عنه وأعل أنه حسن وعن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إياك والالتفات في الصلاة فإن الالتفات في الصلاة هلكة فإن كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة رواه الترمذي وصححه وحد الالتفات المكروه أن يلوي عنقه حتى يخرج عن مواجهة القبلة ولو انحرف بجميع بدنه فسدت فبعضه يكره كالعمل الكثير يفسد والقليل يكره وحديث ملاحظة أصحابه إلخ أخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وصححه عن ابن عباس كان صلى الله عليه وسلم يلحظ في الصلاة يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه قال الترمذي غريب قال ابن القطان صحيح وإن كان الترمذي لا يعرفه إلا من هذا الطريق يعني طريق الترمذي انتهى لكن قد ظهر له طريق أخرى في مسند البزار وحديث لا إقعاء والافتراش غريب من حديث أبي داود في مسند أحمد عن أبي هريرة نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث عن نقرة كنقرة الديك وإقعاء كإقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب وفي الصحيح من حديث عائشة كان يعني عليه الصلاة والسلام ينهى عن عقبة الشيطان وأن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وعقبة الشيطان الإقعاء وأما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الإقعاء على القدمين فقال هي السنة فقلنا إنا نراه جفاء بالرجل فقال هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن الزبير أنهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه أن الإقعاء على ضربين أحدهما مستحب أن يضع إليتيه على عقبيه وركبتاه في الأرض وهو المروي عن العبادلة والمنهي أن يضع إليتيه ويديه على الأرض وينصب ساقيه **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول الكرخي أن ينصب قدميه كما في السجود ويضع إليتيه على عقبيه لأن المذكور في الكتاب هو صفة إقعاء الكلب وقوله هو الصحيح أي كون هذا هو المراد في الحديث إلا أن ما قال الكرخي غير مكروه بل يكره ذلك أيضا **قوله** ولا يرد قال شارح الكنز أنه بالإشارة مكروه وبالمصافحة مفسد وقال الزيلعي الآخر في تخريج أحاديث الكتاب بعد أن ذكر المذكور هنا قلت أجاز الباقون رد السلام بالإشارة ولنا حديث أخرجه أبو داود عن أبي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم قال من أشار في الصلاة إشارة تفهم أو تفقه فقد قطع الصلاة وأعله ابن الجوزي بابن إسحق وأبو غطفان مجهول وتعقب بأن أبا غطفان وثقه ابن طرخ ويحيى بن مالك المري ووثقه ابن معين والنسائي وأخرج له مسلم وما عن الدارقطني قال لنا ابن أبي داود أبو غطفان مجهول لا يقبل وابن إسحق ثقة على ما هو الحق وقد سماه في باب الطهارة ثم أخرج المخرج حديث أبي داود والترمذي والنسائي عن ابن عمر عن صهيب قال مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة فسلمت عليه فرد علي إشارة وقال لا أعلم إلا أنه قال بإشارة بإصبعه وصححه الترمذي وعدة أحاديث تفيد هذا المعنى والجواب أنه نهي على ما في شرح الكنز وغيره من كراهة الإشارة ولنا أن لا نقول به فإن ما في الغاية عن الحلواني وصاحب المحيط لا بأس بأن يتكلم مع المصلي ويجيب هو برأسه يفيد عدم الكراهة وإن حمل على ما إذا كان الأمران بمكة قبل الخلاف فالجواب بأن المنع منها ما وجد من التشبيه والنفع وهو عليه الصلاة والسلام مؤيد أن يبادر عن ذلك فلذا امتنع وفعله هو ولو تعارضا قدم المانع وفي الخلاصة سلم على المصلي فأشار برد السلام برأسه أو بيده أو بإصبعه لا تفسد أو استفهم فأشار برأسه بلا أو نعم أو سئل كم صليت فأشار بيده ثلاثا أو نحوه لا تفسد **قوله** لأنه ترك سنة القعود فإن سنته في الصلاة فيكره لا مطلقا لأنه من فعل الجبابرة كما قيل لأنه صلى الله عليه وسلم كان جل قعوده في غير الصلاة مع أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه **قوله** وشده أي من ورائه بخيط أو يشد طرفه على جبهته أو يلبسه كما ذكر **قوله** فإنه روي إلخ روى عبد الرزاق عن الثوري عن مخول بن راشد عن رجل عن أبي رافع قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي الرجل ورأسه معقوص ورواه الطبراني ووضع مكان رجل سعيد المقبري قال عن أبي رافع عن أم سلمة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم الحديث وكذلك رواه إسحق بن راهويه قال أخبرنا المؤمل بن إسمعيل عن سفين به سندا ومتنا ولو قال إسحق قلت للمؤمل أفيه أم سلمة قال بلا شك وحكم الدارقطني بوهم المؤمل في ذكرها وروى حديث أبي رافع بقصة مع الحسن بن علي رضي الله عنهما وقد أخرج الستة عنه صلى الله عليه وسلم أمرت أن أسجد على سبعة وأن لا أكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص لفه وسمي كفا لمنعه من السجود معه **قوله** لأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى عن السدل في الصلاة وأن يغطي الرجل فاه أخرجه أبو داود والحاكم وصححه عنه وهو السدل **قوله** وهو أن يضع إلخ يصدق على أن يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل أن يضعه عند الصلاة ويصدق أيضا على لبس القباء من غير إدخال اليدين كميه وقد صرح بالكراهة فيه ويكره الاشتمال الصماء في الصلاة وهو أن يلتف بثوب واحد رأسه وسائر بدنه ولا يدع منفذا ليده وهل يشترط عدم الإزار مع ذلك عن محمد يشترط وغيره لا يشترط ويكره الاعتجار أن يلف العمامة حول رأسه ويدع وسطها كما تفعله الدعرة ومتوشحا لا يكره وفي ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره إلا لضرورة العدم **قوله** وحالة الصلاة مذكرة فلا يكون الأكل فيها ناسيا كالأكل في الصوم ناسيا ليلحق به ولا إثم القدر الذي يتعلق به الفساد ما يفسد الصوم وعن نوادر أبي يوسف لأبي جعفر وهو قدر الحمصة من بين أسنانه أما من خارج فلو دخل سمسمة فابتلعها تفسد وعن أبي حنيفة

وبحجر لا تفسد ولو كانت بين اسنانه فابتلعها لا تفسد ولو كان عين سكرة في فيه فذابت فدخل حلقه فسدت ولو لم يكن عينها بل صلى على اثر
ابتلاعها فوجد حلاوتها لا تفسد ولو لاك هليلجة فسدت كمضغ العلك ولو لم يلكها لكن دخل في جوفه منه شيء يسير لا تفسد وذكر شيخ الاسلام
اكل بعض اللقمة وبقي في فيه بعضها فدخل في الصلاة فابتلعه لا تفسد ما لم يكن ملء الفم **قوله** في الطاق اي المحراب وهو طاق بنيان كونه يصير ممتازا
عنهم وكيلا يشتبه على من يمينه ويساره حاله حتى اذا كان بجنبي الطاق عمودان ووراءهما فرجتان يطلع منهما اهل الجهتين على حاله لا يكره وانما
هذا في العراق لان محاريبهم مجوفة مطوقة فمن اختار وجه الطريقة لا يكره عنده اذا لم يكن كذلك ومن اختار الاول يكره عنده مطلقا ولا يخفى ان امتياز
الامام مطلوب معروف الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا اثر لذلك لانه يحاذي وسط الصف
وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغاية اتفاق الملل في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع
على ما قيل فلا يتشبه **قوله** بخلاف ما اذا كان سجوده في الطاق اي وقدماه خارجها فانه لا يكره لان العبرة للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته
رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يعتبر موضع القدم وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في
الحرم ورأسه خارجه فهو صيد الحرم وفيه الجزاء **قوله** وحده احترازا عما اذا كان معه بعض القوم فانه لا يكره **قوله** لما قلنا من انه تشبه باهل
الكتاب فانهم يخصون امامهم بالمكان المرتفع **قوله** في ظاهر الرواية احترازا عن رواية الطحاوي انه لا يكره لعدم ما ذكرنا وهو التشبه في مقدار الارتفاع
الذي يتعلق به الكراهة فقيل قدر القامة وقيل ما يقع به الامتياز وقيل ذراع كالسترة وهو المختار كذا في العناية والثاني هو الموجب
وهو تشبيه الامتياز انما يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع **قوله** يتحدثون لا فائدة في الكراهة بحضرة المحدثين خلافا لمالك رحمه الله وكذا بحضرة النائمين
وما روي عنه صلى الله عليه وسلم لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدثين ضعيف وقد صح انه صلى الله عليه وسلم صلى وعائشة نائمة معترضة بينه وبين
القبلة قاله الخطابي وقد يقال لم تكن عائشة نائمة بل مضطجعة ولذا قالت فكان اذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتها الا ان يقال
ان ذلك الغمز المتكرر مرارا ايقاظ لكن في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من صلاة الليل كلها
وانا معترضة بينه وبين القبلة واذا اراد ان يوتر ايقظني فاوترت ... كانت نائمة لا مضطجعة يقظى وقد يستدل بما في مسند البزار عن
ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ... ثم قال البزار لا نعلمه الا عن ابن عباس ... بان محله ما اذا
كانت لهم اصوات يخاف منها التغليط او الشغل وفي النائمين اذا خاف ظهور شيء يضحكه وقدمنا ان في كون ظهر النائم سترة اختلافا **قوله** لان ابن عمر
رضي الله عنهما ربما كان يستتر بنافع روى ابن ابي شيبة عن نافع قال كان ابن عمر اذا لم يجد سبيلا الى سارية قال لي ول ظهرك وما روى البزار عن علي
انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يصلي الى رجل فامره ان يعيد الصلاة واقعة حال لا تستلزم كونه كان الى ظهره لجواز كونه كان مستقبله فامره بالاعادة
لنفي الكراهة وهو الحكم في كل صلاة اديت مع الكراهة ولو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره **قوله** وباعتبار مع الكراهة ولو
صلى الى وجهه تثبت الكراهة ... فيفيد الرد على من قال من الناس بالكراهة لان الشيء كالحرب والبأس ... استقباله
في مقام الابتهال وفي استقبال المصحف تشبه باهل الكتاب والجواب ان استقبالهم اياه للقراءة منه لا لانه من افعال تلك العبادة وقد قلنا بكراهة
استقبالهم لذلك والحال ابتهال الى الله تعالى في محاربة للشيطان والنفس المخالفة ومن هذا اسمي المحراب **قوله** فيه تصاوير في المغرب الصورة عام
في ذي الروح وغيره والتمثال خاص بمثال ذي الروح لكن المراد هنا ذو الروح فان غير ذي الروح لا يكره كالشجر وعن ابن عباس لمن قال للمصور كيف
لا بد فاعلا فعليك بمثال غير ذي الروح **قوله** واطلق الكراهة في الاصل لان يسجد على الصورة او لا وقيدها في الجامع بان يكون في موضع سجوده فان كان
في موضع قيامه وقعوده لا يكره لما فيه من الاهانة وجه ما في الاصل ان المصلي في السجادة التي يصلي عليها معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف ما كانت
بخلاف وضعها على البساط الذي لم يعد للصلاة **قوله** ويكره ان يكون فوق رأسه اي تكره الصلاة وفوق رأسه الخ فلو كانت الصورة خلفه او
تحت رجليه ففي شرح عتاب لا تكره الصلاة ولكن يكره كراهة جعل الصورة في البيت للحديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب او صورة الا ان هذا يقتضي
كراهة كونها في بساط مفروش وعدم الكراهة اذا كانت خلفه وصريح كلامهم في الاول خلافه وقوله واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم ما فوق رأسه ثم ما
يقتضي خلافه لان في ايضا ... كراهة الصلاة تثبت باعتبار التشبه بعبادة الوثن و ... لا يطؤونها ... ما ذكر من
الهداية نظر وقد يجاب بانه لا يتعدى ثبوتها في الصلاة باعتبار المكان ... على احد التعليلين ... البساط ... متحقق
هنا ولم يتحقق كالارض المغصوبة فانه تثبت كراهة الصلاة في خصوص مكان باعتبار معنى فيه نفسه لا فيها ... ان كانت
تحت القدم وما ... لا في البيت وكذا الظاهر الحديث المذكور في الكتاب يعني ما اخرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها واعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم جبريل في ساعة يأتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم يأته وفي يده عصا فالقاها فقال ما يخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت فاذا جرو كلب تحت سريره
فقال يا عائشة متى دخل هذا الكلب فقالت والله ما دريت فامر به فاخرج فجاء جبريل عليه الصلاة والسلام فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
واعدتني فجلست لك فلم تأت فقال منعني الكلب الذي في بيتك انا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة انتهى وبه يعترض على القائل انها حيث كان دليله
عاما لجميع الصور ... لا يكره كونه في وسادة ملقاة الى اخر ما ذكر والجواب لا يكره جعلها في المكان كذلك ليتعدى الى الصلاة وحديث جبريل
مخصوص بذلك فانه وقع في صحيح ابن حبان ... استأذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي
بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤوسها او اقطعها وسائد واجعلها بسطا ولم يذكر ... وسائد وفي
البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها كانت اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم فاتخذت منه نمرقتين

فكانتا

كما نشأ في البيت تجلس عليها ما رأه احمد في مسنده ولقد رأيته متكئا على احديها وفيه صورة **قوله** حيث لا تبدو للناظر اي على بعد ما وا الكبيرة ما تبدو على بعد **قوله** لانها لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا يكره في البيت ونقل انه كان على خاتم ابي هريرة ذبابتان ولما وجد خاتم دانيال عليه السلام وجد عليه اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان بخت نصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت ام دانيال القته في غيضة رجاء ان يسلم فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمراى منه ليتذكر نعم الله سبحانه وتعالى **قوله** اي محو الراس بضربه اخرا امن ان يقطع بخيط ونحوه فانه لا ينفي الكراهة لان بعض الحيوانات مطوق فلا يتحقق قطعه الا بالمحو ونحوه ان يجعل الخيط على كل راسه بحيث يخفى او يطليه بطلا يخفيه او يغسله ونحو ذلك اما لو قطع يديها او رجليها لا ترتفع الكراهة لان الانسان قد تقطع اطرافه ويبقى **قوله** على ما قالوا يشعر بالخلاف وقيل يكره والصحيح الاول لانهم لا يعبدونه بل النار او جمرا او نارا **قوله** وتعاد صرح بلفظ الوجوب الشيخ قوام الدين الكاكي في شرح المنار ولفظ الخلاصة تكون اعنى له وتعاد فعلى هذا الفاصل ما عرف والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة او تنزيه فتستحب فان كراهة التحريم في رتبة الواجب فان نطقي الثابت بدلالة قطعية اعني بطريق الحقيقة مجردا عن القرائن الصارفة عنه فالثابت كراهة التحريم وان افاد الزام الفعل كذلك فالوجوب وان افاد ندب المنع وتنزيهه او الفعل فالمندوب ولذا كان لازمها بعاد ابدا ويتوقف الاثم بترك مقتضاها **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم اخرج اصحاب السنن الاربعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب قال الترمذي حسن صحيح وهو ظاهر يشمل ما اذا احتاج الى عمل كثير في ذلك او قليل وقيل بل اذا كان قليلا في المبسوط الاظهر انه لا يفصل فيه لانه رخصة كالمشي في سبق الحدث والاستقاء من البئر والتوضي وهذا يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا تفصيل للرخصة لنقل يشكل بمثله في علاج المار اذا كثر فانه ايضا مأمور به لنقل كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فاما جوابه عن علاج المار فهو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل اثره في دفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها من الجان لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ذا الطفيتين والابتر واياكم والحية البيضاء فانها من الجان وقال الطحاوي لا باس بقتل الكل لانه صلى الله عليه وسلم عاهد الجن ان لا يدخلوا بيوت امته ولا يظهروا انفسهم فاذا خالفوا فقد نقضوا عهدهم فلا حرمة لهم وقد حصل في عهده صلى الله عليه وسلم وفيما بعده القتل لبعض الحيات من الجن فالحق ان الحل ثابت ومع ذلك الاولى الامساك عما فيه علامة الجان لا للحرمة بل لدفع الضرر المتوهم من جهتهم وقيل ينذرها فيقول خلي طريق المسلمين او ارجعي باذن الله تعالى فان ابت قتلها وهذا في غير الصلاة **قوله** وعن ابي يوسف ومحمد في التجريد قول مع ابي حنيفة ثم محل الخلاف ما عدا الاصابع او خلط مسكة اما اذا احصى بقلبه او غمز الانامل فلا كراهة

فروع اخرى

يكره العمل القليل الذي لا يفسد كالفرقعة الواحدة وتغميض العينين ورفعهما الى جهة السماء وتغطية الفم والانف او التثاؤب الا اذا امكنه الكظم فان عجز وضع على فمه يده او كمه والا يكره وتكره الصلاة مع تشمير الكم عن الساعد ومكشوف الراس الا للتذلل التضرع ولا باس مع شد الوسط ويكره شم الطيب وترويحه بثوبه او مروحة في السجود ويكره مع نجاسة لا تمنع الا ان خاف فوت الوقت او الجماعة ولا جماعة اخرى ويقطع الصلاة ان لم يخف ذلك اذا ابتلي بها النجاسة وكذا يقطعها لاغاثة الملهوف او خوف على اعمى ان يسقط من سطح او بئر او حرق ونحوه ولو ان يقطع اذا سرق منه او من غيره قدر درهم لا لنداء احد ابويه الا ان يستغيث ويكره مع مدافعة الاخبثين سواء كان بعد الشروع او قبله وفي صحة ذلك ولو تمنعه من سنة القراءة وفي ارض غيره فاذا صلى بين ذلك وبين الصلاة في الطريق ان كانت الارض مزروعة او لكافر ففي الطريق والا ففي الارض ولو كان في حقها نشان ان استاذنه فحسن والا فلا باس ويكره وقدامه عذرة كما يكره ان يكون قبلة المسجد الى حمام او مخرج او قبر ان كان بينه وبين هذه حائل حائطا لا يكره ويكره بحضرة طعام اذا كان النفس تائقة اليه للحديث المتفق عليه لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وما في ابي داود لا تؤخر الصلاة لطعام ولا غيره محمول على تاخيرها عن وقتها جمعا بينهما وفي الصحيحين عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع راسه قبل الامام ان يحول الله راسه راس حمار او يجعل صورته صورة حمار وعنه انه صلى الله عليه وسلم قال التثاؤب من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم ما استطاع وعن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لينتهين اقوام عن رفع ابصارهم الى السماء في الصلاة او لا ترجع اليهم **قوله** **ولغير المستقبلة** لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك قال صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا اخرجه الستة **قوله** ولا يكره في رواية لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال رقيت يوما على بيت اختي حفصة فرايت النبي صلى الله عليه وسلم يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة ولان وجه عدم مواز لها الى اخر ما ذكر في الكتاب ووجه الظاهر الحديث السابق وهو مقدم لتقدم المانع عند التعارض المعارضة واعلم ان هذه المسئلة اختلف فيها العلماء على ثلثة اقوال وعبارة هذه الرواية تصير اربعة اقوال ذهبت طائفة الى الكراهة مطلقا منهم النخعي وابو حنيفة احذا بالعموم الاطلاع تقوية بقول ابي ايوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر الله وطائفة كرهوه في الفضاء دون البنيان مطلقا منهم الشعبي والشافعي واحمد احذا بحديث ابي داود عن مروان الاصفر رايت ابن عمر

الاخ راحلته وجلس يبول اليها فقلت يا ابا عبد الرحمن اليس قد نهي عن هذا قال بلى انما نهي عن ذلك في الفضاء فاذا كان بينك
وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس رواه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما وعن ابن عمر في الصحيحين ما ذكرناه انفا من رؤيته لرسول الله صلى الله
عليه وسلم وطائفة رخصوا مطلقا فمنهم من طرح الاحاديث لتعارضها ثم رجع الى الاصل وهو الاباحة والمعارضة حديث ابن عمر المتقدم وما رواه
ابن ماجه عن عراك عن عائشة قالت ذكر عند النبي صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوها استقبلوا
بمقعدتي القبلة وقال احمد احسن ما في الرخصة حديث عائشة وان كان مرسلا فان مخرجه حسن ثم على انكار ان عراكا سمع من عائشة وقد
انه من يكن كونه لقيها فقد قالوا انه سمع من ابي هريرة وابو هريرة توفي هو وعائشة في سنة واحدة فلا يبعد سماعه منها مع كونهما في
بلد واحد وقد اخرج مسلم حديث عراك عن عائشة جاءتني مسكينة تحمل ابنتين لها الحديث ثم قد اخرج الدارقطني الحديث المذكور من غير
جهة حماد بن سلمة الذي في حديث ابن ماجه قال عراك فيه حدثتني عائشة انه صلى الله عليه وسلم لما بلغه قول الناس امر بمقعدته فاستقبل بها
القبلة ومنهم من ادعى النسخ مستدلا بما اخرجه ابو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم والدارقطني عن جابر بن عبد الله قال نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة فرأيته قبل ان يقبض بعام يستقبلها ولفظ ابن حبان وابن خزيمة ثنا ابان بن صالح عن ... انه الذين لفظهم
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نستقبل القبلة او نستدبرها بفروجنا اذا اهرقنا الماء ثم رأيته قبل موته بعام يبول مستقبل القبلة
وابان بن صالح ثقة المزكون يحيى بن معين وابو زرعة وابو حاتم وقال الترمذي في العلل الكبير سالت محمد بن اسمعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال
حديث صحيح والاحوط المنع لان الناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ وهذا وان صح لا يقاوم ما تقدم مما اتفق عليه الستة وغيرهم مما اخرج كثيرا
مع ان الذي في حكاية فعل وهو ليس صريحا في نسخ التشريع القولي لجواز الخصوصية ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر ينحرف لما في الاعراف بقدر ما يمكنه اخرج
الطبري في تهذيب الاثار عن عمرو بن جميع عن عبد الله بن الحسن عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس يبول قبالة القبلة
فذكر فتحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر الله له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصغير نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد
رجليه في النوم وغيره الى القبلة او المصحف او كتب الفقه الا ان يكون على مكان مرتفع عن المحاذاة **قوله** وتكره المجامعة وصرح بالتحريم في
فتح القدير لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون لكن الحق كراهة التحريم لان دلالة الاية انما هي على تحريم الوطء في المسجد للمعتكف
فيفيد ان الوطء حينئذ محظور الاعتكاف فيفيد عدم الاعتكاف لا يكون لفظ الاية دالا على منع ما يمنع للمسجد حينئذ بل لو كان معتكفا
اعتكافا نفلا امكن ان يقال لا يحرم الوطء عليه للاعتكاف لما عرف من ان قطع نفل الاعتكاف على الرواية المختارة انهاء للعبادة لا ابطال
واما منع المسجد بدليل اخر فليست الاية على اطلاقها في كل اعتكاف الا ان يقال يجب ان يكون القطع الذي هو بغير الجماع كالخروج من
المسجد لانه من محظوراته وهو مما يقع في العبادة فصار كالخروج من الصلاة فحيث يكون انتفاء محظورا ولو سلم عدمه فلانها على ما قلناه
عينا كانت محتملة كون التحريم للاعتكاف او للمسجد فتكون ظنية الدلالة ومثلها تثبت كراهة التحريم لا التحريم والمراد بالتخلي التغوط لان
سطح المسجد له حكمه الى عنان السماء وقدام من تطهيره والبول بنائه واذا كان المسجد يتنزه من النخامة فما ترى في الخلاء وان هلك ما يؤدي
تكليفا البول **قوله** لانه لم يأخذ حكم المسجد في جواز الاقتداء لكونه مكانا واحدا وهو المعتبر في جواز الاقتداء **قوله** لانه يشبه
المنع من الصلاة وهو حرام قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه **قوله** وقيل لا بأس اذا خيف على متاع المسجد احسن من
التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات الصلاة
او لا فلا او في بعضها ففي بعضها **قوله** وقيل هو قربة لما فيه من تعظيم المسجد ومنهم من كرهه لقوله صلى الله عليه وسلم ان من اشراط الساعة ان
تزين المساجد الحديث والاقوال ثلاثة وعندنا لا بأس به ومحل الكراهة التكلف بدقائق النقوش ونحوه خصوصا في المحراب والمتزين مع ترك
الصلاة او عدم اعطائه حقه من اللغط والجلوس لحديث الدنيا ورفع الاصوات اخر الحديث وهو قوله وقلوبهم خاوية من الايمان هذا ان فعل
من مال نفسه اما المتولي فيفعل ما يرجع الى احكام البناء حتى لو جعل البياض فوق السواد للنقاء ضمن كذا في الغاية وعلى هذا تحلية المصحف بالذهب
لا بأس به وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ الشد لها لانه يشبه المنع كالغلق **وهذه فروع تتعلق
باحكام المسجد** لا شك ان الدفع للفقراء اولى من تزيينه ولو قيل انه قربة ولا يحفر في المسجد بئر ولو كانت بئر قديمة كبئر زمزم
تركت ولو حفر فتلف فيه شيء ان حفر اهل المسجد او غيرهم باذنهم لا يضمن وان كان بغير اذنهم ضمن اضر ذلك باهله او لا ولا يجوز غرس الاشجار فيه
الا ان يكون ذا نز والاسطوانات لا تستقر به فيجوز لتشرب ذلك الماء فيحصل به النفع ولا بأس ان يتخذ فيه بيت لمتاعه ولا يجوز ان يتخذ
طريقا بغير عذر فان كان بعذر فلا بأس ولا يبزق فيه فيأخذ النخامة بثوبه ولو بزق كان فوق الحصر اهون منه تحتها لان ما تحتها مسجد حقيقة والحصر لها
حكم المسجد وليست به حقيقة فان لم يكن فيه بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض وكذا يكره ان يمسح رجله من الطين باسطوانة او حائط
ولا بأس ان يمسح ببردية او قطعة خشب او حصير ملقاة فيه والاولى ان لا يفعل وبتراب المسجد ان كان مجموعا لا بأس به وان كان مبسوطا يكره واذا
نزح الماء النجس من البئر يكره ان يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وقد ذكرناه في باب الانجاس ويكره التوضي في المسجد والمضمضة
الا ان يكون موضع اتخذ لذلك لا يصلى فيه ولا يجوز ان يعمل فيه الصانع لانه مخلص لله فلا يكون محلا لغير العبادة فمن ثم قالوا في الخياط اذا
جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر يكره وبغير

اجر لا يكره هذا اذا كان لتعليم العلم والقرآن لانه في عبادة اما هؤلاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لانهم
في صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب ان كان لاجر لا وحسبة لا بأس
به ومنهم من فصل هذا ان كان لضرورة الحر وغيره لا يكره والا فيكره وسكت عن كونه باجر او غيره وينبغي حمله على ما اذا كان حسبة فاما ان كان
باجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا اذا كان حسبة ولا ضرورة يكره لان نفس التعليم ومراجعة الاطفال لا تخلو عما يكره في المسجد لغير صلاة جائز
لا للمعصية والكلام المباح فيه مكروه يأكل الحسنات والنوم فيه مكروه وقيل لا بأس للغريب ان ينام فيه وفي النهاية عن الحلواني انه ذكر في الصوم
عن اصحابنا يكره ان يتخذ في المسجد مكانا معينا يصلي فيه لان العبادة تصير له طبعا فيه وتثقل في غيره والعبادة اذا صارت طبعا فسبيلها الترك ولذا كره
صوم الابد انتهى فكيف من اتخذه لغرض آخر فاسد

باب الوتر

قوله حيث لا يكفر جاحده لانه بعد
اذا ثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا اعم فان عدم الاكفار بالجحد لازم الوجوب كما هو
لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض وان قصد الاستدلال بالمجموع منه مع عدم القاتل بما قرب على ما فيه فالثاني يستقل
والحق انه لو ثبت عندهما دليل الوجوب نفياه وثبت عنده وهو الحديث المذكور وقد روي عن عدة من الصحابة عمرو بن العاص وعقبة
بن عامر وابن عباس وابن عمر وابو سعيد الخدري وفي حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وخارجة بن حذافة وابي بصرة الغفاري فعن
عقبة وعمرو رواه ابن راهويه في مسنده ثنا سويد بن عبد العزيز ثنا قرة بن عبد الرحمن عن يزيد بن ابي حبيب عن ابي الخير مرثد بن عبد
الله اليزني عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر عنه صلى الله عليه وسلم قال ان الله زادكم صلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر وهي لكم فيما بين
العشاء الى طلوع الفجر وضعف ابن معين قرة وعن ابن عباس رواه الطبراني والدارقطني عن النضر ابي عمر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
وضعفه الدارقطني بالنضر وعن ابن عمر اخرجه الدارقطني في غرائب مالك وضعفه بحميد بن الجون ومتنه ان الله زادكم صلاة وهي الوتر وعن
الخدري رواه الطبراني وفيه ايضا مثل ما في حديث ابن عباس وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده اخرجه الدارقطني وفيه انه صلى الله عليه وسلم
امرنا فاجتمعنا فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله زادكم صلاة وامرنا بالوتر وضعفه بمحمد بن عبيد الله العرزمي وعن ابي بصرة رواه الحاكم من حديث ابن
لهيعة عن عمرو بن العاص قال سمعت ابا بصرة الغفاري يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله زادكم صلاة وهي الوتر فصلوها
فيما بين العشاء الى صلاة الصبح وسكت عنه واعل بابن لهيعة وعن خارجة رواه الحاكم وابو داود والترمذي وابن ماجه خرج علينا رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال ان الله امدكم بصلاة خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء الى طلوع الفجر قال الحاكم صحيح ولم يخرجاه
لتفرد التابعي عن الصحابي وقول الترمذي غريب لا ينافي الصحة لما عرف ولذا يقول مرارا في كتابه حسن صحيح غريب وما نقل عن البخاري من انه اعله بانه
لا يعرف سماع بعض هؤلاء من بعض فبناء على اشتراطه العلم باللقي والصحيح الاكتفاء بامكان اللقي واعلال ابن الجوزي بابن اسحق وبعبد الله بن
راشد نقل تضعيف ابن راشد عن الدارقطني مما لا يصح فانه ثقة لا شبهة عندنا في ذلك ولا عند محققي المحدثين ولو سلم فقد تابعه الليث
بن سعد عن يزيد بن ابي حبيب واما ما نقله عن الدارقطني من تضعيف ابن راشد فغلطه فيه صاحب التنقيح لان الدارقطني انما ضعف عبد الله
بن راشد البصري مولى عثمان بن عفان الراوي عن ابي سعيد الخدري واما هذا الراوي حديث خارجة فهو الزوفي ابو الضحاك المصري ذكره ابن حبان
في الثقات انتهى ومتابعة الليث والتصريح بكونه الزوفي كلاهما في اسناد النسائي للحديث المذكور في كتاب الكنى فهذا الحديث على ما ترى وجه
في الصحة ولو لم يكن هذا كان في كثرة طرقه المضعفة ارتفاع له الى الحسن بل بعضها حسن حجة وهو طريق ابن راهويه وقرة الذي قال احمد فيه منكر
الحديث فقد قال ابن عدي لم ار له حديثا منكرا جدا وارجو انه لا بأس به وقد ذكره ابن حبان في الثقات بقي الشأن في وجه الاستدلال
فقيل من لفظ زادكم فان الزيادة لا تتحقق الا عند حصر المزيد عليه والمحصور الفرائض لا النوافل ويشكل عليه ما ثبت بسند صحيح اخرجه
الحاكم والبيهقي عنه صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة الى صلاتكم هي خير لكم من حمر النعم الا وهي الركعتان قبل صلاة الفجر فان صح
لفظ زادكم الحصر فانه يجب في هذا كون المحصور الفرائض والسنن الراتبة الرواتب ومع المحصور الاعم من الفرائض والسنن الراتبة فلا يستلزم
لفظ زادكم كون المزيد فرضا لجواز كونه زيادة على المحصور التي ليست بفرض اعني السنن وقد يكون هذا هو الصارف للمصنف عن التمسك
بهذه الطريقة مع شهرتها بينهم الى الاقتصار على التمسك بلفظ الامر لكن لفظ الامر انما هو في حديث ابن لهيعة وعمرو بن شعيب وقد ضعف فالاولى
التمسك فيه بما في ابي داود عن ابي المنيب عبيد الله العتكي عن ابن بريدة عبد الله بن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر
حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني رواه الحاكم وصححه وقال ابو المنيب ثقة ووثقه ابن معين
ايضا وقال ابن ابي حاتم سمعت ابي يقول صالح الحديث وانكر على البخاري ادخاله في الضعفاء وتكلم فيه النسائي وابن حبان وقال ابن عدي لا بأس
به فالحديث حسن واخرج البزار عن حجاج بن عنبسة عن جابر عن ابي معشر عن ابراهيم عن الاسود عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم الوتر
واجب على كل مسلم وقال لا نعلمه يروى عن عبد الله بن مسعود الا من هذا الوجه فان قيل الامر قد يكون للندب والحق هو الثابت وكذا
الواجب لغة وجب الحمل عليه دفعا للمعارضة ولقيام القرينة الدالة عليه اما المعارضة فما اخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى
الله عليه وسلم كان يوتر على البعير وما اخرجاه ايضا انه صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن وقال لهم ما قال فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم خمس
صلوات في اليوم والليلة قال ابن حبان وكان ارتحاله قبل وفاته صلى الله عليه وسلم بايام يسيرة وفي موطأ مالك انه صلى الله عليه وسلم اوتر قبل

معناه

علم

ان يقدم معاذ من اليمن وما اخرجه ابن حبان انه صلى الله عليه وسلم قام بهم في رمضان فصلى ثمان ركعات واوتر ثم انتظروه فلم يخرج اليهم
فسألوه فقال خشيت ان يكتب عليكم الوتر فهذا احسن ما يعارض لكم به ولم نعرفه ما لم يسلم من ضعف او عدم ما ورد لاله واما القرينة الصارفة
للوجوب الى اللغوي فما في السنن الا الترمذي قال صلى الله عليه وسلم الوتر حق واجب على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليوتر ومن احب ان
يوتر بثلاث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليوتر رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما وجه القرينة انه حكم بالوجوب ثم خيرهم بين
خصال احداها ان يوتر بخمس فلو كان واجبا لكان كل خصلة من خصاله تقع واجبة على ما عرف في الواجب المخير والاجماع على عدم وجوب الخمس فلزم صرفه الى
ما قلنا والجواب عن الاول انه واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك لعذر والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمطر ونحو
ه او كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر ويؤيده ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان ينزل للوتر وروى الطحاوي عن حنظلة بن ابي سفيان
عن نافع عن ابن عمر انه كان يصلي على راحلته ويوتر بالارض ويزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فدل ان وتره ذلك كان اما حال عدم وجوبه
او للعذر وفي شرح الكنز على انه لا يجوز على اصلهم ان الوتر فرض على النبي صلى الله عليه وسلم ومن العجب انهم يزعمون جواز هذا الفرض على الراحلة ثم
يقولون لو كان فرضا لما ادي على الراحلة انتهى ويمنع لا نسلم اما الاول فلان المرجح عندهم نسخ وجوبه في حقه صلى الله عليه وسلم واما الثاني فصحيح
قولهم ذلك على وجه الالزام ولا نقول بجوازه على الدابة لوجوبه وعن الثاني انه لو لا يجوز كون الوجوب كان بعد سفره وعن الثالث كالاول في انه
يجوز كونه قبل وجوبه او المراد المجموع من صلاة الليل المختتمة بوتر ونحن نقول بعدم وجوبه وذلك انهم كانوا يطلقون على صلاة الليل كذلك وتلك
لان المجموع حينئذ شفع فرد وذلك وتر لا شفع وسيأتي في باب النوافل ما يصرح بذلك فلم يناسب هذه الارادة ظاهر من نفس الحديث المورد فانه
صلى بهم ثمان ركعات واوتر ثم تأخر في القابلة يقتضي انه فعل في السابقة البتة وعلل تأخره عن ذلك بخشية ان يكتب الوتر فكان المراد بالوتر هو
في رواية — الصلاة التي فعل بجملتها الوتر ويدل على ذلك ما صرح به في هذا الحديث من قوله خشية ان يكتب عليكم صلاة الليل وعن القرينة الدعاة انه
ذلك كان قبل ان يستقر امر الوتر فيجوز كونه او لا كذلك وفي مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل ثلاث عشرة
ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء منها الا في آخرها فدل ان الوتر كان اولا خمسة واجمعنا انه يجلس على راس كل ركعتين منه ويدل خلافه ودل
على ذلك ايضا ما في الدارقطني انه صلى الله عليه وسلم قال لا توتروا بثلاث اوتروا بخمس او سبع والايتار بثلاث جائز اجماعا فعلم ان هذا ما كان
قبل ان يستقر امر الوتر وكيف يحمل على اللغوي وهو محفوف بما يؤكد مقتضاه من الوجوب وهو قوله صلى الله عليه وسلم فمن لم يوتر فليس منا مؤكدا
بالتكرار ثلاثا على ما تقدم قوله ولهذا وجب القضاء بالاجماع اي بين والاوجب القضاء محل النزاع ايضا والمعنى انه صلاة مقضية
مؤقتة فتجب كالمغرب اما انها مؤقتة فلان المستحب في وقتها السحر وذلك اشد ما يكون كراهة في العشاء فلو كانت سنة تبعا للعشاء
لم يخالف وقتها في الصفة بل كان المستحب فيه المستحب فيه قوله ويؤيده ما روي عن ابي حنيفة انه سنة وعنه انه فرض اي عملي وهي
الواجب ففيه ثلاث روايات والمراد بها واحد وهو الوجوب وفي المنظومة لو اجتمعت الكل ضربه على ترك الوتر اديهم او حبسهم فان لم يمتنعوا
قاتلهم فان امتنعوا عن اداء السنن قال مشايخ بخارى يقاتلهم كالفرائض قوله لما روت عائشة رضي الله عنها روى الحاكم وقال على شرطهما عنها
قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن وكذا روى النسائي عنها قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يسلم في
ركعتي الوتر واخرج الحاكم قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر افقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير انتهى وسكت
عنه وروى الطحاوي عن روح بن الفرج عن شريك عن مخول عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوتر بثلاث يقرأ في الاولى سبح اسم ربك الاعلى الى آخر ما في حديث عائشة المروي في السنن الاربعة وصحيح ابن حبان والمستدرك كان يقرأ في الركعة
الاولى من الوتر بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله احد والمعوذتين وظاهر هذا
وصل الثانية بالثالثة الاولى بعض الترمذي قوله من الوتر والا فالثالثة في الركعة الاولى الوتر واما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى
فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستانفة ليحتاج الى الاشتغال بالجواب اذ يحتمل كلا
من ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة فاي يعارض الصريح الذي ذكرنا ودعم كثير من هذه الحال النطول مع ان اكثر الصحابة عليه
قال الطحاوي ثنا ابو بكرة ثنا ابو داود ثنا ابو خالد قال سألت ابا العالية عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الوتر مثل
صلاة المغرب هذا وتر الليل وهذا وتر النهار وقال حدثنا ابن مرزوق ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة ثنا ثابت قال صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام
ولد خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في آخرهن على ان لفظ الحديث لو كان كما تريد يفيد جعلها واحدة لم ترد الا خشية طلوع الفجر خصوصا على
قولهم من حجية مفهوم الشرط وعلى قولنا المتفرد بها مشروعيتها اذا اتحد شرط تبعي فيما وراءه على العدم لكنها لا تجزئ ايضا لذلك عند خشية
الصبح لانه لا احد يحمله المتنازع فيه كما قلنا فلا يجوز الحمل عليه بعينه لما ثبت من المخالفة بينه وروايات فعله صلى الله عليه وسلم مع انه
يحكم عند التساوي الاحتياط ليترتب المطلوب غير متوقف على ثبوت النهي عن البتيراء على انه لو صح شرعيتها لم يلزم كون الوتر ايضا الا بدليل يخص ذلك
كما ان الشفع مشروع ولا يمكن ادعاء كون بعض الفرائض مخصوصة اياه الا بدليل وقد بينا ان الثابت كونه ثلاثا كالمغرب وكذا صح من مسعود
وتر الليل ثلاث كوتر النهار صلاة المغرب ضعفوا رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرفعه عن الاعمش عنه صلى الله عليه وسلم الا يحيى بن زكريا
الجواب وقد ضعف واعلم ان فيما روينا انه صلى الله عليه وسلم في الثالثة بسورة الاخلاص والمعوذتين ولم يذكر اصحابنا سوى قراءة الاخلاص

قوله وذكر

وذلك لأن أبا حنيفة رضي الله عنه روى في مسنده عن حماد عن ابراهيم عن الأسود عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث يقرأ في الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد **قوله** وحكى الحسن اجماع المسلمين في مصنف ابن أبي شيبة ثنا حفص ثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون على أن الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن وعمرو هذا الظاهر انه ابن عبيد فانه صرح به في اسناد آخر مثل هذا وقال الطحاوي ثنا أبو العوام محمد بن عبد الله بن عبد الجبار المرادي ثنا خالد بن نزار الايلي ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وأبي بكر بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار في مشيخة سواهم أهل فقه وصلاح فكان مما وعيت عنهم أن الوتر ثلاث لا يسلم الا في آخرهن **قوله** وقال الشافعي رحمه الله تعالى يعني بعد الركوع من الوتر ههنا ثلاث خلافيات احداها انه اذا قنت في الوتر يقنت قبل الركوع أو بعده والثانية أن القنوت في الوتر في جميع السنة أو في النصف الآخر من رمضان والثالثة هل يقنت في غير الوتر أولا له في الأولى ما روى الدارقطني عن سويد بن غفلة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر الوتر وكانوا يفعلون ذلك وقوله وهو بعد الركوع من كلام المصنف على لسان الخصم ولم يأتوا بنقل ذلك وهو ما رواه الحاكم عن الحسن بن علي رضي الله عنهما وصححه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في وتري اذا رفعت رأسي ولم يبق الا السجود اللهم اهدني فيمن هديت الخ وسنذكره في القنوت **قوله** ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم قنت قبل الركوع لو قال كان يقنت كان أولى قال النسائي وابن ماجه ثنا علي بن ميمون الرقي ثنا مخلد بن يزيد عن سفيان عن زبيد اليامي عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى عن أبيه عن أبي بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر فيقنت قبل الركوع انتهى لابن ماجه ولفظ النسائي كان يوتر بثلاث يقرأ في الأولى سبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد ويقنت قبل الركوع انتهى وزاد في سننه فاذا فرغ منه قال سبحان الملك القدوس ثلاث مرات يطيل في آخرهن ثم قال وقد روى هذا الحديث غير واحد عن زبيد اليامي ولم يقل فيه وقنت قبل الركوع ورواه غير واحد ممن رواه عن زبيد الذين لم يذكروا القنوت الأعمش وشعبة وعبد الملك بن أبي سليمان وجرير بن حازم لكن غايته انه تفرد العدل بالزيادة وزيادة العدل مقبولة وقد أخرج الخطيب في كتاب القنوت له ثنا أبو الحسن محمد بن أحمد الأهوازي أنا أحمد بن محمد بن سعيد ثنا المنذر بن الحسين بن عبد الملك ثنا منصور بن أبي نويرة عن شريك عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قنت في الوتر قبل الركوع وذكره ابن الجوزي في التحقيق وسكت عنه وأخرج أبو نعيم في الحلية عن عطاء بن مسلم ثنا العلاء بن المسيب عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال أوتر النبي صلى الله عليه وسلم بثلاث فقنت فيها قبل الركوع وأخرج الطبراني في الأوسط ثنا محمود بن محمد المروزي ثنا سهل بن العباس الترمذي ثنا سعيد بن سالم القداح عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر بثلاث ركعات ويجعل القنوت قبل الركوع وقال أبو نعيم غريب من حديث حبيب والعلاء تفرد به عطاء بن مسلم وقال الطبراني لم يروه عن عبيد الله الا سعيد بن سالم ولا يوجب البعد لما قلنا في كلام النسائي بل قد حصل من انفراد سفيان الثوري عن زبيد ومن تفرد عطاء بن مسلم عن العلاء ومن تفرد سعيد عن عبيد الله مع حديث ابن مسعود الذي سكت عليه في التحقيق نظام مع ان كل طريق منها اما حسن او صحيح وما في حديث انس انه صلى الله عليه وسلم قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهرا فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الأحول سألت أنسا عن القنوت في الصلاة قال نعم فقلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وعاصم كان ثقة جدا ولا معارضة محققة في ذلك مع ما رواه أصحاب السنن عن أنس بل هذه تصلح مفسرة للمراد بروايتهم انه قنت بعده ومما حقق ذلك أن عمل الصحابة أو أكثرهم كان على وفق ما قلنا قال ابن أبي شيبة حدثنا يزيد بن هرون عن هشام الدستوائي عن حماد عن ابراهيم عن علقمة أن ابن مسعود وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع ولما صح ذلك خرج ما بعد الركوع عن كونه محلا للقنوت فلذا روي عن أبي حنيفة انه لو سها عن القنوت فذكره بعد الاعتدال لا يقنت ولو تذكر في الركوع ففيه روايتان احداهما لا يقنت والأخرى يعود الى القيام فيقنت والذي في فتاوى قاضي خان والصحيح انه لا يقنت في الركوع ولا يعود الى القيام فان عاد الى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لان ركوعه قائم لم يرتفض وفي الخلاصة بعد ما ذكر الروايتين قال في رواية يعود فيقنت ولا يعيد الركوع وعليه السهو قنت أو لم يقنت وهذا الحق خروج القومة عن المحلية بالكلية الا اذا اقتدى بمن يقنت في الوتر بعد الركوع فانه يتابعه اتفاقا أما لو نسي السورة والقنوت فلا شك انه يعود اذا تذكر في الركوع فيقرأ بها ويرتفض الركوع فلو لم يركع بطلت وأجمعوا على أن المسبوق بركعتين اذا قنت مع الامام في الثالثة لا يقنت مرة أخرى وعن أبي الفضل [illegible] وستأتي في سجود السهو ولو سبقه الامام فركع ولم يفرغ تابعه ولو ركع الامام وترك القنوت ولم يقرأ المأموم منه شيئا ان خاف فوت الركوع ركع والا قنت ثم ركع الخلافية الثانية له فيها ما رواه أبو داود أن عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كانت العشر الأواخر تخلف فصلى في بيته وللمتن طريق آخر ضعفها النووي في الخلاصة وما أخرج ابن عدي عن أنس كان صلى الله عليه وسلم يقنت في النصف من رمضان الخ ضعيف بأبي عاتكة وضعفه البيهقي مع ان القنوت فيه وفيما قبله يحتمل كونه طول القيام فانه يقال عليه تخصيصا للنصف الأخير بزيادة الاجتهاد وهذا المعنى منع تبادر المتنازع فيه بخصوصه ولنا ما ذكر في الكتاب من قوله صلى الله عليه وسلم للحسن اجعل في وترك وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجه في السنن الأربعة عن بريد بن أبي مريم عن أبي الحوراء عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت

وبارك لي فيما اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك وانه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت حسنه الترمذي ورواه
ابن حبان والبيهقي وزاد فيه ولا يعز من عاديت وزاد النسائي بعده وتعاليت وصلى الله على النبي قال النووي اسناده صحيح او حسن ورواه الحاكم وقال
فيه اذا رفعت رأسي ولم يبق الا السجود وقد قدمناه واخرج الاربعة ايضا وحسنه الترمذي عن علي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم كان يقول
في آخر وتره اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ولا شك ان فيما
قدمناه في الخلافية قبل هذه ما هو نص على المواظبة على قنوت الوتر من قوله اما دعا به تستغني عن هذا اي هذا المطلوب وانما نحتاج اليه في
اثبات وجوب القنوت وهو متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه اعني قوله اجعل هذا في وترك والله اعلم به فلم يثبت ومنهم حاول الاستدلال
بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة اعم من المقرونة احيانا وغير المقرونة ولا دلالة
للاعم على الاخص والا لوجبت هذه الكلمات عينا اذ كانت اولى من غيرها لكن المتقرر عندهم ما اخرجه ابو داود في المراسيل عن خالد بن ابي عمران قال بينا رسول
الله صلى الله عليه وسلم يدعو على مضر اذ جاءه جبريل فاومأ اليه ان اسكت فسكت فقال يا محمد ان الله لم يبعثك سبابا ولا لعانا وانما بعثك رحمة
للعالمين ليس لك من الامر شيء الآية ثم علمه القنوت اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك ونخلع ونترك من يكفرك اللهم اياك
نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق وعن طائفة من المشايخ انه لا يوقت في دعاء
القنوت لانه حينئذ يجري على اللسان من غير صدق رغبة فلا يحصل به المقصود وقال الآخرون ذلك في غير اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه ولو
قرأ غيره جاز والاولى ان يقرأ بعده قنوت الحسن رضي الله عنه اللهم اهدني فيمن هديت ولانه ربما يجري على اللسان ما يشبه كلام الناس اذا لم يوقت فتفسد
الصلاة ثم اذا شرع في دعاء القنوت اللهم اهدني فيمن هديت لم يذكر رفع اليدين فيه والذي في ترجمة ابي يوسف قال احمد بن ابي عمران الفقيه حدثني نوح
مولى ابي يوسف قال رأيت مولاي ابا يوسف اذا دخل للقنوت في الوتر رفع يديه في الدعاء قال ابن ابي عمران كان نوح ثقة انتهى ووجهه عموم دليل الرفع
للدعاء وجوابه بانه مخصوص بما ليس في الصلاة للاجماع على ان لا رفع في دعاء التشهد ومن لا يحسن القنوت يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة
وقنا عذاب النار وقال ابو الليث يقول اللهم اغفر لي ويكرر ثلاثا انتهى وحديث لا ترفع الايدي الا في سبعة مواطن تقدم الكلام عليه في صفة الصلاة ٥
الخلافية الثالثة لهم حديث ابي جعفر الرازي عن انس ما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت في الصبح حتى فارق الدنيا رواه الدارقطني وغيره
وفي البخاري عن ابي هريرة لأقربن لكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ابو هريرة يقنت في الركعة الآخرة من صلاة الصبح بعدما يقول سمع الله لمن
حمده فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار وحديث ابن ابي فديك عن عبد الله بن سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رفع رأسه
من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية رفع يديه فيدعو بهذا الدعاء اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما
اعطيت وقني شر ما قضيت انك تقضي ولا يقضى عليك انه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت وفي هذا مع ما قدمناه من حديث الحسن ما يصرح
بان قولهم اللهم اهدنا وعافنا بالجمع خلاف المنقول لكنهم لفقوه من حديث في حق الامام عام لا يخص القنوت ولا يخفى انه صلى الله عليه وسلم كان يقول
ذلك وهو امام لانه لم يكن يصلي الصبح منفردا ليحفظ الراوي منه في تلك الحالة مع ان اللفظ المذكور في الحديث يفيد المواظبة على ذلك وفي الحازمي في
كتاب الناسخ والمنسوخ انه روي يعني القنوت في الفجر عن الخلفاء الاربعة وغيرهم مثل عمار بن ياسر وابي بن كعب وابي موسى الاشعري وابن عباس وابي هريرة
والبراء بن عازب وانس وسهل الساعدي ومعاوية بن ابي سفيان وعائشة وقال ذهب اليه اكثر الصحابة والتابعين وذكر جماعة من التابعين والجواب بن سعد
ان حديث ابن ابي فديك الذي هو النص في مطلوبهم ضعيف فانه لا يحتج بعبد الله هذا ثم نقول في دفع ما قبله انه منسوخ كما صرح الخصم به تمسكا
بما رواه البزار وابن ابي شيبة والطبراني والطحاوي كلهم من حديث شريك القاضي عن ابي حمزة القصاب عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله قال لم يقنت رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الصبح الا شهرا ثم تركه ولم يقنت قبله ولا بعده واعلوه بالقصاب تركه احمد بن حنبل ويحيى بن معين وضعفه عمرو بن علي الفلاس وابو
حاتم والحاصل تضعيفهم اياه انه كان كثير الوهم فلا يكون حديثه رافعا لحكم ثابت بالقوي قلنا مثل هذا اضعف جماعة ابا جعفر قال ابن المديني فيه كان يخلط
وقال ابن معين كان يخطئ وقال احمد ليس بالقوي وقال ابو زرعة يهم كثيرا وقال ابن حبان كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير فكما ضعف القصاب ثم نقوي ظن ثبوت
ما رواه القصاب بان شبابة روى عن قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان قال قلنا لانس بن مالك رضي الله عنه ان قوما يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم
يزل يقنت بالفجر قال كذبوا انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا واحدا يدعو على حي من احياء المشركين فهذا عن انس صريح في مناقضة رواية ابي جعفر
وفي انه منسوخ وقيس هذا وان كان يحيى بن معين ضعفه فقد وثقه غيره وليس بدون ابي جعفر بل مثله او ارفع منه فان الذين ضعفوا ابا جعفر اكثر ممن ضعف
قيسا فانما يعرف تضعيف قيس عن ابن معين وذكر سبب تضعيفه قال احمد بن سعيد بن ابي مريم سألت يحيى عن قيس بن الربيع فقال ضعيف لا يكتب حديثه كان
يحدث بالحديث عن عبيدة وهو عنده عن منصور ومثل هذا لا يوجب رد حديثه اذ غايته انه غلط في ذكر عبيدة بدل منصور ومن سلم من مثل هذا من المحدثين
كذا قيل وفيما قاله نظر بعد ضعفه غير يحيى قال النسائي متروك وقال الدارقطني ضعيف وعن احمد كان كثير الخطأ وله احاديث منكرة وكان وكيع وابن
المديني يضعفانه وتكلم فيه يحيى بن سعيد القطان لكن كان شعبة يثني عليه حتى قال من يعذرني من يحيى لا يرضى قيس بن الربيع وقال معاذ بن معاذ قال
لي شعبة الا ترى الى يحيى بن سعيد القطان يتكلم في قيس بن الربيع والله ما له الى ذلك سبيل وقال ابو قتيبة قال لي شعبة عليك بقيس بن الربيع
وقال ابن حبان سبرت اخبار قيس بن الربيع من رواية القدماء والمتأخرين وتتبعتها فرأيته صدوقا في نفسه مأمونا حيث كان فلما كبر ساء حفظه
وامتحن بولد سوء يدخل عليه وسرد ابن عدي له جملة ثم قال ولقيس غير ما ذكرت من الحديث وعامة رواياته مستقيمة وقال ابو حاتم محله الصدق وليس بقوي

قال

قال الذهبي القول ما قاله شعبة وانه لا باس به فلا يزال يدلك عن ابي جعفر الرازي ويزداد اعتضاده بل يستقل باثبات
ما نسبناه لانس ما رواه الخطيب في كتاب القنوت من حديث محمد بن عبد الله الانصاري ثنا سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان لا يقنت الا اذا دعا لقوم او دعا عليهم وهذا اسناد صحيح قاله صاحب تنقيح التحقيق وما اخرجه الخطيب عن انس في
كتابه هذا مما خالف ذلك نحو ما اخرجه عن دينار بن عبد الله خادم انس ما زال النبي صلى الله عليه وسلم يقنت حتى مات وغيره فقد شنع عليه
ابو الفرج بن الجوزي بسببه لكونه بلغ فيه الغاية ونسبه الى ما لا ينبغي صونه كما تابعه بسببه انه نعلم انها باطلة وقد شهد بعض الرواة
فيها بالحديث عن انس وقال صلى الله عليه وسلم من حدث عني بحديث وهو يرى انه كذب فهو احد الكاذبين وما اسلفناه في الخلافية الثانية
من قول انس لعاصم حين ساله عن القنوت نعم فذكر له ان فلانا قال الخ فقال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهرا انما سمى
به القنوت قبل الركوع في الصلاة لا في الفجر ونحن نقول به اذ نقول بقنوته في الوتر لانه انما ساله عن القنوت في الصلاة ولو كان
عارضه ما رويناه عنه وانص من ذلك في النفي العام ما اخرجه ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين
فهذا لا غبار عليه ولهذا لم يكن انس نفسه يقنت في الصبح كما رواه الطبراني قال ثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا شيبان بن فروخ ثنا غالب
بن فرقد الطحان قال كنت عند انس بن مالك رضي الله عنه شهرين فلم يقنت في صلاة الغداة واذا ثبت النسخ وجب حمل الذي عن انس من رواية
ابي جعفر ونحوه اما على الغلط او على طول القيام فانه يقال عليه ايضا في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم افضل الصلاة طول القنوت اي القيام
ولا شك ان صلاة الصبح اطول الصلوات قياما والاشكال انما نشا من اشتراك لفظ القنوت بين ما ذكر وبين الخضوع والسكوت والدعاء
وغيرها او حمل على قنوت النوازل كما اختاره بعض اهل الحديث من انه لم يزل يقنت في النوازل وهو ظاهر ما قدمناه عن انس كان لا يقنت الا اذا
دعا الخ ويستنبط منه ويكون قوله ثم ترك في الحديث الاخر يعني الدعاء على اولئك القوم لا مطلقا واما قنوت ابي هريرة المروي فانما اراد بيان
ان القنوت والدعاء للمؤمنين وعلى الكفرة قد كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا انه مستمر لاعترافهم بان القنوت المستمر ليس فيه
الدعاء لهؤلاء وعلى هؤلاء في كل صبح ومما يدل على انه هذا اراد وان كان غير لفظ الراوي ما انبتت عنه ما اخرجه ابن حبان عن ابراهيم بن سعد
عن الزهري عن سعيد وابي سلمة عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقنت في صلاة الصبح الا ان يدعو لقوم او على قوم وهو
سند صحيح فلزم ان مراده ما قلنا او بقاء قنوت النوازل لان ثبوته الذي رواه كان لقنوت النوازل وكيف يكون القنوت سنة راتبة جهرية
وقد صح حديث ابي مالك سعد بن طارق الاشجعي عن ابيه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلم يقنت وصليت خلف ابي بكر فلم يقنت وصليت
خلف عمر فلم يقنت وصليت خلف عثمان فلم يقنت وصليت خلف علي فلم يقنت ثم قال يا بني انها بدعة رواه النسائي وابن ماجه والترمذي وقال حديث
حسن صحيح ولفظه لفظ ابن ماجه عن ابي مالك قال قلت لابي يا ابت انك قد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان وعلي
بالكوفة نحوا من خمس سنين اكانوا يقنتون في الفجر قال اي بني محدث وهو ايضا ينفي قول الحازمي في ان القنوت عن الخلفاء الاربعة وقوله ان عليه
الجمهور معارض بقول الحافظ اخبار الجمهور على عدمه واخرج ابن ابي شيبة ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان انهم كانوا لا يقنتون في الفجر واخرج
عن علي انه لما قنت في الصبح انكر الناس عليه فقال انما استنصرنا على عدونا وفيه زيادة انه كان منكرا عند الناس وليس الناس اذ ذاك الا الصحابة
والتابعين واخرج عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير انهم كانوا لا يقنتون في صلاة الفجر واخرج عن ابن عمر انه قال في قنوت الفجر ما شهدت
وما علمت وما اسنده الحازمي عن سعيد بن المسيب انه ذكر له قول ابن عمر في القنوت فقال اما انه قنت مع ابيه ولكنه نسي ثم اسند عن ابن عمر
انه كان يقول كبرنا ونسينا ائتوا سعيد بن المسيب فسلوه مدفوع بان ابن عمر لم يكن يقنت بما صح عنه مما قدمناه وقال محمد بن الحسن اخبرنا
ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن الاسود بن يزيد انه صحب عمر بن الخطاب سنتين في السفر والحضر فلم يره قانتا في الفجر وهذا
سند لا غبار عليه ونسبة ابن عمر الى النسيان في مثل هذا في غاية البعد وانما يقرب ادعاؤه في الامور التي تسمع وتحفظ او الافعال التي تفعل
احيانا في العمر اما فعل يقصد الانسان الى فعله كل غداة مع خلق كثير يفعله من صبح الى صبح منساه لكليته ويقول ما شهدت ولا علمت ويتركه
مع انه يصبح فيرى غيره يفعله فلا يتذكر فلا يكون مع شيء من العقل وبما قدمناه الى هنا نقطع بان القنوت لم يكن سنة راتبة اذ لو كان راتبة
يفعله صلى الله عليه وسلم كل صبح يجهر به ويؤمن من خلفه او يسر به كما قال مالك الى ان توفاه الله تعالى لم يتحقق هذا الاختلاف بل كان
سبيله ان ينقل كنقل جهر القراءة ومخافتتها واعداد الركعات فان مواظبته على دعوة بعد فراغ جهر القراءة زمانا ساكتا او ناطقا كوقوف
ما لك مما يدركه من خلفه وتتوفر دواعيهم على سؤاله ان ذلك لماذا واقرب الامور في توجيه نسبة سعيد النسيان لابن عمر ان صح ان المراد
قنوت النازلة فان ابن عمر رضي الله عنه ينفي القنوت مطلقا فقال سعيد قنت مع ابيه يعني في النازلة ولكنه نسي ثم هذا شيء لا يواظب عليه
لعدم لزوم سببه وقد روي عن الصديق رضي الله عنه انه قنت عند محاربة الصحابة مسيلمة وعند محاربة اهل الكتاب وكذلك قنت عمر وكذا
علي في محاربة معاوية ومعاوية في محاربته الا ان هذا ينشئ لنا ان القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ وبه قال جماعة من اهل الحديث وحملوا عليه
حديث ابي جعفر عن انس ما زال يقنت حتى فارق الدنيا اي عند النوازل وما ذكرنا من اخبار الخلفاء يفيد تقرره كفعلهم ذلك بعده صلى الله
عليه وسلم وما ذكرناه من حديث ابي مالك وابي هريرة وانس واخبار الصحابة لا يعارضه بل انما تفيد نفي سنيته دائما في الفجر سوى حديث

اي جهرة حيث قال لم يقنت قبلها ولا بعدها وكذا احمد لنا ابي حنيفة رحمه الله فيجب كون بقاء القنوت في النوازل مجتهدا وذلك ان هذا الحديث
لم يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم من قوله ان لا قنوت في نازلة بعدها بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لعدم
وقوع نازلة بعدها تستدعي القنوت فتكون شرعيته مستمرة وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وبان رفع
الشرعية نظرا الى سبب تركه صلى الله عليه وسلم وهو انه لما نزل قوله تعالى ليس لك من الامر شيء ترك **قوله** متابعة كتكبيرات العيدين وسجود
السهو اذا اقتدى بمن يزيد على الثلاث ويسجد قبل السلام يتابعه كذا هذا قلنا المتابعة انما تجب في المجتهد فيه وما نحن فيه انما
مقطوع بنسخه او بعدم كونه سنة من الاصل وان الذي كان في الفجر انما كان قنوت نازلة وانقطع بزوالها لما قلنا انه لو كان سنة راتبة
لما خفي الظهور المذكور لمواظبته على الجهر او السكوت بعد القراءة الى ان توفي الله تعالى حيث لم يختلف فيه ولنقل نقل اعداد الركعات فان
كان الاول فظاهر وان كان الثاني فكذلك لاتحاد اللازم له وللنسخ من عدم جواز الاجتهاد فيه لان ذلك في النسخ للعلم برفع حكمه وهذا على
على التقدير الثاني ارتفاع حكمه نحو اولى لعدم تسويغ الاجتهاد فيه **قوله** لان الساكت شريك الداعي لشركة الالزام فيتابع في
ايضا ساكتا فلا بد من تعليل مشاركته الداعي حال موافقته في خصوص هيئة الداعي لكنه يقتضي انه انما يكون مشاركا اذا رفع يديه
مثله لانه موهبة الامام الا ان يلغى ذلك ويعتبر مجرد الوقوف خلفه للداعي لوافقه ساكتا بعد شركة له في ذلك عرفا رفع يديه مثله او لا
ونحو **قوله** والاول اظهر لوجوب المتابعة في غير القنوت وتركه عارفا لا توجب شركته عند الله تعالى حتى يكون عند الله قانتا
الفجر المسبوق الذي ادرك الامام في الثالثة لا يقنت فيما يقضي **قوله** ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية
وفي بعض النسخ بالشافعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف يا النسبة اذا نسب اليها ما هي فيه ووضع الياء الثانية مكانها حتى تحمل الصوت
قبل النسبة الثانية وبعدها والتخريج من خارج ثم وجه الدلالة في الاولى ان اختلافهم في انه يتابعه او لا فيقف ساكتا او يقعد منتظرا
حتى يسلم معه او يسلم قبله ولا ينتظره في السلام اتفاق على انه كان مقتديا اذ ذاك وهو فرع صحة اقتدائه ثم اطلاق القانت يشمل
الشافعي وغيره ووجه الدلالة في الثانية ان اختلافهم في المتابعة في قنوت هو بدعة اتفاق على المتابعة في قنوت مسنون وفيه نظر اذ لا
ملازمة بين منع المتابعة في قنوت بدعي وتجويزها في مسنون لجواز ان يمنع فيهما بل الوجه ان المانع انما علل بنسخه فعلم انه لو كان غير
منسوخ لجازت والقائل مثلا لا يتابعه لانه ذكر لا يشارك فيه المأموم امامه كالقراءة والتسميع فلما لم يعلل قط الا بذلك كان
ظاهرا في انه علة مشاركته عنده ثم نقل عن الحلبي خلاف اما الاول فقال ابو اليسر اقتداء الحنفي بشافعي غير جائز لما روى مكحول النسفي
في كتاب له سماه الشعاع ان رفع اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه مفسد بناء على انه عمل كثير حيث انهم لا يرون ... اخذ الجواز
خلفهم من جهة الرواية من بقية المسئلة فانها تفيد صحة الاقتداء وبقاءه الى القنوت فتعارض تلك الرواية وتقدم هذه لشذوذ تلك
شذوذ في انها يتحقق في غير هذا الموضع وايضا فالفساد عند الركوع لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع انه عرض البطلان
غير مقطوع به لان الرفع جائز الترك عندهم ولو تحقق فالعمل الكثير المختار فيه ما لو رآه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة ومنهم من قيد جواز
الاقتداء بهم كقاضي خان بان لا يكون متعصبا ولا شاكا في ايمانه وتحتاط في موضع الخلاف كان يتوضأ من الخارج النجس ويغسل ثوبه من المني
ويمسح ربع رأسه في امثال ذلك ولا يقطع الوتر ولا يخفى ان تعصبه انما يوجب فسقه ولا مسلم يشك في ايمانه وقول ان شاء الله يقولونه للتبرك
لا للشرط اوله اعتبارا بان الموافاة وذكر شيخ الاسلام اذا لم يعلم منه هذه الاشياء بيقين يجوز الاقتداء به والاحتياط انما هو لمن شاهد
ذلك وغاب عنه ثم رآه يصلي يعني بعد ما شاهد تلك الامور الصحيح انه يجوز الاقتداء والذي مثل هذا يفيد انه لا يصح الاقتداء به
اذا علم من حاله انه لم يحتط في موضع الخلاف سواء علم حاله في خصوص ما يقتدي به او لا هذا ولم يذكر الفساد نظرا الى الامام ان شاهد
مس ذكره او امرأة ولم يتوضأ وصلى وهو ممن يرى الوضوء من ذلك والاكثر انه يجوز وهو الاصح ومختار الهندواني وجماعة انه لا يجوز لان اعتقاد
الامام انه ليس في الصلاة ولا بناء على المعدوم قلنا المقتدي يرى جوازها والمعتبر في حقه رأي نفسه لا غيره وقول ابي بكر الرازي ان اقتدى الحنفي
بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لان امامته لم تخرج بسلامه عنده لانه مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف
يقتضي صحة الاقتداء وان علم منه ما يزعم به فساد صلاته بعد كون المحل مجتهدا فيه وقيل اذا سلم الامام على رأس الركعتين قام المقتدي
فاتم منفردا وكان شيخنا سراج الدين يعتقد قول الرازي وانكر مرة ان يكون فساد الصلاة بذلك مرويا عن المتقدمين حتى ذكر له مسئلة الجامع
في الذين تحروا في الليلة المظلمة وصلى كل الى جهة مقتدين باحدهم فان جواب المسئلة ان من علم منهم بحال امامه فسدت لاعتقاده امامه
على الخطأ وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع اصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل مما لم ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء
بشافعي في الوتر ان لا يفصل فانه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصله وفي الفتاوى اقتدى حنفي في الوتر بمن يرى انه سنة قال الامام ابو بكر محمد بن
الفضل يصح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية لكن
هذا يشكل بالطلاق بما ذكر في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل ويجوز عكسه وبنى عليه عدم جواز صلاة من صلى الخمس سنين
ولم يعرف ان منها المكتوبة مع اعتقاده ان بعضها فرض وبعضها نفل فان كان مجرد معرفة اسم الصلاة ونيتها لا يجوز فان فرض المسئلة
انه صلى الخمس ونيته ان من الخمس فرضا ونفلا وهذا فرع تعيينها عنده باسمها من صلاة الظهر وصلاة العصر الخ ولان جواب المسئلة بعدم

الجواز

الجواز مطلقا اما هو على عدم جواز الفرض بنية النفل اعم من ان يسميها او لا فانه اذا سماها باسم الظهر واعتقاده انها الظهر يكون
منويا بنية الظهر نافلا ونفلا مخصوصا فلا يتأدى به الفرض وعلى هذا ينبغي ان لا يجوز ايضا اقتداء الحنفي بالشافعي بناء على انه لم يصح شروعه
في الوتر لانه بنيته اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وح فلا اقتداء به بناء على المعتقد وفي زعم
المقتدي نعم يمكن ان يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة او غيرها بل تجرد الوتر ينبغي المانع فيجوز لكن اطلاق مثل التجنيس
يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتأمل واما الثاني
فعن محمد يقنت الامام ويسكت المقتدي وهذا كقولهم في القنوت يتحمله الامام عن المقتدي كالقراءة والاصح انه يقنت كالامام
ثم هل يجهر الامام به اختار ابو يوسف في رواية انه يجهر به ليكفار ويؤمنوا واذا دعى الامام بقنوت اللهم اهدني فيمن هديت ودعى بعد
ذلك هل يتابعونه ذكر في الفتاوى خلافا فيما بين ابي يوسف ومحمد في قول محمد لا ولكن يؤمنون وقال بعضهم ان شاؤوا سكتوا وقال الشيخ
ابو بكر محمد بن الفضل عندي يخفي الامام وكذا المقتدي لانه ذكر كسائر الاذكار دون ثنا الافتتاح وهو هذا في ظاهر الرواية وهل يصلي على
النبي صلى الله عليه وسلم بعده اختلفوا فيه قيل لا وقيل نعم لانه سنة الدعاء ونحن قد وجدنا في رواية النسائي ثبوت الصلاة عليه
عليه الصلاة والسلام اعني قوله وصلى الله على النبي فلا ينبغي ان يعدل عن هذا القول واما المنفرد ففي البدائع نقلا عن شرح مختصر الطحاوي
للقاضي انه مخير فيه بين الجهر والاخفاء انه كالقراءة والذي يقتضيه اختيار من اختار الاخفاء في حق الامام واختيارهن في حق المنفرد بالاولى
متأمل واختار الصدر الشهيد الاخفاء لان الفضل الاخفاء وهو الاولى وفي الحديث خير الذكر الخفي ولانه المتوارث في مسجد ابي حفص الكبير وهو من اصحاب محمد
فهو كالمروي انه علم محمد في القنوت وهو الاولى **فرع** اوتر قبل النوم ثم قام من الليل فصلى لا يوتر ثانيا لقوله صلى الله عليه وسلم لا وتران
في ليلة ولزمه ترك المستحب المفاد بقوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا لانه لا يمكن شفع الاول الا بابتداع التنفل بركعة وثلاث

باب النوافل ابتدأ بسنة الفجر لانها اقوى السنن حتى روى الحسن عن ابي حنيفة لو صلاها قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا
العالم اذا صار مرجعا للفتوى جاز له ترك سائر السنن لحاجة الناس الا سنة الفجر ثم ابتدأ بسنة الظهر لانها اولى في الوجود لان السنة تبع
للفرض واول صلاة فرضت صلاة الظهر يعني اول صلاة صليت بعد الافتراض ثم اختلف في الافضل بعد ركعتي الفجر قال الحلواني ركعتا المغرب
فانه صلى الله عليه وسلم لم يدعهما سفرا ولا حضرا ثم التي بعد الظهر لانها سنة متفق عليها بخلاف التي قبلها لانه قيل هي للفصل بين الاذان
والاقامة ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر اكد وصححه الحسن وقد احسن لان نقل المواظبة الصريحة عليها اقوى من نقل مواظبته
على غيرها من ركعتي الفجر وسنذكره عليه ولو ترك الاربع قبل الظهر والتي بعدها وركعتي الفجر قيل يكفر وفي النوادر لو ترك سنن الصلوات الخمس ان لم
يرها حقا كفر وان رآها وترك قيل يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك ولا يخفى ان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم
للذي قال والذي بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيئا فقال افلح ان صدق ثم يتسلسل من ذلك الاساءة وفوات الدرجات والمصالح الاخروية المنوطة
بفعل سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا اذا كان الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان لم يكن كذلك دار بين
الكفر والاثم بحسب الحال الباعثة له على الترك ثم هل الاولى وصل السنة التالية للفرض به او لا في شرح الشهيد القيام الى السنة
متصل بالفرض مسنون وفي الشافي كان صلى الله عليه وسلم اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا
الجلال والاكرام وكذا عن البقالي وقال الحلواني لا بأس بان يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد ويشكل على الاول ما في سنن ابي داود عن ابي
رمثة قال صليت هذه الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابو بكر وعمر يقومان في الصف المقدم عن يمينه وكان رجل قد شهد التكبيرة
الاولى من الصلاة فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة ثم سلم عن يمينه وعن يساره حتى رأينا بياض خديه ثم انفتل كانفتال ابي رمثة يعني نفسه
فقام الرجل الذي ادرك معه التكبيرة الاولى ليشفع فوثب عمر فاخذ بمنكبه فهزه ثم قال اجلس فانه لم يهلك اهل الكتاب الا انه لم يكن لهم
بين صلاتهم فصل فرفع النبي صلى الله عليه وسلم بصره فقال اصاب الله بك يا ابن الخطاب ولا يرد هذا على الثاني اذ قد يجاب بان قول اللهم انت
السلام ومنك السلام الخ فصل لمن ادعى صلاة اكثر منه فليتأمل وقولهم الافضل في السنن حتى التي بعد المغرب المنزل لا ينافي مسنونية
الفصل بكثرة الكلام فيما اذا صلى السنة في محل الفرض فاذا يكون الاولى وما ورد من انه صلى الله عليه وسلم كان يقول دبر كل صلاة لا اله
الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد
وقوله صلى الله عليه وسلم لفقراء المهاجرين تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلاة ثلثا وثلثين وما روي انه كان صلى الله عليه وسلم يقول
ايضا لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ولا حول ولا قوة الا بالله لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه له النعمة
وله الفضل وله الثناء الحسن لا اله الا الله مخلصين له الدين ولو كره الكافرون لا يقتضي وصل هذه الاذكار بل كونها عقيب السنة من غير اشتغال
بما ليس هو من توابع الصلاة يصح كونه دبرها وكونه صلى الله عليه وسلم انما كان يصلي السنن في المنزل كما سنذكره فبالضرورة يكون قوله لها
غير لازم بل يجوز كونها بعدها في المنزل ولا يمتنع نقله فكثيرا ما نقلوا ما كان من عمله في البيت بواسطة نسائه او سماعهم صوته وكانت حجرته
صلى الله عليه وسلم صغيرة قريبة جدا ويسمع منه فيها حال قيامه منصرفا الى منزله او جالسا بعد صلاة لا سنة بعدها كالفجر والعصر وما في الصحيحين
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس كنت اعلم
اذا انصرفوا بذلك اذا سمعته وفي لفظ ما كنا نعرف انقضاء صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بالتكبير مع ما علم مما سنثبته بالصحاح من الاخبار

من انه صلى الله عليه وسلم انما كان يصلي السنن في المنزل وانكر على من يصليها في المسجد على ما في ابي داود والترمذي والنسائي انه
صلى الله عليه وسلم اتى مسجد بني عبد الاشهل فصلى فيه المغرب فلما قضوا صلاتهم رآهم يسبحون بعدها فقال هذه صلاة البيوت
لا ينبغي له الفصل بالذكر وما المانع من كون ذلك الذكر مثل ذلك لكنه يكون بعد انصرافهم او اذا دعوا واما التكبير المروي فالله اعلم به
قيل لم يعرف احد من الفقهاء قاله الا ما ذكره بعضهم في البيوت والعساكر بعد العصر والمغرب ثلاث تكبيرات عالية والحاصل انه لم يثبت عنه
صلى الله عليه وسلم الفصل بالاذكار التي يواظب عليها في المساجد في عصرنا من قراءة آية الكرسي والتسبيحات واخواتها ثلاثا وثلاثين وغيرها
بل ندب هو اليها والقدر المتحقق ان كلا من السنن والاوراد له نسبة الى الفرائض بالتبعية والذي ثبت عنه انه كان يؤخر السنة عنه
من الاذكار هو ما رواه مسلم والترمذي عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سلم لم يقعد الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام
ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام فهذا نص صريح في المراد وما يتخايل انه يخالفه لم يقو قوته او لم يثبت ولا للتطويل فيه فوجب
اتباع هذا النص واعلم ان المذكور في حديث عائشة هذا انه لم يقعد الا مقدار ما يقول ذلك لا انه كان يقول ذلك بعينه في دبر كل صلاة
في دبر كل صلاة اذ لم يقل حتى يقول او الى ان يقول فيجوز كونه صلى الله عليه وسلم كان مرة يقوله ومرة يقول غيره مما ذكرنا من قوله لا اله الا الله
وحده لا شريك له الخ وما ضم اليه في بعض الروايات مما ذكرنا من قول لا اله الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله الخ ومقتضى العبارة ان السنة ان يفصل
بذكر قدر ذلك يكون فربما يزيد قليلا او ينقص قليلا وقد يدرج فيقدر بل اما ما يكون زيادة غير متقاربة مثل العدد السابق من التسبيحات
والتحميدات والتكبيرات فينبغي استنان ان تأخر عن السنة البتة وكذا آية الكرسي على ان ثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم مواظبة لا اعلمه بل
الثابت ندبه الى ذلك وليس يلزم من ندبه الى شيء مواظبته عليه والا لم يفترق بين السنة والمندوب وكان يستدل بدليل الندب على السنية
وليس هذا على اصولنا وقول الحلواني عندي انه حكم آخر لا يعارض القولين لانه انما قال لا بأس الخ والمشهور في هذه العبارة كونه خلاف الاولى فكان
معناها ان الاولى ان لا يقرأ الاوراد قبل السنة ولو فعل لا بأس به ولو افاد عدم سقوط السنة بعد ذلك حتى اذا صلى بعد الاوراد تقع سنة مؤداة
لا على وجه القضاء واما لو تكلم بعد الفرض لا تسقط السنة لكن ثوابها اقل فلا اقل من كون قراءة الاوراد لا يسقطها وقد قيل في الكلام انه يسقطها
والاول اصح لما في البخاري وابي داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والا اضطجع
حتى يؤذن بالصلاة واعلم ان هذا الذي عن الحلواني يوافقه ما عن ابي حنيفة في المقتدي والمنفرد وذكر في حق الامام خلافه وعبارته في الخلاصة هكذا
اذا سلم الامام من الظهر او المغرب او العشاء كره له المكث قاعدا لكنه يقوم الى التطوع ولا يتطوع في مكان الفريضة ولكن ينحرف يمنة او يسرة
او يتأخر وان شاء رجع الى بيته يتطوع وان كان مقتديا او يصلي وحده ان لبث في مصلاه يدعو جاز وكذا ان قام الى التطوع في مكانه او تأخر او
انحرف يمنة او يسرة جاز والكل سواء وفي الصلاة التي لا يتطوع بعدها يكره المكث في مكانه قاعدا مستقبلا ثم هو بالخيار ان شاء ذهب وان شاء
جلس في محرابه الى طلوع الشمس وهو افضل ويستقبل القوم بوجهه اذا لم يكن بحذائه مسبوق فان كان ينحرف يمنة او يسرة والصيف والشتاء سواء
هذا هو الصحيح هذا حال الامام وقوله الكل سواء يعني في اقامة السنة اما الافضل فمصرح فيما يأتي بان المنزل افضل **قوله** السنة
ان يحب حمله على ما دعى انه صلى الله عليه وسلم من غير ايجاب وهو اعم من السنة والمندوب وهذا لانه عد منها ما قبل العصر والعشاء وذلك مستحب
لا سنة راتبة **قوله** والاصل فيه اي في استنان هذه المذكورات قوله صلى الله عليه وسلم الخ روى الترمذي وابن ماجه عن مغيرة بن زياد عن عطاء
عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة اربع ركعات قبل
الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر فاتضح ان ضمير فسر المرفوع للنبي صلى الله عليه وسلم وفي بعض النسخ ونقل
وفسر النبي صلى الله عليه وسلم قال الترمذي حديث غريب من هذا الوجه ومغيرة بن زياد تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه انتهى لكن له مسلم
شاهد هو اصل الحديث رواه الجماعة الا البخاري من حديث ام حبيبة بنت ابي سفيان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يصلي لله ام حبيبة صح
في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا من غير الفريضة الا بنى الله له بيتا في الجنة زاد النسائي والترمذي اربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين
بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الغداة وللنسائي في رواية ركعتين قبل العصر بدل ركعتين بعد العشاء **قوله** وخير
اي خير محمد في الحسن وكذا القدوري بين ان يصلي اربعا قبل العصر او ركعتين **قوله** لاختلاف الآثار فانه اخرج ابو داود واحمد وابن خزيمة
وابن حبان وصححاه والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله امرءا صلى قبل العصر اربعا قال الترمذي حسن
غريب واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة عن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين ورواه الترمذي واحمد فقالا
اربعا بدل ركعتين **قوله** وفي غيره اي في غير حديث المثابرة ذكر الاربع وهو ما عزي الى سنن سعيد بن منصور من حديث البراء بن عازب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى اربعا قبل الظهر كان كانما تهجد من ليلته ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر
ورواه البيهقي من قول عائشة والنسائي والدارقطني من قول كعب والموقوف في هذا كالمرفوع لانه من قبيل التقدير لا بوحي وهو مما لا يدرك بالرأي
الاسماع هذا او ما رواه المصنف من حديث المثابرة انما يصلح دليل الندب والاستحباب لا السنة لما عرفت ان السنة لا تثبت الا بنقل مواظبته
صلى الله عليه وسلم عليها فالاولى الاستدلال بمجموع حديثين حديث ابن عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات ركعتين قبل
الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب في بيته وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلاة الصبح وحديث عائشة انه صلى الله عليه

وسلم

وسلم كان لا يدع اربعا قبل الظهر وركعتين قبل الغداة رواه ثنا على الجمع بينهما اما بان الاربع كان يصليهما في بيته فاتفق عدم علم ابن
عمر بهن وان علم غيرهما مما يصلي في بيته لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي الكل في البيت ثم كان يصلي ركعتين تحية المسجد فكان ابن عمر
يراهما واما بان ابن عمر لم يذكر سنة الظهر وهو كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء وهو الذي اشار اليه الحلواني
بما قدمناه اخذا من بعض الالفاظ وهو ما ذكره الامام احمد بن عبد الله بن السائب انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي اربعا بعد ان تزول
الشمس وقال انها ساعة تفتح فيها ابواب السماء فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح وعندنا هذا اللفظ لا ينفي كونها هي السنة وقد صرح بعض مشايخنا
بالاسناد لا لا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة او بكل من حديث عائشة وحديث علي وهو كان
صلى الله عليه وسلم يصلي قبل الظهر اربعا وبعدها ركعتين واصرح من الكل ما في صحيح مسلم عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته
قبل الظهر اربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين فانه يفيد المواظبة ثم الذي يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشا سنة لنقل
المواظبة عليها في ابي داود عن شريح بن هاني قال سألت عائشة رضي الله عنها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشا قط فدخل
بيتي الا صلى اربع ركعات او ست ركعات ولقد مطرنا مرة من الليل فطرحنا له نطعا فكاني انظر الى ثقب فيه ينبع الماء منه وما رأيته متقيا الارض بشيء من ثيابه
وهذا نص في مواظبته صلى الله عليه وسلم على الاربع دون الست للمتأمل **قوله** الا ان الاربع افضل يشير في ضمن كلامنا على الاربع بعد الظهر
فنقول صرح جماعة من المشايخ انه يستحب اربع بعد الظهر لحديث ابي داود والترمذي والنسائي ثم اختلف اهل العصر في انها تعتبر غير ركعتي الراتبة او بها
وعلى التقدير الثاني هل تؤدى معها بتسليمة واحدة او لا فقال جماعة لا لانه ان نوى عند التحريمة السنة لم يصدق في الشفع الثاني انه المستحب لم يصدق
في السنة ولذا قالوا اذا طلع الفجر وهو في التهجد تابت تلك الركعتان عن سنة الفجر لان نية الصلاة نية الاعم والاعم يصدق على الاخص [illegible]
بالنسبة الى مباينه ووقع عندي انه اذا صلى اربعا بعد الظهر بتسليمة او بتسليمتين وقع عن السنة والمندوب سواء احتسب هو الراتبة منها او لا لان
المعتاد بالحديث المذكور انه اذا وقع بعد الظهر اربعا مطلقا حصل الوعد المذكور وذلك صادق مع كون الراتبة منها وكونها بتسليمة او لا فيهما وكون
الركعتين ليستا بتسليمة على حدة لا يمنع من وقوعهما سنة وان كان عدم كونهما بتحريمة مستقلة يمنع منه على خلاف فيه كما عرف في سجود السهو من الهداية
فيمن قام عن القعدة الاخيرة بطلت القعدة الاولى ثم لو بعد ما سجد فانه يتمها ستا ولا تنوب الركعتان عن سنة الظهر على خلاف لان المواظبة عليهما
بتحريمة مبتداة لثبوت الفرق بين التحليل والتحريمة فان التحليل غير مقصود الا للخروج عن العبادة على وجه حسن وقد منع في الهداية في باب القران
ترجيح الشافعي الافراد بزيادة التحلل بانه خروج عن العبادة فهو غير مقصود فلا يقع به الترجيح واما النية فلا مانع من جهتها سواء نوى اربعا لله تعالى
فقط او نوى المندوب بالاربع او السنة اما الاولى فلما تقدم في شروط الصلاة من ان المختار عند المصنف والمحققين وقوع السنة بنية مطلق الصلاة
لما حققناه من ان معنى كونه سنة كونه فعلا للنبي صلى الله عليه وسلم على المواظبة في محل مخصوص وهذا الاسم اعني اسم السنة حادث منا اما هو
عليه الصلوة والسلام فانما كان ينوي الصلاة لله فقط لا السنة فلما واظب صلى الله عليه وسلم على الفعل كذلك سميناه سنة فمن فعل مثل ذلك الفعل
في وقته فقد فعل ما سمي بلفظ السنة وحينئذ يقع الاولتان سنة لوجودها وعلتها والاخريان نفلا مندوبا فهذا القسم من النية مما يحصل به كلا الامرين
والعجب منه كيف تركه من تقسيمه واذا اعترف بان نية الصلاة الاعم تتادى بها السنة كما صرح به في الشاهد الذي اورده من ركعتي الفجر بنية الصلاة
فما المانع من ان ينوي هنا ايضا الصلاة وبها يتادى السنة والمندوب واما الثاني والثالث فكذلك بناء على ان ذلك نية الصلاة وزيادة صفة
عدم مطابقة الوصف الواقع ملغو فيبقى نية مطلق الصلاة على نحو ما عرف من ان بطلان الوصف لا يبطل الاصل فبنية مطلق الصلاة يتادى كل من
السنة والمندوب اذا وقع في وقته فظهر ان صحة السنة بناء على دا المباين بنية مباينة بل بمطلق النية للغو ان ايد الملحق وما ذكره
ذلك القائل من حديث ركعتي الفجر بنية التهجد دليل على خلاف مقصوده لان التهجد مندوب كما يشهد كثير من السنة بذلك الا انه قد
تادى به سنة الفجر على الاطلاق الجواب اعم من كونه نوى مجرد الصلاة او المندوب واما لم يقل انها سنة لانها ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم
من غير افتراض والتهجد عند مشايخنا كان فرضا عليه فهو مواظبة على فرض ثم رأينا في لفظ الهداية ما يدل على ما قلنا وهو قوله ولهذا اختير
الا ان الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة فان معناه ان الاربع بعد العشا افضل من ركعتين بعدها خصوصا عند ابي حنيفة فانه يرى
ان الافضل في النوافل مطلقا اربع بتسليمة فاذا حصل المصلي ما بعد العشا اربعا اداها بتسليمة واحدة ثبتت الافضلية عنده من جهتين
من جهة زيادة عدد الركعات ومن جهة وقوع السلام على اس اربع لا ثنتين والا لم يكن لقوله خصوصا عند ابي حنيفة معنى لان الاربع افضل
من ركعتين بالاجماع بل كلام الكل في هذا المقام يفيد ما قلنا اذ لا شك في ان الراتبة بعد العشا ركعتان والاربع افضل والاتفاق على انها
تؤدى بتسليمة واحدة عنده من غير ان يضم اليها الراتبة فيصلي ستا فالنية في التحريمة اما ان تكون بنية السنة او المندوب او الاخر ما ذكر عندهم
وقد ايد ذلك واجزات عن السنة والله اعلم انه ندب الى ست بعد المغرب لما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى
بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا والحاصل انه كما في بعض الاربع فلو احتسب الراتبة منها
استنهض سببا للموعود **قوله** كذا ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اخرج ابو داود في سننه والترمذي في الشمائل عن ابي ايوب الانصاري
عنه صلى الله عليه وسلم قال اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء وضعف بعبيدة بن معتب الضبي وفي لفظ الترمذي في الشمائل قلت يا
رسول الله افيهن تسليم فاصل قال لا وله طريق آخر قال محمد بن الحسن في موطاه ثنا بكير بن عامر البجلي عن ابراهيم والشعبي عن ابي ايوب الانصاري

أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي أربعا إذا زالت الشمس فسأله أبو أيوب عن ذلك فقال إن أبواب السماء تفتح في هذه الساعة فأحب أن يصعد لي في تلك الساعة خير قلت أفي كلهن قراءة قال نعم قلت أيفصل بينهن بسلام قال لا **تتمة** هل يندب قبل المغرب ركعتان ذهب طائفة إليه وأنكره كثير من السلف وأصحابنا ومالك رضي الله عنهم تمسك الأولون بما في البخاري أنه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب ركعتين زاد فيه ابن حبان في صحيحه وأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى قبل المغرب ركعتين وبحديث أنس في الصحيحين كان المؤذن إذا أذن لصلاة المغرب قام ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يبتدرون السواري فيركعون ركعتين حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة قد صليت من كثرة من يصليهما الجواب المعارضة بما في أبي داود عن طاوس قال سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رأيت أحدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما ورخص في الركعتين اللتين بعد العصر سكت عنه أبو داود والمنذري بعده في مختصره وهذا يصحح وكون معارضه في البخاري لا يستلزم تقديمه بعد اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح من خارج وقول من قال أصح الأحاديث ما في الصحيحين ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما ثم ما اشتمل على شرط أحدهما تحكم لا يجوز التقليد فيه إذ الأصحية ليس إلا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها فإذا فرض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين أفلا يكون الحكم بأصحية ما في الكتابين عين التحكم ثم حكمهما أو أحدهما بأن الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة الواقع فيجوز كون الواقع خلافه وقد أخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم فدار الأمر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشروط حتى إن من اعتبر شرطا وألغاه آخر يكون ما رواه الآخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئا لمعارضة المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه الآخر نعم تسكن نفس غير المجتهد ومن لم يخبر أمر الراوي بنفسه إلى ما اجتمع عليه الأكثر أما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر الراوي فلا يرجع إلا إلى رأي نفسه وإذا صح حديث ابن عمر عندنا عارض ما صح في البخاري ثم يترجح هو بأن عمل أكابر الصحابة كان على وفقه كأبي بكر وعمر حتى نهى إبراهيم النخعي عنهما فيما رواه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عنه أنه نهى عنهما وقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يكونوا يصلونهما بل لو كان حسنا كما ادعاه بعضهم ترجح على ذلك الصحيح لما أنا وصف الحسن والصحيح والضعيف إنما هو باعتبار السند ظنا أما في الواقع فيجوز غلط الصحيح وصحة الضعيف وعن هذا جاز في الحسن أن يرتفع إلى الصحة إذا كثرت طرقه بصيرورته كذلك لأن تعدده قرينة على ثبوته في نفس الأمر فلم لا يجوز في الصحيح السند أن يضعف بالقرينة الدالة على ضعفه في نفس الأمر والحسن أن يرتفع إلى الصحة بقرينة أخرى كما قلناه من عمل أكابر الصحابة على وفق ما قلناه وتركهم لمقتضى ذلك الحديث وكذا إنكار السلف ومنهم مالك بحكم الحديث وما زاده ابن حبان على ما في الصحيحين من أن النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما لا يعارض ما أرسله النخعي من أنه صلى الله عليه وسلم لم يصلهما لجواز كون ما صلاه عن قضاء شيء فائت ومنه الثابت روى الطبراني في مسند الشاميين عن جابر قال سألنا نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيتن رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الركعتين قبل المغرب غير أم سلمة قالت صلاهما عندي مرة فسألته ما هذه الصلاة فقال نسيت الركعتين قبل العصر فصليتهما الآن فنفي سواهن أنه صلى الله عليه وسلم وسؤال الصحابة نساءه كما يفيده قول جابر سألنا إلا سألت ما يفيد أنهما غير معهود دينين من سنته وكذا سؤالهم لابن عمر فإنه لم يبتدئ التحديث به بل لما سئل والذي يظهر أن ميسر سؤالهم ظهور الرواية بهما مع عدم غير معهود وأجاب ابن عمر بنفيه عن الصحابة أيضا وما قيل المثبت مقدم عليهما في ذلك أصلا وما طلب نساؤه اللاتي يعلمن من علمه ما لا يعلمه غيرهن بالنفي عنه وما قيل الإثبات أولى من النفي فيترجح حديث أنس على حديث ابن عمر ليس بشيء فإن الحق عند المحققين أن النفي إذا كان من جنس ما يعرف بدليله كان كالإثبات فيعارضه ولا يقدم هو عليه وذلك لأن تقدم رواية الإثبات ليس إلا لأن مع راويه زيادة علم بخلاف النفي إذ قد يبني رواية الأمر على الظاهر الحاصل من العدم لما لم يعلم باطنه فإذا كان النفي من جنس ما يعرف تعارضا لأن كلا منهما على الدليل ولا تنفس كون مفهوم المروي منهما لا ينتفي لتقدم إذ قد يعلم ولو كان المطلوب في الشرع العدم كما قد يكون المطلوب في الشرع الإثبات وتمام تحقيقه في أصول أصحابنا وحيث لا شك أن هذا النفي كذلك فإنه لو كان الحال على ما في رواية أنس لم يخف على ابن عمر ولا على أحد ممن يواظب الفرائض خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا على من لم يواظب بل يحضرها خلفه أحيانا ثم الثابت بعد هذا هو نفي المندوبية أما ثبوت الكراهة فلا إلا أن يدل دليل آخر وما ذكر من استلزام تأخير المغرب فقد قدمنا من القنية استثناء القليل والركعتان لا تزيد على القليل إذا تجوز فيهما

قوله فأما ملة الليل لا خلاف بينهم في إباحة الثمان بتسليمة لئلا كراهة الزيادة على الثمان أيضا ومنهم من قيد بقوله أحدا ليسلم بل يصح للواقع من بعضهم عليها في هذه الرواية وقال السرخسي الأصح أنه لا تكره الزيادة على الثمان وقوله قال أبو حنيفة إن صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة جاز وتكره الزيادة وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين بتسليمة يعطي ظاهره أنه خلاف بينهم في كراهة الزيادة على ركعتين وليس كذلك بل المراد وقالا لا يزيد بالليل على ركعتين من حيث الأفضلية لكن العبارة تنبو عنه

قوله ودليل الكراهة أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد على ذلك إلخ يعني والأصل في ذلك التوقيف قيل في صحيح مسلم ما يخالفه وهو ما عن عائشة في حديث طويل قالت كنا نعد له سواكه وطهوره فيبعثه الله ما شاء أن يبعثه فيتسوك ويتوضأ ويصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن إلا في الثامنة فيذكر الله ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا فهذا يترجح ما صحح السرخسي لكنه يقتضي عدم القعود في الثامنة أصلا لا لأنه بعد التاسعة وكلهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من التنفل مطلقا حتى لو قام إلى الثالثة ساهيا عن القعدة يعود ولو بعد تمام القيام ما لم يسجد لدليل آخر سمر عليه إن شاء الله تعالى ثم ظاهر كلامه في المبسوط أن منتهى تهجده صلى الله عليه وسلم ثمان ركعات وأدناه ركعتان فإنه قال روي أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي من الليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات إحدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة فالذي قال خمس ركعات ركعتان صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال سبع ركعات أربع صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال تسع ست وثلاث والذي قال إحدى عشرة ثمان وثلاث والذي قال ثلاث عشرة ثمان صلاة الليل

وثلاث

وثلاث وتر وركعتا سنة الفجر وكان يفعل ذلك كله بتسليمة واحدة ثم فصله هكذا انتهى لحماد بن سلمة انتهى اما ما عينه من منهاله
فموافق لحديث عائشة رضي الله عنها في الكتب الستة قالت كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات ويوتر بسجدة ويركع ركعتي الفجر
فتلك ثلاث عشرة واما ما في الستة ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما انه بات عند خالته ميمونة قال وقلت لانظرن الى صلاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم فطرحت لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسادة فاضطجعت في عرض الوسادة واضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في طولها فنام
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انتصف الليل او قبله بقليل او بعده بقليل ثم استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيديه ثم قرأ العشر
الآيات الخواتيم من سورة آل عمران ثم قام الى شن معلقة فتوضأ منها واحسن وضوءه ثم قام يصلي قال ابن عباس فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهبت
فقمت الى جنبه فوضع صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على راسي واخذ باذني اليمنى ففتلها فصلى ركعتين ثم صلى ركعتين ثم صلى ركعتين
ثم ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم اوتر ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين ثم خرج فصلى الصبح وفي رواية فتاملت صلاته ثلاث عشرة
ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ وكان صلى الله عليه وسلم اذا نام نفخ فاتاه بلال فآذنه بالصلاة فقام فصلى ولم يتوضأ وكان يقول في دعائه
اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا وفي سمعي نورا وعن يميني نورا وعن يساري نورا وفوقي نورا وتحتي نورا وامامي نورا وخلفي نورا واجعل
لي نورا وفي رواية واعظم لي نورا بدل واجعل لي وموضع من كون الثلاث عشرة غير ركعتي الفجر خلاف ما قبله لاحتمال كون الايتار بواحدة
مضمومة الى الركعتين الاخيرتين وما في ابي داود عن عبد الله بن قيس سألت عائشة بكم كان يوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت كان
يوتر باربع وثلاث وست وثلاث وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم يكن يوتر بانقص من سبع ولا باكثر من ثلاث عشرة فرواية عائشة الاولى
ترجح عليها ترجيحا للرواية الثابتة عنها في الكتب الستة على الثابتة عنها في ابي داود بمفرده وعلى حديث ابن عباس لانها اعلم بتهجده صلى الله
عليه وسلم منه ومن جميع الناس وغاية ما حكاه هو ما شاهده في ليلة فلعله زاده ونحن اعلم بما كان عليه في عموم لياليه الى ان توفاه الله عز وجل
مع انه قد اختلف على ابن عباس سألت عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا ثلاث عشرة ركعة منها
ثمان ويوتر بثلاث وركعتين بعد الفجر وهذا موافق لحديث عائشة وكانه حكى في تلك الرواية ما شاهده ثم علم بواسطة ازواجه رضي الله عنهن
ما استقر حاله عليه فلما سأله الشعبي عن صلاته صلى الله عليه وسلم اجاب بما علمه مستقرا وما في البخاري عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم
يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي اذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين قال عبد الحق فالجمع بين الصحيحين هكذا اي بين الروايات
وبقية الروايات عند البخاري ومسلم ان الجملة ثلاث عشرة ركعة بركعتي الفجر انتهى فالظاهر ان بعض غلط واما ما عينه في اوله لحديث ابي داود
المذكور انفا يعارضه حيث قالت ولم يكن يوتر باقل من سبع وما ذكره نقله عن ابن سلمة فان ما عند ابي داود ارجح والا فالله اعلم به ثم ظاهر ما في
ابي داود ان كلا من السبع وما بعده اذا اتى به يقع موافقا للسنة او المندوب الموافق لطريقته صلى الله عليه وسلم لكن يتبين في حديث آخر توقف
السنة على ثماني ركعات وهو ما رواه الترمذي والنسائي من حديث ام سلمة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث
عشرة ركعة فلما كبر وضعف اوتر بسبع فهذا يقتضي توقفها على عشر وحديث عائشة الراجح يقتضي توقفها على ثمان فهو المعتبر الا ان اقتضاءه توقف
فعل السنة على الثمان انما هو لمن لم يبتل اما من كبر واسن فمقتضى الاخر حصول سنة القيام له باربع بقي ان صفة صلاة الليل في حقنا السنية
والاستحباب يتوقف على صفتها في حقه صلى الله عليه وسلم فان كانت فرضا في حقه فهي مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد
الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كانت تطوعا فسنة لنا وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب طائفة الى
انه فرض عليه وعليه كلام الاصوليين من مشايخنا تمسكوا بقوله قم الليل الا قليلا الآية وقالت طائفة تطوع لقوله تعالى ومن الليل فتهجد به
نافلة لك والاولون قالوا لا منافاة لان المراد بالنافلة الزائد اي زائدة على ما فرض على غيرك اي تهجد فرضا زائدا لك على ما فرض على
غيرك وربما يعطى التعليل المجرد ذلك فانه اذا كان النفل الفاعل يكون لذلك له ولغيره واسند عن مجاهد والحسن وابي امامة ان تسميتها
نافلة باعتبار كونها في حقه صلى الله عليه وسلم عاملة في رفع الدرجات خلاف غيره فانها عاملة في تكفير السيئات لكن في مسلم وابي داود والنسائي
عن سعد بن هشام قال قلت لعائشة يا ام المؤمنين اخبريني عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت الست تقرأ القرآن قلت بلى قالت فان خلق
رسول الله كان القرآن قال فهممت ان اقوم ولا اسأل احدا عن شيء حتى اموت ثم بدا لي فقلت انبئيني عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت
الست تقرأ يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا قلت بلى قالت فان الله افترض قيام الليل في اول هذه السورة فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم حولا وامسك
الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى انزل الله في آخر هذه السورة التخفيف فصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة الحديث وبانه ما مر منا في
الكلام على قوله والدليل الكراهة انه صلى الله عليه وسلم لم يرد من الحديث الذي فيه انه حديث طويل سيأتي يقتضي انه نسخ وجوبه عنه **قوله** للشارح
وقوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل والنهار مثنى مثنى اخرجه اصحاب السنن الاربعة من حديث ابن عمر وفيه شعبة قال الترمذي اختلف اصحاب شعبة فيه
فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر عنه صلى الله عليه وسلم ولم يذكر فيه صلاة النهار وكذا هو في الصحيحين وقال
النسائي هذا الحديث عندي خطأ وقال في سننه الكبرى اسناده جيد لا نعارض كلامه هذا الا ان جودة السند لا تمنع من الخطأ من جهة اخرى
دخل على الثقة ولهذا رواه الحاكم في كتاب علوم الحديث بسنده ثم قال رجاله ثقات الا ان فيه علة يطول بذكرها الكلام انتهى ولو سلم صنعه
الجواب **قوله** ولها الاعتبار الرابع فان الاجماع على الفصل فيها واقتصار المصنف عليه لها كما فعل غيره من الاستدلال لها بالحديث الصحيح
صلاة الليل مثنى مثنى لانها يحتاجان الى الجواب عن مروي الشافعي صلاة النهار مثنى وهو بعينه جواب عن صلاة الليل مثنى وهو قوله ومعنى ما
مثنى م

ومعنى ما رواه شفعا الا ان اطلقوا الملاقي اسم المكل ودعلى الاول يرد على ان حمله عليه معارضة ما قدمناه في اثبات كون الاربع سنة راتبة من
قول عائشة ما صلى النبي صلى الله عليه وسلم العشاء قط فدخل علي الا صلى اربعا او ستا وروى ابو داود من حديث زرارة بن اوفى عن سعد بن هشام
عن عائشة قالت كان صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة العشاء في جماعة ثم يرجع الى اهله فيركع اربع ركعات ثم يأوي الى فراشه الحديث بطوله وما في مسلم
من حديث معاذة انها سألت عائشة رضي الله عنها كم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما شاء ورواه ابو يعلى الموصلي
في مسنده ثنا شيبان بن فروخ ثنا طيب بن سليمان قال قالت عمرة سمعت ام المؤمنين عائشة تقول كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى اربع
ركعات لا يفصل بينهن بسلام لكن قد يقال ان الاول لا يدل على ان الاربع بتسليمة اذ لو قصدت افادة كميته فقط كان صحيحا مع الفصل وفي
التالي كان ابو يوسف يصلي كل يوم مائتي ركعة ولا يفهم احد انه بسلام واحد فالاولى ما في الصحيحين عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه سأل عائشة كيف
كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان قالت ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن
وطولهن الحديث فهذا الفصل يفيد المراد والا لقالت ثمانيا فلا تسأل عن حسنهن وقدمناه في الصحيح سنة الظهر قوله صلى الله عليه وسلم الخ
بتسليمة واحدة لكن لا يخفى انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي اربعا كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعله اعني فعل الاربع لا يوجب المعارضة والاولى
في التقرير ان شاء الله تعالى وحاصله ان احدهما يقتضي لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر لانه حكم على العام اعني صلاة الليل والنهار وليس مرادا والا لكانت
كل صلاة تطوعا لا يكون الا ركعتين شرعا والاتفاق على جواز الاربع ايضا وعلى كراهية الواحدة والثلاث في غير الوتر وانتفى كون المراد ان الصلاة لا
تباح الا مثنى ولا تصح الا مثنى لزم كون الحكم بالخبر المذكور اعني مثنى اما في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع او في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد
وترجيح احدهما بمرجح وفعله صلى الله عليه وسلم وورد على كلا النحوين لكن عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها اكثر مشقة على النفس بسبب طول تقييدها
في مقام الخدمة ورأيناه صلى الله عليه وسلم لما اخر الاربع على ذلك نصيبك فحكمنا بان المراد الثاني اي مثنى لا واحدة او قلنا انهما ان المراد بان كل
مثنى من التطوع صلاة على حدتها ومثنى عن العدد المكرر ومعناه اثنان اثنان فمؤداه ح اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم
جرا وهذا معنى اربع صلاة على حدة اربع صلاة اخرى على حدة وهلم جرا خلاف ما لو نكر لفظ مثنى وقال الصلاة مثنى مقتصرا عليه فان المعنى ح الصلاة
اثنين اثنين وهلم جرا فيفيد ان كل اثنين صلاة على حدة وسبب العدول عن اربع اربع اكثر استعمالا واشهر معنى لما افادته بذلك قصدا افادة كون
الاربع مفصولة بغير السلام وذلك ليس الا التشهد لا مخلوطا وذلك لانه لو جعل كل اربع صلاة على حدتها ثم قال ان تلك الاربع مثنى مثنى لا بد
ان يكون الفصل بغير السلام والا لكان كل صلاة ركعتين ركعتين وقد كان كل صلاة اربعا وقد وقع في بعض الالفاظ موصولا بحسن في الاستعمال موقعه
تفسيرا على ما قلناه ونحو ما اخرجه الترمذي والنسائي عن ابن المبارك عن الليث بن سعد ثنا عبد الله بن سعيد عن عمران بن ابي انس عن عبد الله بن نافع
عن ربيعة بن الحرث عن الفضل بن العباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة مثنى مثنى تشهد في كل ركعتين واما الكلام معهم فظاهر من الكتاب

فصل القراءة فرض في الفرض في ركعتين وجعلها في الاوليين واجب هو الصحيح من المذهب لانه اشار في الاصل وقال بعضهم
ركعتان غير عين واليه ذهب القدوري كذا في البدائع فلو تركها او قرأ في ركعة فسدت ولو قرأ في الاخريين صحت ويسجد للسهو وعند الشافعي في الكل
وعن مالك في ثلاث وقال زفر والحسن البصري في واحدة لان الامر لا يقتضي التكرار وعن ابي بكر الاصم وسفيان بن عيينة ليست الا سنة لان مسمى الصلاة
على الافعال لا الاقوال ولذا اسقطت بعدم القدرة على الافعال مع القدرة على القراءة وعلى القلب لا تسقط وللشافعي ومالك قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلاة الا بقراءة رواه مسلم وقال ابو هريرة فما اعلن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلناه وما اخفاه اخفيناه لكم الا انا لكل نقول للاكثر حكم
الكل ولنا قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مراده افتراضها في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فايجاب القراءة
فيها ايجاب فيهما فان قيل هذا ابتناء على ان الدلالة لا تشترط فيها اولوية المسكوت بالحكم كما في لا تقل لهما اف وقد نظر وايضا الثابت بالدلالة ما
يفهمه كل من يفهم اللغة وليس هنا ذلك قلنا لا نسلم ان المعتبر في كونه دلالة لا قياسا كونه يفهمه عند فهم موضوع اللفظ سواء كان اولى او لا
فلا عبرة بذلك النظر لمن خالف ثم نقول من فهم اللغة ثم علم تسوية الشارع بين الركعة الاولى والثانية وتبين كل الثانية والرابعة منها من كل الوجوه
ثم سمعه يقول اقرأ في الصلاة بادر اليه طلب القراءة في الشفع الاول لا الثاني لملاحظة تلك المقدمة المعروفة في نفسه فاما الحديث المذكور وما روي في حديث
المسيء صلاته من قوله صلى الله عليه وسلم وكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في اخره ثم افعل ذلك في صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لان المطلق
ليس بظني لا يثبت بظني وقولهم نصها ابعاض الاركان شرعا بيانا اذا كان دليله مما لا يحتاج الى البيان معنى ان يقال فلم لا يثبت الوجوب في الاخريين
كما هو محتمل رواية الحسن عن ابي حنيفة انه اذا لم يقرأ يكره ويسجد للسهو والحديث الاول اجيب عنه بان الصلاة المصرح بها اذا اطلقت تنصرف الى
الركعتين لعدم شرعية الواحدة وقلة شرعية الثلاث وثني المذكور في الحديث يعني الاخر فانه امره ان يفعل ما ذكر له منه ومنه القراءة
خلافه ما يفهم من المواظبة في الاخريين من بعض الفاظ حديث ابي قتادة في الصحيحين كان صلى الله عليه وسلم يقرأ في الظهر في الركعتين
الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب الحديث فانه انما يفهم المواظبة في الجملة وتمامه من المعروف انه ترك
احيانا وغيره ولا دلالة للام على خصوصية بعض الافراد ولهذا استدل المص بهذه المواظبة على استحباب القراءة فيهما والجواب ان قول الصحابة
على خلاف ما رفعناه عن الوجوب وذلك ما روى ابن ابي شيبة عن شريك عن ابي اسحق السبيعي عن علي وابن مسعود قالا اقرأ في الاوليين وسبح في الاخريين
ونحوه عن عائشة غريب خلافا عن غيرها في موطأ محمد بن الحسن ثنا ابن ابان ابو العباس ثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة بن قيس ان عبد الله بن مسعود كان
لا يقرأ خلف الامام فيما يجهر فيه وفيما يخافت فيه في الاوليين ولا في الاخريين واذا صلى وحده قرأ في الاوليين بفاتحة وسورة ولم يقرأ في الاخريين شيئا
وهذا التعدد ما في الاول من الانقطاع اذا كان عن غيرهما بين الصحابة خلافه والا كان خلافهم حينئذ في الوجوب لا يعرف دليله عنه فالحوط

روايه

رواية الحسن وأما ما قيل ان لا صلاة الا بقراءة تفيد نفي الكمال فليس بشيء وقد بينا ضعفه اول الكتاب في الكلام على التسمية في الوضوء
فارجع اليه والحق أن يقولوا يقولون ذلك هنا ويقولون في مسألة ما اذا استخلف القارئ اميا في الاخريين بعد ما قرأ في الاوليين مع ان في حيث قال
بجوازه خلافا للثلاثة واستدل بأن فرض القراءة صار مؤدى فيجوز دفعه قولا بعضهم بأن القراءة فرض في كل الركعات وان كانت تؤدى في موضع خاص
لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بقراءة حتى زاد في الكافي ان هذا كقوله لا صلاة الا بطهارة الى آخر ما ذكروا فالصواب في التقرير ما اعلمتك **قوله**
وأما الاخريان فحق لان الفاتحة والمعة ... من غير نظر اليها اصلها وفي بعض النسخ أي بان على الصواب **قوله** ان شاء سكت اي بقدر تسبيحة
وان شاء سبح ثلاث تسبيحات ... وفي شرح الكنز ان شاء سبح ثلاث تسبيحات وان شاء سكت بقدرها والاولى التسبيح لا السكوت والتصريح في
قول المص وسواء انه ... للتسبيح **قوله** لان كل شفع منه صلاة على حدة يرد عليه انه لو كان كذلك لما صحت مع ترك القعدة ساهيا لكنه
يصح ويسجد للسهو ويجب العود اليها اذا تذكر بعد القيام ما لم يسجد والجواب ان القياس فساده وبه قال زفر ورواية عن محمد في الاستحسان لا
لان التطوع يشرع اربعا ايضا كما يشرع ركعتين فاذا تركها امكننا تصحيحها بجعلها صلاة واحدة فلا يعتبر خروج القعدة الاولى لان افتراض القعدة انما هو
كان للخروج الا بعد الرابعة صارت هي فرضا دون الاولى والعرض ان ذلك جائز لم يعترض في الاولى بل كانت واجبة بالحدث الثابتي وتوفي كل ركعتين تشهد
فتجبر بالسجود وانما يجب العود بعد تمام القيام ... القراءة في الشفع ... من وجه ومفارقتها له من وجه فللشبه لا يوتر ... العود
اذا قيدها بسجدة وللمفارقة يعود قبل السجدة كما اذا قام الى الخامسة في الفرض وفي صلاة اخرى حكما فيتراءى لكل كما في صلاتين احتياطا وكذا لل
في الوتر لان فيه روايتي النفلية فلو الاحتياط في القراءة لانها ركن مقصود لنفسه لا كالقعدة **قوله** في المشهور من الرواية هذا اذا نوى
حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور اما اذا شرع بطلوعية النفل فلا يلزمه اكثر من ركعتين باتفاق الروايات **قوله** قالوا يستفتح في الثانية ويصلي على
النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع هذا لما تقدم كله انه يكون كل شفع معتبر شرعا صلاة على حدة وقولنا يحتاج
الى دليل ويمكن كونه بكونه شرعا من الخروج على رأس الركعتين واذا قام الى شفع آخر كان بانيا صلاة على تحريمة صلاة اذ تلك التحريمة ... ركعات
قوله ضرورة صيانة المؤدى يفيد ان للاحاطة ... صيانة المؤدى لو اوقع قربة عن ابطال لانه مورد النص قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
... من ابطالها ما قبل اتمامها لافسادا ... بفعل ماحط ونحو ذلك لزم الاتمام بقي ان يقال ان لزم الاتمام هل يستلزم شرعا القضاء
بتقدير عدمه لو قال قائل المتحقق انما هو استلزامه الاثم بتكلف بتفويت مقتضى النهي اما انه يجب القضاء فيحتاج الى خصوص دليل نحو انه يفيد القياس
على الحج النفل والعمرة لما ان ما ... شرعا ... بتفويته تمام ... الدليل ... ذكره الله تعالى في الصوم **قوله** وقعد
قيد به لانه لو لم يقعد وافسد الاخريين وجب عليه قضاء اربع بالاجماع **قوله** لا يقضي الاخريين يعني مع الاوليين بل الاوليين فقط وعن ابي يوسف
انه يقضي الاخريين ايضا فيقضي اربعا وقد رجع ابو يوسف عن هذا القول **قوله** اعتبارا بالشروع بالنذر بجامع ان كلا منهما سبب اللزوم فكما ان
الكمية اذا اقترنت بنذر الصلاة مطلقا وجبت الصلاة بتلك الكمية كذلك اذا اقترنت بالشروع لزم ما شرع فيه بالكمية المنوية **قوله** ان
الشروع ... لصحة اعتبار الشروع بالنذر في الالزام لكنه لا يفيد المطلوب ان الشروع انما يلزم ما شرع فيه وما لا صحة لما شرع فيه الا به كالركعة
الثانية من الشفع الاول والشروع في الشفع الاخير لم يتحقق لان صحة الاول لا تتوقف عليه هذا معنى قوله لا تعلق لثاني بالاول فلا يفيد الشروع لزومه
وانت علمت ان حقيقة وجه قولنا الحاق الشروع بالنذر ... في لزوم الاربع بعد ان كلا منهما لو تجرد عنها لم يوجب الا ركعتين فقط وجوابه ان
قوله الشروع يوجب ما شرع فيه يتضمن منع انه يوجب غير اصل صلاة صحيحة بل ذلك فقط لما سنذكر في المسألة الآتية **قوله** وعلى هذا سنة الظهر
اذا افسدها بعد ما قعد او قبله قضى ركعتين لانها نفل ... بالمواظبة وقيل يقضي اربعا لانها صلاة واحدة كالظهر لهذا لا ينهض في القعدة الاولى
عند عبده ورسوله فلا يستفتح في الثانية ولا تبطل شفعة الشفيع اذا علم في الشفع الاول منها لانتقاله الى الشفع الثاني ولا خيار المخيرة ولو دخلت
عليه زوجته في الاول فانتقل الى الثاني فخرجت لا يلزمه كمال المهر لعدم صحة الخلوة كما اذا كان ذلك في الظهر **قوله** والاصل عند محمد ان ترك
القراءة في ركعة يبطل التحريمة اذا قيد الركعة بسجدة لانها تعقد للافعال والافعال فسدت بترك القراءة فيفسد ما عقد له **قوله** ان للصلاة وجودا
بدونها حقيقة في الاخرس والامي وحكما في المقتدي لكن لا صحة للاداء الا بالقراءة وفساد الاداء لا يزيد على تركه اي لا يكون اقوى من ترك الاداء
بان عرفوا فيما تركه اذا كل الافعال بان وقف ساكتا طويلا لا يبطل التحريمة وهذا لانه لو يستلزم تعقد لا لهذا الشفع فان بنى الشفع الثاني
على هذه التحريمة جاز فعلم انها له ولغيره فبفساده لا تنتفي بذاته بالكلية لتفسد ويرد ان هذا انما هو في الترك فان اريد بالترك بالكلية اياه
منعنا كونه مثل الفساد فلا يلزم من عدم بطلان التحريمة بذلك الترك عدم بطلانها بالفساد لانه اقوى من ذلك الترك والاولى ان يستدل
هكذا التحريمة يراد لكل من الشفعين فانما تبطل بفسادهما معا لا بفساد الاول فقط ... عدم حصول المقصود منها بالكلية فلا يوجب فسادها
فان قيل انما عقدت للثاني بواسطة اداء الاول قبله فاذا فسد لم يتحقق الثاني فالجواب ان قلت اذا افسد الاول امتنع اداء الثاني لان اداءه
بناء على صحة اداء الاول منعنا كون اداءه بناء على صحته فان قلت بناء على صحة التحريمة وقد تسددت كان مصادرة على المطلوب لان اول المسألة لا
يخفى ان قولهم ان القراءة منتفية في حق المقتدي حكما باطل بل منتفية حقيقة ثابتة حكما وعند ابي حنيفة ترك القراءة في الاوليين يبطل التحريمة
لما قلنا لمحمد بخلاف تركها في ركعة لان فساده مجتهد فيه لان عند الحسن البصري لا تفسد حكما بالفساد في حق وجوب القضاء الا للدليل
الدال على فرضية القراءة في ركعة احتياطا في البابين ولا يخفى ان هذا النقض لم يحصل الجواب عما قررناه لابي يوسف بل جوابه منع ان افساده
لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد ولو سلم اخرنا السؤال الاول من ترجيح المعتمد ومنع كون اداء الثاني مبنيا
على صحة الاول مندفع بانه لا يتصور وجوده قبله ووجود الاول بصحته فكيف لا يتوقف اداءه عليه **قوله** فعليه قضاء الاخريين وهذا

كان قعد في الاخرى اربعا قوله ومحمد لم يرجع من روايته عنه واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الاصل الفرع يسقط
الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن ابي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن الابناء على رواية بل تفريع
صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل قوله قال اي محمد تفسيره قوله صلى الله عليه وسلم الخ لما ذكر ان التنفل اربعا او ركعتين افضل مطلقا ليلا
او نهارا ورد عليه ظاهر هذا الحديث وهو ما رواه ابن ابي شيبة ثنا جرير عن مغيرة عن ابراهيم النخعي قال قال عمر رضي الله عنه لا يصلى بعد صلاة مثلها
وقال ثنا عبد الله بن ادريس عن حصين عن ابراهيم والشعبي قالا قال عبد الله لا يصلى على اثر صلاة مثلها ففسره بان المراد ركعتين بقراءة وركعتين
بلا قراءة او هو متروك الظاهر اتفاقا لانه يصلي ركعتي الظهر عقيب الظهر المقصورة وكذا العشاء والفجر عقيب ركعتيه او هو محمول على تكرار الجماعة في
المسجد على هيئته الاولى او على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل المؤدي فانه مكروه لما في ابي داود والنسائي عن سليمان بن يسار قال اتيت
ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت الا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى
مالك في الموطأ ثنا نافع ان رجلا سأل عبد الله بن عمر فقال اني اصلي في بيتي ثم ادرك الصلاة مع الامام افاصلي معه فقال ابن عمر نعم قال ايتهما اجعل سالم
صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل ايتهما شاء وقال هذا ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما
اراد كلتاهما على وجه الفرض اذا صلى في جماعة فلا يعيد انتهى وهو نفي لقول الشافعية كما هو ظاهر قول محمد والله اعلم به ومحمد رحمه الله اعلم
بذلك منا قوله لقوله صلى الله عليه وسلم صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم اخرج الجماعة الا مسلما عن عمران بن حصين قال سألت
النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاة الرجل قاعدا فقال من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم ومن صلى نائما فله نصف اجر
القاعد قال النووي قال العلماء هذا في النافلة فاما في الفريضة فلا يجوز القعود فان عجز لم ينقص من اجره انتهى واستدلوا له بحديث البخاري
في الجهاد اذا مرض العبد او سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيما صحيحا ثم هو صلى الله عليه وسلم مخصوص من ذلك لما في حديث مسلم عن ابن عمر حدثت انه
صلى الله عليه وسلم قال صلاة الرجل قاعدا على النصف من الصلاة القائم وانت تصلي قاعدا قال اجل ولكني لست كاحد منكم هذا وفي الحديث صلاة سقط
القائم على النصف من صلاة القاعد ولا نعلم الا الصلاة فانما تسوغ الا في الفرض حالة العجز وهذا يعكر على حملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا عن القعود
من اجر القائم شيء والحديث الذي استدلوا به على ذلك انما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيما صحيحا واما غاية عن ان يعمل المريض شيئا صحيحا المريض عن
ان يعمل شيئا اصلا وذلك لا يستلزم استحباب ما صلى قاعدا بالصلاة فانما الجواز احتسابا به نفعا ما يكمله كل عمله من ذلك وغيره فضلا لا الامعان
قائمة لا يجوز الا ينجوز النافلة قائما ولا اعلمه في فقهنا قوله وان افتتحها قائما الخ هنا صورتان افتتحها قاعدا ثم قام والاخرى عكسه ففي الاولى يجوز
اتفاقا لما عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى اذا بقي عشر آيات ونحوها قام وكذا يفعل في الركعة
الثانية ومحمد وان قال ان التحريمة المنعقدة للقعود لا تكون منعقدة للقيام حتى ان المريض اذا قدر على القيام في اثناء الصلاة فسدت عنده فلا يتمها قائما
لم يخالف في الجواز هنا لان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه اصل هو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم تنعقد
على القيام ثم انعقدت الا للقعود وحديث عائشة المذكور يدل على هذا الاعتبار بالمعنى انتهى فاما ثم قعد يجوز عنده خلافا لهما ولا فرق بين
ان يقعد في الركعة الاولى او الثانية كما يقتضيه هذا الاطلاق ووجه قولهما وهو القياس ان الشروع معتبر بالنذر ومن نذر ان يصلي
ركعتين قائما لم يجز ان يقعد فيهما من غير عذر فكذا اذا شرع قائما وله انه لم يباشر القيام فيما بقي اي فيما قعد فيه ولما باشر من الصلاة بعضه
القيام صحت بدون القيام او لما باشره من الصلاة النافلة مطلقا صحيحة بدون القيام فلا يتوقف صحة المباشر بصفة القيام على القيام فيما بقي
وبعض المقدمات مسلم ولا يفيد المقصود فانه لم يتعرض في شيء منها لنكتة الخلاف وهو ان الشروع بصفة القيام يلزم القيام في
الكل او لا مع ان ما بصفة القيام فالجواب ان تجعل قوله ولما باشر من الصلاة مطلقا ما قام فيه وما لم يقم فيه صحة بدون القيام فيهما
مع كون الشروع بالقيام موجبا للقيام في الكل بناء على منع كون الشروع موجبا غير اصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر
مطلقا بل في ايجاب اصل الفعل وهذا لان ايجاب اصل الشروع الاتمام ليس لنفسه بل لوجوب صيانة المؤدي عن البطلان وهذا القدر
يحصل بوجوب اصل ما شرع فيه دون خصوصية صفة ان لم تكن هي بنفسها من واجبات اصل ما شرع فيه بخلاف النذر لانه بنفسه عامل
ولذا اتفقوا على انه لو نذر ان يحج ماشيا لزمه بصفة المشي ولو شرع فيه ماشيا لم يلزم كذلك وعلى هذا التقرير ينبغي انه لو نذر الصلاة
يجب بصفة القيام لانها عبارة عن القيام والقراءة الى اخرها فهو الركن الاصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق
الا اليه وهذا احد الاقوال وقيل هو بالخيار وقيل كما في الكتاب والحق ان القول الثاني هو ما في الكتاب بعينه فليس فيها ثلاثة اقوال كما هو
ظاهر شرح الكنز الا لو كان ايجاب القعود ولا رواية في المسألة وتقدم الجواب عما تقدم من مسألة نية الاربع مع الشروع قوله لحديث ابن عمر
اخرجه مسلم وابو داود والنسائي وليس فيه يومئ ايما وقد غلط الدارقطني والنسائي عمرو بن يحيى في قوله على حمار وانما هو على راحلته
واخرج الدارقطني في غرائب مالك عن انس انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو متوجه الى خيبر على حمار يصلي يومئ ايماء وسكت عليه في الامام
عزى لفظ الايماء الى الصحيحين والزيلعي بعده الله لو هو فيهما وقال عبد الحق لم يخرج البخاري بذكر الايماء انتهى وقد
رويناه في باب التوجه في السفر من صحيح البخاري من حديث ابن عمر واخرج ابن حبان في النوع الاول من القسم الرابع من صحيحه عن جابر رأيت النبي صلى
الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين قوله لان النوافل غير مختصة بوقت
فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة ان لم ينزل او لم يستقبل او ينقطع هو عن القافلة ان نزل واستقبل اما

الفرايض

آخر ابعض مختصة بوقت فلا يشق الزام النزول فيه بخلاف الاوقات ولأن الرفقاء منتظرون معه على ذلك فلا ينقطع حتى لو لم ينتظروه وخاف من
النزول اللص او السبع جاز له ان يصليها راكبا وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه وكذا الطين
والمطر لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا والواجبات من الوتر والمنذور وما شرع فيه فافسده وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض
كالفرض واما السنن الرواتب فيجوز على الدابة وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من غيرها وروي عنه انها واجبة وعلى هذا اختلف
في ادائها قاعدا **قوله** والجواز عطف على اشتراط والاول رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف والثاني عن ابي يوسف واختلف في مقدار الخروج
قيل قدر فرسخين لا ما دونه وقيل ميل والاول ظاهر لفظ الاصل قيل والاصح في موضع يجوز القصر فيه **قوله** وعن ابي يوسف انه يجوز في
المصر راكبا بلا كراهة وعن محمد يجوز معها قيل لما قال ابو حنيفة ذلك قال ابو يوسف حدثني فلان وسماه عن سالم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم
ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة رضي الله عنه وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع ابو حنيفة رأسه قيل ذلك رجوع منه وقيل بل لأنه
شاذ فيما تعم به البلوى والشاذ في مثله ليس حجة عنده ومحمد تمسك به ايضا وكرهه مخافة الغلط لما في المصر من كثرة اللغط هذا والنجاسة
على الدابة لا تمنع في قول اكثرهم وقيل ان كانت كالسرج والركابين تمنع وقيل ان كانت في موضع جلوسه فقط وجه الظاهر ان فيها ضرورة
والجواز عليها رخصة لتكثير الخيرات سقط لها ما هو اعظم من ذلك الشرط وهل تجوز الصلاة على العجلة ان كان طرفها على الدابة وهي تسير او لا
تسير فهي صلاة على الدابة وقد مر حكمها وان لم تكن فهي كالسرير وكذا الرجل يحمل خشبة حتى يبقى قرارها على الارض لا الدابة فتكون بمنزلة
الأرض **قوله** فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل هذا ظاهر الرواية عنهم وعن محمد قلبه لان الراكب اذا
نزل واستقبل كان مؤديا جميع الصلاة بركوع وسجود وهو اولى من اداء بعضها بالايماء والنازل اذا ركب واستقبل كان مؤديا جميعا بالايماء ولو بنى
ادى بعضها به وبعضها بهما وهو اولى وعلى قول زفر يبني في الوجهين لانه يجوز بناء صلاة بركوع وسجود على صلاة افتتحت بالايماء وعن ابي يوسف
فيهما انه اذا ركب فللوجه المذكور في ظاهر الرواية واما في نزوله فالحاقا بالمريض المومي اذا قدر في خلالها وهذا كله اذا لم يحصل الركوب
والنزول بعمل كثير بان رفع فوضع على الدابة وثنى رجله فانحدر من الجانب ووجه الفرق على ظاهر الرواية ان الصلاة على الدابة وانعقدت مع اختلاف
الاماكن وعدم الامكان الاصلية وبعض الشروط جوزت شرعا على خلاف القياس للحاجة الى قطع المسافة ودليل الحاجة الركوب فاذا افتتح
على الارض انتفى دليلها المجوز وثبت دليل الاستغناء فلا يجوز معه الا بما بخلاف الافتتاح راكبا فانه مع دليله وما يتخايل فيه من بناء
القوي على الضعيف وهو لا يجوز كالمومي اذا قدر على الاركان في الاثناء لا يبني مدفوع بان عدم بناء المريض في الفرض ولا رواية عنهم فيه في النفل
جاز ان يقول يبني فيه فلا يحتاج الى الفرق وان يقول لا يبني ويفرق بان المريض عاجز شرعا بكل من الركوع والسجود وهو المانع فيه لاستلزامه
الجمع بين البدل والاصل لا لذاته اذ لا يتعقل وجه امتناع كون بعض الصلاة قويا وبعضها اضعف منه بعد كون كل منهما باذن الشرع
ومعنى البدل هو الذي لا يجوز الصلاة به الا عند العجز عن الاصل وهو منتف في الراكب اذ يمكنه الانتصاب فالراكب بين الركوع والسجود على
ما امامه فكان اداؤه معتبرا اصلا في هذه الحالة فكان قويا كالركوع والسجود ولا بدل فصح البناء عليه وقيل لما جاز للراكب ان يفتتح
بالايماء مع القدرة عليهما جاز له ان يبني بعد الافتتاح به بخلاف المريض ليس له ان يفتتح به مع القدرة عليهما وليس له ان يبني بها بعد الافتتاح
به وهذا يفيد ان لا يبني في المكتوبة اذا افتتحها راكبا اذ ليس له ان يفتتحها راكبا مع القدرة عليها لكن لا يرد لانه قيد المسئلة في الكتاب
به في قوله فان افتتح التطوع واما الذي اختاره المص في الفرق بين المفتتح راكبا اذا نزل وعكسه فمختار فخر الاسلام وعليه ان يقال اذا اردت
ان احرام الراكب انعقد مجوزا لها بلا نزول فكل المسئلة وعين النزاع وان اردت وهو راكب فذ يسجد على الاكاف منعنا كون الاجزاء
بهما بل لا يما الواقع في ضمنها والظهر الامور في تقرير انا لا نشرع حكم بالاجزاء بمجرد الايماء فيلزم الحكم بالخروج عن العهدة قبل وصول
رأسه الى الاكاف فلا يقع بها اذ قد حصل قبله **قوله** وكذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة يبني يستقبل واما اذا لم يتمها
حتى نزل فانه يبني اذ لم يتم كان تجدد تحريمة وبنى شرط عنده والشرط المنعقد للضعيف يكون شرطا للقوي والاصح هو الظاهر
منهم يبني اذا نزل يبني مطلقا لما قدمنا من انه ليس من بناء القوي على الضعيف الممنوع ولما جرى فيما ذكرنا ابقاء امر النذر الصلاة على وجه
الاستقبال واجبنا سوق بعض فروع تتعلق به فنتممها نذر ان شفعا بلا وضوء وبلا قراءة يجب شفع بوضوء وقراءة وقال زفر لا لانه نذر
ما ليس قربة فيفات شرطه لزومه وعن محمد ان سمى ما لا يصح اداء الصلاة معه كبغير طهارة لا يلزمه والا نصح في الجملة كبلا قراءة يلزمه قلنا
التزام الشيء التزام لما لا يصح له الا به كنذر الصلاة ايجاب للوضوء لا لصلاة قربة وقد التزمها الا انه ذكر ما يخرجها عن القربة فيلغو على
ما ليس قربة اصلية ولو نذر ركعة او ثلاثا وجب ركعتان واربع وقال زفر في الاول لا يجب شيء وفي الثاني ركعتان لانه ليس قربة لنا انه التزم بعض
ما لا يتجزأ فكان التزاما للكل كايقاعه ولو نذرت نفلا على ان تحيض فيه فحاضت فيه فلا قضاء عليها قال زفر اذا نذر بعد الشروع
قلنا بل لانه اضيف الى يوم وهو محله واعتراض الحيض منع الاداء الا الوجوب عند صدور النذر بخلاف ما لو قالت يوم حيضي
فصل في قيام رمضان التراويح جمع ترويحة اي ترويحة للنفس اي استراحة سميت نفس الاربع بها لاستلزامها
شرعا ترويحة اي استراحة بقدرها او يجلس بين كل ركعتين مقدار ترويحة **قوله** والاصح انها سنة لمواظبة الخلفاء الراشدين
تعليلا ان لو يرد كلهم بل عمر وعثمان وعليا وهذا لان ظاهر المنقول ان مبدأها من زمن عمر رضي الله عنه وهو مأمور عن عبد الرحمن بن القاري

قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل
بصلاته الرهط فقال عمر رضي الله عنه إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل ثم عزم فجمعهم إلى أبي بن كعب ثم خرجت معه ليلة
أخرى وكان الناس يقومون أوله رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
وقال إن الله فرض عليكم صيامه وسننت لكم قيامه وقد بين صلى الله عليه وسلم العذر في تركها وهو خشية الافتراض على ما قدمنا
في باب الوتر من حديث ابن حبان وفي الصحيحين عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم صلى في المسجد فصلى بصلاته ناس ثم صلى من القابلة فكثر
الناس ثم اجتمعوا من الثالثة فلم يخرج إليهم فلما أصبح قال قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم وذلك
في رمضان زاد البخاري فيه في كتاب الصوم فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك وقدمنا في باب النوافل عن أبي سلمة بن عبد الرحمن
سأل عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة
الحديث وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين
ركعة سوى الوتر فضعيف بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان جد الإمام أبي بكر بن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح نعم ثبتت العشرون من زمن
عمر في الموطأ عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعشرين ركعة والوتر قال النووي في الخلاصة إسناده صحيح وفي الموطأ
رواية بإحدى عشرة ركعة وجمع بينهما بأنه وقع أولا ثم استقر الأمر على العشرين فإنه المتوارث فتحصل من هذا كله أن قيام رمضان سنة إحدى عشرة ركعة بالوتر
في جماعة فعله صلى الله عليه وسلم ثم تركه لعذر أفاد أنه لولا خشية ذلك لواظبت بكم ولا شك في تحقق الأمن من ذلك بوفاته صلى الله عليه
وسلم فيكون سنة وكونها عشرين سنة الخلفاء الراشدين وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ندب إلى سنتهم ولا
يستلزم كون ذلك سنته إذ سنته بمواظبته بنفسه أو إلا لعذر وبتقدير عدم ذلك العذر إنما استفدنا أنه كان يواظب على ما وقع منه
وهو ما ذكرنا فيكون العشرون مستحبا وذلك القدر منها هو السنة كالأربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها هي السنة وظاهر كلام
المشايخ أن السنة عشرون ومقتضى الدليل ما قلنا فالأولى حينئذ ما هو عبارة القدوري من قوله يستحب لا ما ذكره المصنف فيه قوله
لأن أداء الصحابة رضي الله عنهم التخلف ذكر أن الطحاوي رواه عن ابن عمر وعن عروة وروي عن القاسم وإبراهيم ونافع وسالم وعن أبي يوسف — روى عنهم
إن أمكنه أداؤها في بيته مع مراعاة سنة القراءة وأشباهها فيصليها في بيته إلا أن يكون فقيها كبيرا يقتدى به لقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بالصلاة في بيوتكم فإن خير صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة وجوابه أن قيام رمضان مستثنى من ذلك لما تقدم من فعله صلى
الله عليه وسلم وبيان العذر في تركه وفعل الخلفاء الراشدين **قوله** والمستحب الجلوس قيل ينبغي أن يقول والمستحب الانتظار بين
الترويحتين لأنه استدل بعادة أهل الحرمين وأهل المدينة كانوا يصلون بدل ذلك أربع ركعات فرادى وأهل مكة يطوفون بينها أسبوعا
ويصلون ركعتي الطواف إلا أن روى البيهقي بإسناد صحيح أنهم كانوا يقومون على عهد عمر ولا يمنع أحدا منهم التنفل ما شاء والكلام
في القعود المستحب جماعة وأهل كل بلدة بالخيار يسبحون أو يهللون أو ينتظرون سكوتا أو يصلون أربعا فرادى وإنما استحب الانتظار لأن
التراويح مأخوذ من الراحة فيفعل ذلك تحقيقا لمعنى الاسم وكذا هو متوارث **قوله** وبه قال عامة المشايخ لأنها سنة تبع للعشاء مكان
وقتها قبل الوتر وبعد العشاء لأنها نوافل سنت بعد العشاء كسنتها فكانت تبعا لها والمستحب تأخيرها إلى ثلث الليل أو نصفه أطلق
في أدائها بعد النصف فقيل يكره لأنها تبع للعشاء كسنتها والصحيح لا يكره لأنها صلاة الليل والأفضل فيها آخره **قوله** وأكثر المشايخ
إلخ مقابل قول الأكثر ما قيل الأفضل أن يقرأ قدر قراءة المغرب لأن النوافل مبنية على التخفيف خصوصا بجماعة وما قيل يقرأ في كل
ركعة ثلاثين آية لأن عمر رضي الله عنه أمر بذلك فيقع الختم ثلاث مرات لأن كل عشر مخصوص بفضيلة كما جاءت به السنة أنه شهر أوله رحمة
وأوسطه مغفرة وآخره عتق من النار ومنهم من استحب الختم ليلة السابع والعشرين رجاء أن ينالوا ليلة القدر ثم إذا ختم قبل آخر الشهر قيل لا
يكره له ترك التراويح فيما بقي وقيل يصليها ويقرأ فيها ما يشاء والذي عليه الأكثر ما رواه الحسن عن أبي حنيفة أنه يقرأ في كل ركعة عشر
آيات ونحوها فعدد ركعات التراويح ستمائة ركعة وخمسمائة وعدد آي القرآن ستة آلاف وشيء ونقل بعضهم في رواية الحسن قال عشر آيات
ونحوها وهو حسن وعن أبي حنيفة أنه كان يختم إحدى وستين ختمة في كل يوم ختمة وفي كل ليلة ختمة وفي كل التراويح ختمة **قوله** ولا
يترك لكسل القوم تأكيد في مطلوبية الختم وأنه يخفف على الناس لا بتطويل كما صرح به في النهاية وإذا كان إمام مسجد حيه لا يختم فله
أن يتركه إلى غيره **قوله** حيث يتركها إذا علم أنها تثقل على القوم بخلاف الصلاة لأنها لا فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات
كالتسبيحات **قوله** عليه إجماع المسلمين لأنه نفل من وجه والجماعة في النفل في غير رمضان مكروهة فالاحتياط تركها فيه وفي بعض الحواشي
قال بعضهم لو صلاها جماعة في غير رمضان له ذلك وعدم الجماعة فيها في غير رمضان للتيسير لأنه غير مشروع بل إعسار أنه يستحب تأخيره
إلى آخر الليل ولا تتيسر فيه الجماعة فإن صح هذا قدح في نقل الإجماع ثم بعد عدم كراهة الجماعة في الوتر في رمضان اختلفوا في الأفضل في فتاوى
قاضي خان الصحيح أن الجماعة أفضل لأنه لما جازت الجماعة كانت أفضل وفي النهاية بعد حكاية هذا قال واختار علماؤنا أن يوتر في
منزله لا بجماعة لأن الصحابة لم يجتمعوا على الوتر جماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لأن عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب
كان لا يؤمهم انتهى وحاصل هذا الخلاف معلل وأنت علمت مما قدمناه في حديث ابن حبان في باب الوتر أنه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم

بين

بين العذر في تاخره عن مثل ما صنع فيما مضى فكان فعله الجماعة في النفل ثم بيانه العذر في تركه اوجب سنيتها فيه فيكره لك الوتر جماعة لان الجاري فيه مثل الجاري في النفل بعينه وكذلك ما نقلناه من فعل علي ايضا يفيد ذلك فلعل من تأخر عن الجماعة فيه احب ان يصلي آخر الليل فانه افضل كما قال عمر والتي ينامون عنها افضل وعلم قوله صلى الله عليه وسلم واجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا فاخر لذلك والجماعة فيه اذ ذاك متعذرة فلا يدل ذلك على ان الافضل فيه ترك الجماعة لمن احب ان يوتر اول الليل كما يعطيه اطلاق جواب هؤلاء

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكلها مسائل الجامع ثم الشروع حقيقة اقامة التي يفعله وهذا اراد لاما اذا شرع المؤذن في الاقامة قبل ان يشرع الامام ولم يتم وكثير في هذه الصورة ثم يدخل معهم **قوله** وهذا القطع للاكمال يعني هو وتفويت وصفه الفرضية لتحصيله بوجه اكمل فصار كهدم المسجد لتجديده واذا كان القطع ثم الاعادة من غير زيادة احسان جائزا لحطام الدنيا كالمرأة اذا فار قدرها والمسافر اذا ندت دابته او خاف فوت درهم من ماله فجوازه لتحصيله لنفسه على وجه اكمل اولى بالجواز ثم جواب المسألة مقيد بما اذا اتحد مسجدهما فلو كان يصلي في البيت مثلا فاقيمت في المسجد او في المسجد فاقيمت في مسجد آخر لا يقطع مطلقا ذكره المرغيناني وقول محمد بطلانها لو نقض يشكل من بطلان الاصل بموتها اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي فاما اذا قيدها بسجدة ولم يكن بعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي لكن اذن له الشرع في هدمه فلا يبطل اصلها بل تبقى نفلا اذا اتم الثانية **قوله** هو الصحيح احترازا عما اختاره الاسلام وآخر عن مختار شمس الائمة السرخسي انه يتم ركعتين ووجههما المصنف ان ما دون الركعتين ليس له حكم الصلاة بدليل ان من حلف لا يصلي لا يحنث بما دون الركعة فكان بمحل الرفض لكن فيه انه وقع قربة فوجب صيانته ما امكن والمقصود استئناف الفرض على الوجه الاكمل لا يستلزم صونه عن البطلان لتمكنه من اتمامه ركعتين مع تحصيل فضيلة صلاة الفرض جماعة وان فاته ركعة من الامام فلا يجوز الابطال مع التمكن من تحصيل المصلحة نعم غاية الاكملية في ان لا يفوته شيء مع الامام ونحوه ضد حرمة الابطال بخلاف اتمام ركعتين لانه ليس بتمام للصلاة بل لوصفها اي كما منعنا كل فصار كالنفل فانه يتم ركعتين وان لم يكن قيد بالسجدة بخلاف ما اذا شرع في النفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه لم يتمكن من المصلحتين وقطع النفل يعقب القضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف **قوله** يروى ذلك عن ابي يوسف وعن ابي حنيفة ايضا وحكى عن السغدي كنت افتي انه يتم سنة الظهر اربعا بخلاف التطوع حتى رايت في النوادر عن ابي حنيفة اذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الامام قال ان كان صلى ركعة اضاف اليها اخرى وسلم فرجعت واليه مال السرخسي والبقالي وقيل يتمها واليه اشار في الاصل لانها صلاة واحدة والاول اوجه لانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب **قوله** حيث يقطعها بخلاف ما قدمنا من اختيار شمس الائمة عدم قطع الاولى قبل السجود وضم ثانية لان ضمها هنا يفوت الاستدراك مصلحة الفرض بجماعة فيفوتان معا بخلاف المصلحتين **قوله** غير انه يتخير الخ قال السرخسي يعود لا محالة لانه اراد الخروج من صلاة معتدة وذلك لو شرع الا في حالة القعود واختلف اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما عاد انتقض ذلك القيام فكانه لم يقم ثم قيل يسلم تسليمة واحدة وقيل تسليمتين **قوله** والذي يصلي معهم نافلة دليله ما في مسلم عن ابي ذر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كيف انت اذا كان عليك امراء يؤخرون الصلاة عن وقتها قلت فما تامرني قال صل الصلاة لوقتها فان ادركتها معهم فصل فانها لك نافلة وهذا التنفل بجماعة خارج رمضان اذا هو اذا كان الامام والقوم متنفلين واطلاق اسم الاعادة عليه مجاز لانه غير الاول ذكره في الدراية **قوله** لكراهة التنفل بعد العصر فان قيل روى ابو داود والترمذي والنسائي عن يزيد بن الاسود رضي الله عنه قال شهدت مع النبي صلى الله عليه وسلم حجته فصليت معه الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلاته اذا هو برجلين في اخرى القوم لم يصليا معه فقال علي بهما فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال ما منعكما ان تصليا معنا قالا يا رسول الله انا كنا صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فانها لكما نافلة صححه الترمذي والصارف للامر عن الوجوب جعلها نافلة فالجواب هو معارض بما تقدم من حديث النهي عن التنفل بعد العصر والصبح وهو مقدم لزيادة قوته ولان المانع مقدم واعتبار كون الخاص مطلقا مقدما على العام ممنوع بل يتعارضان في ذلك الفرد وموضعه الاصول ويحمل على ما قبل النهي في الاوقات المعلومة جمعا بين الادلة كيف وفيه حديث صريح اخرجه الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا صليت في اهلك ثم ادركت الصلاة فصلها الا الفجر والمغرب قال عبد الحق تفرد برفعه سهل بن صالح الانطاكي وكان ثقة واذا كان كذلك فلا يضر وقفه من وقفه لان زيادة الثقة مقبولة واذا ثبت هذا فلا يخفى وجه تعليل اخراج الفجر بالحوقه العصر خصوصا على رأيهم من ان الاستثناء عندهم من المخصصات ودليل التخصيص ما يعلل ويلحق به اخراجا **قوله** في ظاهر الرواية احترازا عما روي عن ابي يوسف انه يدخل معهم ثم يتم اربعا وما عنه انه يسلم معه وجه الظاهر ما ذكر من ان التنفل بالثلاث مكروه وهذا دفع للرواية الثانية عنه **قوله** وفي جعلها اربعا مخالفة امامه دفع للرواية الاولى عنه وما ذكر في وجهها من انه تغير وقع مسبوقا فتنزل اولا باس به لكن ادرك الامام

باب ادراك الفريضة

صلاه

في سجدة سجدها فهي زيادة على كمال الفرض في وجه الاخر ان هذا النقص وقع بسبب الاقتداء ولا بأس به كما لو اقتدى بالامام
في الظهر بعد ما صلاها وترك الامام القراءة في الاخريين فانه يجوز صلاة المقتدي مع خلوهما عن القراءة حكما وكذا ما قيل ان
زيادة نحو السجدة ليس زيادة تامة وماهية الصلاة بخلاف زيادة ركعة اخرى تامة فلا يلزم من اغتفار ما هو محل الفرض اغتفار ما
لا يمكن رفضه والاوجه ما قيل في الاولى انه مخالفة بعد الفراغ وذلك ليس بممنوع شرعا كالمسبوق وقد يدفع بان مراده المخالفة
في النية يعني اذا اقتدى وهو يعلم ان الامام يصلي المغرب وهو ينوي ان يصلي اربعا يكون مخالفا للامام في النية واطلاق قوله صلى
الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه يفيد كراهته وجواز المخالفة في صفة النفلية بالنص المذكور انما هو
خلافا كما بينا بل نقول المخالفة اذ يحصل به الخلاف معنى ويؤيده تصريح الحديث المذكور انما المنع عن ان يدخل ولا يبدأ انها اربعا لو سلم
مع الامام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي اربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاث ركعات فيلزمه اربع كما لو نذر ثلاثا ولو صلى الامام
اربعا ساهيا بعد ما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاة المقتدي
لان الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل اوجب على نفسه اربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن
بغيره لا تجوز صلاة المقتدي كذا هذا **قوله** يكره له الخروج حتى يصلي فيه مقيد بما نقل من ان لا يكون صلى وليس ممن ينتظم جماعة
اخرى فان كان خرج اليهم وفيه تفصيل وهو ان يكون مسجد حيه او غيره وقد صلوا في مسجد حيه فان لم يصلوا في مسجد حيه فله ان يخرج
اليه والافضل ان لا يخرج **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لا يخرج الخ روى ابن ماجه بسنده عن محمد بن يوسف مولى عثمان رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرج ابو داود
في المراسيل عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احد اخرجته حاجة
وهو يريد الرجوع ومراسيل سعيد مقبولة بعض من رد المراسيل من الائمة لانه تتبعها فوجدها مسانيد وما اخرج الجماعة الا البخاري
عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة رضي الله عنه في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر فقال ابو هريرة اما هذا فقد عصى ابا
القاسم ومثل هذا موقوف عند بعضهم وان كان ابن عبد البر قال فيه وفي نظائره مسند لحديث ابي هريرة من لم يجب الدعوة فقد عصى
ابا القاسم وقال لا يختلفون في ذلك ورواه ابن راهويه وزاد فيه امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اذن المؤذن فلا تخرجوا حتى
تصلوا **قوله** وان خشي فوتهما الحاصل انه اذا امكن الجمع بين الفضيلتين ارتكب لا ارجح وفضيلة الفرض بجماعة اعظم من فضيلة ركعتي
الفجر لانها تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفا واحدا منها لانها اضعاف الفرض والوعيد على الترك
للجماعة الزم منه على ركعتي الفجر وهو ما تقدم في باب الامامة من قول ابن مسعود ولا يتخلف عنها الا منافق وما قدمناه من همه صلى
الله عليه وسلم بتحريق بيوت المتخلفين ومن رواية الحاكم من سمع النداء الحديث فارجع اليه ولو كان يرجو ادراكه في التشهد قيل هو كادراك
الركعة عندهما وعلى قول محمد لا اعتبار به والوجه اتفاقهم على صلاة الركعتين هنا لما سنذكر وما عن الفقيه اسمعيل الزاهد انه ينبغي ان
يشرع في ركعتي الفجر ثم يقطعهما فيجب القضاء فيتمكن من القضاء بعد الصلاة دفعه الامام السرخسي بان ما وجب بالشروع ليس اقوى مما وجب
بالنذر ونص محمد ان المنذور لا يؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وايضا شروع في العبادة بقصد الافساد فان قيل ليؤديهما مرة اخرى
قلنا ابطال العمل قصدا منهي ودرء المعتبد [المفسدة؟] مقدم على جلب المصلحة **قوله** حيث يرجوها في الحالين اي في حال خوف فوت الفرض
وحال خوف فوت بعضه **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم لا يقضيهما **قوله** واما الخلاف الخ فعند ابي يوسف بعد الركعتين
وهو قول ابي حنيفة وعلى قول محمد قبلهما وقيل الخلاف على عكسه والاولى تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا تفوت
الركعتين ايضا عن موضعهما قصدا بلا ضرورة وفي الحقائق وتبعه شارح الكنز جعل قولهما بتاخير الاربع بناء على انها لا تقع سنة بل نفلا
مطلقا وعند محمد تقع سنة فيقدمها على الركعتين والذي يقع عندي ان هذا من تصرف المصنفين فان المذكور في وضع المسئلة الاتفاق
على قضاء الاربع واما الخلاف في تقديمها على الركعتين وتاخيرها عنهما والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الا ترى انهم لما اختلفوا
في سنة الفجر هل تقع بعد الشمس سنة او نفلا مستقلا جعلوا الخلاف في انها تقضى او لا فلو كانا يقولان في سنة الظهر انها تكون نفلا مطلقا
لجعلوه خلافية في اصل القضاء فالذي لا يشك فيه انهم اذا قالوا تقضى او لا معناه انها تفعل بعد ذلك الوقت وتقع سنة كما في ذلك
الوقت او لا تقع سنة ويؤيد ذلك ما في فتاوى قاضي خان في باب التراويح اذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة وسئل تقضى بلا جماعة قيل نعم
ما لم يدخل وقت تراويح اخرى وقيل ما لم يمض رمضان وقيل لا تقضى قيل وهو الصحيح لانها دون سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى اذا
فاتت بلا فريضة فكذا التراويح ثم قال فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا ولا يكون تراويحا انتهى فدل على انه على اعتبار جعله قضاء يقع
تراويحا وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الركعتين قال الترمذي
حسن غريب ولذا اتفقوا على قضائها كذلك **قوله** والتقييد بالاداء بالمسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان
الامام في الصلاة لما روي عنه صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة ولانه تشبه المخالفة للجماعة والانتباذ
عنهم فينبغي ان لا يصلي في المسجد اذا لم يكن عند باب المسجد مكان لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة غير ان الكراهة تتفاوت

فان

فان كان الامام في الصيف فصلاته اياها في الشتوي اخف من صلاتها في الصيف وقلبه واشد ما يكون كراهة ان يصليها
خلفا للصيف كما يفعله كثير من الجهلة **قوله** والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل ذهب جماعة من اهل العربية
الى ان لفظ عامة بمعنى الاكثر وهو خلاف وذكر المشايخ ان المراد في قولهم قال به جماعة المشايخ ونحوه فيجب اعتباره كذلك هنا بالنسبة
الى التراويح وتحية المسجد في السنن واما في النوافل فلا وعلى هذا ايجب كون النوافل عطفا على لفظ عامة معمولا للحرف لا على السنن فان
قلت فهل يعتبر بالنسبة الى ركعتي المغرب والظهر على ما قال في شرح الاثار من ان الركعتين بعد الظهر والمغرب يؤديهما في المسجد
لا ما سواهما فالجواب هذا قول البعض وعامتهم على اطلاق الجواب كعبارة الكتاب وبه افتى الفقيه ابو جعفر قال الا ان يخشى ان يشتغل
اذا رجع فان لم يخف فالافضل البيت وما قدمناه عن ابي حنيفة في باب النوافل بعد نقل كلام الحلواني لا ينافي هذا ولا ما صرح به الزاهدي
من كراهة سنة المغرب في المسجد اذ نوعها سنة لا ينافي ثبوت كراهة ما فيها الا ترى انه سماها سنة مع الكراهة وقد ذهب بعض العلماء من غير
المذهب الى انه يصير عاصيا وحكي عن ابي ثور كانه ذهب الى قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوها في بيوتكم واختلف قول الامام احمد روى عنه
ابنه عبد الله انه بلغه عن رجل سماه انه قال لو ان رجلا صلى الركعتين بعد المغرب في المسجد ما اجزاه فقال ما احسن ما قال هذا الرجل
وما احسن ما انتزع وقال الامام احمد السنة ان يصلي ركعتي المغرب في بيته كذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وقال السائب بن
يزيد لقد رايت الناس في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه اذا انصرفوا من المغرب انصرفوا جميعا حتى لا يبقى في المسجد احد كانهم لا يصلون
بعد المغرب حتى يصيروا الى اهلهم انتهى وقدمنا من رواية ابي داود والترمذي والنسائي قوله صلى الله عليه وسلم في مسجد بني عبد
الاشهل لما راهم يصلون بعد صلاة المغرب هذه صلاة البيوت ورواه ابن ماجه من حديث رافع بن خديج وقال فيه اركعوا هاتين الركعتين
في بيوتكم وتقدم في الصحيح حديث ابن عمر حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر ركعات الى اخره وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان
صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته قبل الظهر اربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي
ركعتين وفي الصحيحين عن حفصة وابن عمر انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين بعد الجمعة في بيته وسنذكر سنة الجمعة في بابها ان شاء الله
تعالى وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم احتجر حجرة في المسجد من حصير في رمضان الحديث الى ان قال فعليكم بالصلاة في بيوتكم فان خير صلاة
المرء في بيته الا المكتوبة واخرج ابو داود صلاة المرء في بيته افضل من صلاته في مسجدي هذا الا المكتوبة وقوله صلى الله عليه وسلم
صلاة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة فيما سواه الا المسجد الحرام محمول على المكتوبة المستثناة فيما قبله **قوله** لانه شرع نفلا مطلقا
بنا على انه لم يرد الشرع به او قد ورد ولكنه معارض بالنهي عن الصلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس في الصحيحين فيقدم عليه كما قدمناه انفا
واذا ترجح العمل به بقي المفعول بعدها نفلا مطلقا بخلاف ما بعد الظهر فانه لم يعارض الدال على كونه قضا معارض فيكون قضا لا نفلا مطلقا
على ما حققناه **قوله** لاختصاص القضا بالواجب قيل لان القضا تسليم مثل الواجب وفيه نظر لان الاصطلاح على جعل مسمى هذا اللفظ
كذا لا يمنع وجود القضا مع حذف ذلك القيد في الشرع وقد وقع الاتفاق على قضا سنة الظهر الاولى فيمنع المناظر اعتبار ذلك القيد
في مفهومه وهو قول لا مرد الى ان الاصطلاح لا يدفع اصطلاحا اخر فقال ذلك تعريف قضا الواجب لان كلامهم ذلك في تقسيم حكم الامر على ما عرف
من قولهم حكم الامر نوعان ادا وهو تسليم نفس الواجب بالامر مستحقه وقضا وهو تسليم مثل الواجب به لا اولى في تعريفه ان فعل القضا ان وجب
بسبب جديد توقف قضا كل نفل وواجب على سمعي فيه وقد وجد في كل واجب بسمعي عام وفي المنذور المعين اجماع على ما نقلوا او سمعي انضاف فلم
يوجد مثل ذلك في النفل مطلقا فاختص القضا بالواجب وان وجب بالسبب الاول وهو مذهب المحققين فتقريره انه اذا اشتغل الذمة
وطلب تفريغها في وقت معين ففات بقي التسبب طالبا التفريغ على حسب الوسع الحاصل للقطع بان براة الذمة بعد تحقق شغلها لا يتحقق
الا بابرا من له الحق او الادا وهذا انتفى في السنن اذ لا اشتغال ذمة فيها بل طلبت على وجه التخيير ابتدا على الوجه الذي فعله صلى الله عليه
وسلم فاذا تعذر لم يتوجه طالبها اذ الذمة لم تكن مشغولة به وما طلبها الا سنة وهو كونها على الوجه المنقول عنه صلى الله عليه وسلم
فاذا لم يبق يكون طالبه السبب لطالب التنفل على العموم في غير الاوقات المكروهة وهو ان الصلاة خير موضوع ونحوه من العمومات النادبة
لتكثير الصلاة ما امكن فثبت بهذا اختصاص الواجب بالقضا عند فوت القضا فلا يجري القضا في غيرها الا بسمعي ومنها ما دل على قضا
سنة الفجر تبعا للفرض غداة ليلة التعريس وقدمناه وجه تخريجه والقاطعة وبه نقول لا تقضى سنة الظهر بعد الوقت فبقي فيما رواه
على العدم ومقتضى هذا ترجيح قول من قال من المشايخ في غير الفجر اذا فات لا تقضى سنته تحقيقا تفريعا لاداء على وجه يشمل فعل
النوافل ان يقال هو تسليم عين ما طلب شرعا فيشمل فعل النوافل والسنن في اوقاتها والا لزم ان لا توصف باداء ولا قضا والقضا فعل مثل ذلك
قوله وانما يقضي اي سنة الفجر اي صلاة الصبح اذا كانت معها وهو يصلي اي يقضي صلاة الصبح جماعة او وحده على الخلاف الى وقت الزوال
ولو لم يقضها حتى زالت الشمس ففي قضاها اختلاف المشايخ قيل لا يقضي وان كانت تبعا للفرض لانه صلى الله عليه وسلم انما قضاها تبعا له
قبل الزوال وقيل يقضيها تبعا بعد الزوال تبعا كقبله واما سائر السنن سواها اي سنة الفجر فلا تقضى بعد الوقت اذا كانت وحدها واختلف
المشايخ اذا قضيت تبعا للفرض قيل لا تقضى وقيل تقضى بنا على حمل الوارد في قضا سنة الفجر وايراده في غيرها من السنن الفائتة مع فرائضها
الفائتة خصوص المحل **قوله** ومن ادرك من الظهر ركعة فانه لم يصل الظهر جماعة اتفاقا وقال محمد قد ادرك فضيلة الجماعة واحرز ثوابها

سوى هم

وقالا لصاحبه لا كما ظن بعضهم من انه لم يحرز فضلها عند محمد كقوله في مدرك اقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجماعة حتى يبني الظهر
عليها بل قوله هنا كقولهما من انه يحرز ثواب الجماعة لم يقل في الجمعة كذلك احتياطا لان الجماعة شرطها على غيرها لكنه لم يصلها بجماعة حقيقة
فلذا يحنث في يمينه لا يدرك الجمعة الجماعة وكذا لو ادرك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من انه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر
على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما ناقضه **قوله** لا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بجماعة فلو كان صلى معه ثلاثا فعلى ما هو الجواب
لا يحنث ايضا لانه لم يصلها بل بعضها بجماعة وبعض الشيء ليس الشيء واما وجه من الأيمة انه لا يحنث لان للاكثر حكم الكل والظاهر الاول
وقد علم من السبك الذي سكبناه وقوع الاتفاق على المسئلتين وسبب تخصيص قول محمد والله اعلم التنبيه على بطلان ذلك الزعم وحصر
قوله ومن اتى مسجدا قد صلى فيه يعني فاتته جماعته وصار بحيث يصلي الفرض منفردا فلا بأس ان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له سنة او نافلة
ما دام في الوقت سعة فان كان في ضيق ولكن هو بحيث لا يخرج ترك التطوع قيل هذا اي ترك التطوع للضيق في غير سنة الفجر والظهر اما هما
فلا يتركهما ما امكنه اداء الفرض في الوقت بعدهما الزيادة وكادتهما وقيل بل هذا اي الترك عند ضيق الوقت في الجميع اي جميع السنن وغيرها
كما هو العموم السابق لانه صلى الله عليه وسلم واظب على السنن عند اداء المكتوبات بجماعة لا منفردا وهذا منفرد ولا سنة دون المواظبة فلا بجماعة
تكون سنة في حقه هذا التشكيك هو المراد لانه لو لم يرده تعين كون المراد بهذا اي عدم الترك في الكل عند ضيق الوقت فلا يناسب تعليله
ولانه لم يبق بعد احتياج الى ذلك الا التطوع قبل العصر والعشاء ومن كان له ان يتركهما وان لم يكن في الوقت ضيق وان صلاهما بجماعة اذ ليسا
بسنة راتبة فلا يظهر ما ذكر قوله مقصل منه ويفسد المعنى ايضا اذ يفيد لا يترك سنة العصر والعشاء عند ضيق الوقت والحاصل ان
المنفرد لا يترك السنن خلافا لمن قال لا سنة الا عند اداء الفرض بجماعة لانه صلى الله عليه وسلم لها واظب عليها لذلك بل الحق ان سنيتها
مطلقة هو مختار المصنف لاطلاق المعنى المعقول من شرعيتها وهو تكميل النقائص لجبر الخلل الذي عساه يقع فيها وقطع طمع الشيطان منه
ان يوسوس له بترك الفرض ولتكون المتقدمة معينة على حصول الخشية في الفرض لقطع مواد الشواغل لها قبل الفرض مدخل الفرض وقد
تهيأت النفس بخلاف ما لو دخل الفرض ما كان عليه من الشواغل بلا واسطة وعدم المواظبة الا لذلك وقع اتفاقا لانه صلى الله عليه
وسلم لم يكن يصلي الفرض الا كذلك هذا في حقنا واما في حقه صلى الله عليه وسلم فزيادة الدرجات اذ لا خلل في صلاته ولا طمع **قوله**
والاولى ان لا يتركها في الاحوال كلها ظاهر في تقسيم الاقوال ثلاثة يتركها المنفرد عند ضيق الوقت بحيث لا يخرج ولا يتركها الا
سنة الفجر والظهر لا يترك شيئا منها بعد كون الوقت باقيا لا كراهة فيه والمراد بالاحوال كلها حال ضيق الوقت وسعته والانفراد والجماعة
وقد يراد شموله للسفر والاقامة ايضا فيفيد اختيار احد القولين في السفر فان كثيرا من المشايخ على نفي الاستنان في السفر فلا يصلي
السنة فيه وقيل يصليها لان ما ذكرنا من المعقول من شرعيتها مشترك بين المسافر والمقيم ولا ضرر على المسافر فيه اذ يمكنه اداؤها راكبا
على ما مر لكن ثبت عن ابن عمر انه سئل عن سنة الظهر في السفر فقال لو كنت مسبحا لاتممت ولا نقول لا يتنفل على الدابة في السفر بل
الكلام في ثبوت سنيته المعهود حتى يلزمه اساءة بالترك وهذا هو المبقى فان الشارع لما اسقط شطر الفرض عنه تحقيقا عليه للسفر من
المحال ان يطلب منه غيره بحيث يلزمه اساءة بتركه واما الحديثان اللذان ذكرهما المصنف في سنة الفجر فاخرجه ابو داود عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوهما وان طردتكم الخيل وفيه ابن سيلان بمهملة مكسورة وياء ساكنة ثم نون قال عبد الحق
ابن القطان لا ندري ابو عبد ربه ابن سيلان او ابو جابر بن سيلان وايهما كان فحاله مجهول لا يعرف لكن صرح المنذري في مختصره بانه عبد ربه
من انه عبد ربه وقال هكذا جاء مسمى في بعض طرقه وقد رواه ابن المنكدر عن ابي هريرة وفيه عبد الرحمن بن اسحق المدني ابو شيبة الواسطي
اخرج له مسلم واستشهد له البخاري ووثقه ابن معين وقال ابو حاتم الرازي لا يحتج به وحديثه حسن وليس بقوي وقال يحيى القطان سالت عنه
بالمدينة فلم يحمدوه قيل لانه كان قدريا فنفوه من المدينة فاما رواياته فلا باس بها وقال البخاري فيه مقارب الحديث واما ما ذكر من حديث
سنة الظهر فالله تعالى اعلم به وما ورد في ركعتي الفجر قوله صلى الله عليه وسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله
عنها لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر واسلفنا عنها في البخاري كان صلى الله عليه وسلم لا يدع
اربعا قبل الظهر وركعتين قبل الفجر واحتج عنها في حديث ولم يكن يدعهما ابدا واخرج الطبراني في الاوسط عن قابوس بن ابي ظبيان عن ابيه
انه ارسل الى عائشة رضي الله عنها فسالها عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت كان يصلي بدع ولكن لم اره يترك الركعتين قبل
صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم واسند ابو يعلى الى ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تتركوا ركعتي الفجر فان فيهما الرغائب
قوله فكبر ووقف حتى رفع الامام راسه وكان يمكنه الركوع او لم يقف بل انحط فرفع الامام قبل ركوعه لا يصير مدركا لهذه مع الامام
وعند زفر يصير مدركا حتى كان لاحقا عنده في تلك الركعة فياتي بها قبل فراغ الامام واذا اوجب قضاها بما فاته قبل [illegible] لكنه لو صلاها بعد فراغه
جاز وعندنا هو مسبوق بها فلا ياتي بها الا بعد [illegible] لان ذلك فله حكم القيام وهو الركوع فان له حكمه حتى لو شاركه فيه صار مدركا لها كالا
الركوع ويأتي بتكبيرات العيد فيه فصار كما لو ادركه في محض القيام ولم يركع مع الامام حتى رفع فانه يكون مدركا لها اتفاقا حتى كان له ان يركع بعد
الامام ويلحقه ولنا ان الاقتداء متابعة وشركة قال صلى الله عليه وسلم انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا ركع
فاركعوا الحديث وقال صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع راسه قبل الامام ان يحول الله راسه راس حمار الحديث فعلم ان الاقتداء متابعة على وجه

المشاركة

المشاركة ولم يتحقق منه هذا مشاركة لا في حقيقة القيام ولا في الركوع فلم يدرك معه اذ لم يتحقق منه مسمى الاقتداء بخلاف من شارك
في القيام ثم تخلف عن الركوع ليتحقق مسمى الاقتداء به بتحقق جزء من مفهومه فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف لتحقق مسمى اللاحق في الشرع
اتفاقا فهو كذلك والا انتفى هذا ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع
لا الافتتاح جاز ولغت نيته **قوله** وقال زفر لا يجوز يعني ان بعيد هذا الركوع فان لم يعده لم يجزه كالو رفع راسه من هذا الركوع
قبل ركوع الامام ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء من الركن لانه لا يطلق عليه اسم الركوع وقد وجد فيقع موقعه ويعتبر من حين المشاركة
الركوع المقتدى فيه كانه لم يوجد قبله شيء وهذا معنى قوله انه بنا على فاسد بل هو ابتدا وما قبله لغو كانه لم يوجد ويوله كما في الطرف
الاول يعني ما لو ركع معه ورفع قبله حيث يجوز ويكره كذا هذا يجوز ويكره وهذا لان الركوع له طرفان طرف الابتدا وهو الاول
وطرف الانتها فكما صح مع المخالفة في الاول كذا الثاني ويكره فيهما للنهي الذي سمعته ولو سجد قبل امامه وادركه فهو على هذا الخلاف
وعن ابي حنيفة انه لو سجد قبل رفع الامام من الركوع ثم ادركه الامام فيها لا يجزيه لانه قبل اوانه في حق الامام فكذا في حقه لانه تبع له ولو
اطال الامام في السجود فرفع المقتدى فظن انه سجد ثانية فسجد معه ان نوى الاولى او لم يكن له نية تكون عن الاولى وكذا ان نوى الثانية
والمتابعة ترجيحا للمتابعة ولغوية غيرها للمخالفة وان نوى الثانية لا غير كانت عن الثانية فلو ادركه الامام فيها فهو على الخلاف مع زفر
وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة فيمن سجد قبل رفع الامام من الركوع يجب ان لا يجوز لانه سجد قبل اوانه في حق الامام فكان في حقه لانه تبع له
وفي الخلاصة المقتدى اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام يخرج على خمسة اوجه اما ان اتى بهما قبله او بعده او بالركوع معه وسجد قبله او
بالركوع قبله وسجد معه او اتى بهما قبله ويدركه الامام في اخر الركعات فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها يجب عليه قضا ركعة
بلا قراءة ويتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضا ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضي اربعا بلا قراءة وان ركع بعد الامام وسجد
بعده جازت صلاته انتهى وانت اذا علمت ان مدرك اول صلاة الامام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام فني الصورة الاولى فاتته الركعة
وركوعه وسجوده في الثانية قضا عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بلا قراءة لانه لاحق وفي الثانية
يلتحق سجوده في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقيب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة
مع الامام ومعتبر ويلتحق به سجوده في الرابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضا الاربع في الثالثة ظاهر **تتمة**
فيما يتابع الامام فيه وما لا لو رفع المقتدى راسه من الركوع ينبغي ان يعود ولا يصير ركوعين وكذا في السجود ولو رفع الامام من الركوع
قبل ان يقول المقتدي سبحان ربي العظيم ثلثا الصحيح ان يتابعه ولو ادركه في الركوع يسبح ويترك الثنا وفي صلاة العيد يأتي بالتكبيرات
في الركوع ولو قام الى الثالثة قبل ان يتم المأموم التشهد يتبعه وان لم يتم وقام جاز وفي القعدة الثانية اذا سلم او تكلم الامام وهو
في التشهد يتمه ولو سلم قبل ان يفرغ من الصلاة او الدعا يسلم معه ولو احدث قبل ان يفرغ من التشهد لا يتم لانه لا يبقى بعد حدث
الامام عمدا في الصلاة بل يفسد ذلك الجزء وبقي بعد سلامه وكلامه ولو سلم قبل الامام وتاخر الامام حتى طلعت الشمس فسدت صلاته
ويتابعه في القنوت وقدمناه ما لو ترك الامام القنوت في باب الوتر انه ان امكنه ان يقنت ويدرك الركوع قنت والا تابع وفي نظم الزاهدي
ويستثنى خمسة اذا لم يفعلها الامام لا يفعلها القوم القنوت وتكبيرات العيد والقعدة الاولى وسجدة التلاوة اذا تلا في الصلاة
ولم يسجد او سهى ولم يسجد واربعة اذا فعلها لا يفعلها المقتدي اذا زاد سجدة مثلا او زاد في تكبيرات العيد ما خرج به عن اقوال الصحابة
ويسمع كما التكبير من الامام لا المؤذن على ما نذكره في صلاة العيد او خامسة في تكبير الجنازة او قام الى الخامسة ساهيا وسنذكر ما في الصنع
المقتدي فيهن في باب السهو ان شاء الله تعالى وتسعة اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم اذا لم يرفع يديه في الافتتاح واذا لم يثني
ما دام في الفاتحة وان كان في السورة فكذا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقد عرف انه اذا ادركه في جهر القراءة لا يثني واذا لم يكبر للانتقال او لم
يسبح في الركوع والسجود واذا لم يسمع او لم يقرأ التشهد واذا لم يسلم الامام يسلم القوم وتقدم انه اذا احدث لا يسلمون خلافا لما اذا ا
تكلم لما قدمنا من انه يفسد بالحدث صلاتهم محله فيفوت محل السلام واذا نسي تكبير التشريق **فرع** صلى الكافر بجماعة حكم باسلامه
ومنفردا لا لان الجماعة من خصوصيات صلاة ديننا ووجود اللازم المساوي يستلزم الملزوم المعين ولا يحكم باسلامه بحج ولا صوم رمضان
وفي كون الصلاة بجماعة من الخصوصيات نظر

باب قضاء الفوائت **قوله**

لان كل فرض اصل في نفسه فلا يكون شرطا لغيره هذا هو الاصل الا ما اخرجه عنه دليل كما في الايمان اعظم الاصول وهو شرط لكل العبادات
وكذا الظهر بعرفة تقدمها شرط للعصر في وقت الظهر لما قام الدليل على ثبوت ذلك ولنا ما اخرج الدارقطني ثم البيهقي عن اسمعيل بن ابرهيم
الترجماني عن سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم من نسي صلاة فلم يذكرها الا وهو مع الامام
فليتم صلاته فاذا فرغ من صلاته فليعد التي صلاها مع الامام ورواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا وصحح الدارقطني وابو زرعة وغيرهما وقفه
واختلفوا في نسبة الخطاء في رفعه فمنهم من نسبه الى سعيد بن عبد العزيز ومنهم من نسبه الى الترجماني ولا يخفى ان الرفع زيادة والزيادة من الثقة
مقبوله وهما ثقتان قال ابن معين في الترجماني لا باس به وكذا قال ابو داود واحمد وكذا وثق ابن معين سعيدا وذكر الذهبي في ميزانه توثيقه
عن جماعة وان كان لقد بهم فان قلت لا يقاوم مالكا قالجواب ان المختار في تعارض الوقف والرفع ليس كون الاكثر حفظ ولا الاكثر

يفسد من صح

وان كانت مذاهب بل للدافع بعد كونه ثقة وهذا لان الترجيح بذاك هو عند تعارض المرويين ولا تعارض في ذلك لظهور
ان الراوي قد يتفقه الحديث وينسى فقهه وانما لم يتمسك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك لان غاية ما يفيد وجوب الاداء وقت التذكر لا فساد الوقتية فيه بخلاف ما
تمسك به لكن عليه ان يقال وجوب الاعادة المفاد منه لا يستلزم كونه للفساد لما اسلفناه من وجوب اعادة المؤداة مع كراهة
التحريم سلمناه لكن فساد الوقتية بهذا الخبر بعد تسليم حجيته معارض بصحتها بالقاطع الدال على انه وقتها ولازمه الشرعي الصحة
فيه ولازم القطعي قطعي والجواب انه متوقف على قطعية اللزوم وقطعية لزوم الصحة فيه انما هو عند استيفاء شروطه الثابتة
شرعا وقد ثبت اشتراط تقديم الفائتة بهذا النص فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقدمها لكن بقي شيء وهو انه اثبات شرط للقطعي جوازه
بظني وهذا الزمه في النهاية في جواب السؤال القائل بما علم بخبر الفاتحة فاجاب بان وجوب الترتيب لم يثبت بزيادة شرط في الصلاة
وتعيين الفاتحة زيادة ركن فيها فجاز ان يثبت الشرط لانه احط بخبر الواحد ولا يثبت به ركن انتهى ولا يخفى ان اثبات شرط للمطلق
في الصحة من عين الزيادة بخبر الواحد على القاطع المطلق لانه تقييد للمطلوب الصحة به على ما لا يخفى على من له ادنى تامل في الاصول فلا
يجوز وعن هذا والله اعلم عدل عنه بعد ذكره في النهاية الى جواب آخر حاصله على الاصح فقال ونقول سؤال لا يصح في الجواب لو قلنا بتعيين الفاتحة
على وجه يفسد بتركها يلزم نسخ الكتاب الذي يقتضي الجواز بدونها وهو اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله بخبر كما قلنا بجواز
الوقتية مع تذكر الفائتة عند ضيق الوقت لئلا يلزم مثل هذا واما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية
لا يلزم نسخ الكتاب بالخبر بل كان عملا بهما لان به يتأخر حكم ما ثبت بالكتاب ولا يبطل لان له ولاية التأخير بدون هذا وهذا نظير
من صلى المغرب في طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة خلافا لابي يوسف فلو لم يعد حتى طلع الفجر لا يؤمر بالاعادة كيلا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد
انتهى ولا يخفى على متامل ان المانع من تقديم الخبر على القاطع كما تلزم عند ضيق الوقت كذلك هو عند سعته فان القاطع اقتضى الصحة مطلقا
فاذا لزمت التأخر كذلك كان عين تقديم الظني عليه نعم يتحقق العمل بهما من قدم الفائتة بناء على اختيار وليس الكلام في هذا بل انه
تعيين تقديم الفائتة عند سعة الوقت على وجه تفسد الوقتية لو قدمت فهل يوجد بين الدليلين لهذا تقديم الظني عينا عند معارضة
القاطع في صحة الوقتية في ذلك الوقت وقوله انه عين نظير من صلى المغرب الى آخره قد يظهر به ان الحكم هناك وجوب الاعادة بزيادة الى الفجر
فاذا لم يعد حتى طلع تقرر المأثم بترك مقتضى خبر الواحد من غير حكم بفساد المغرب ولزوم قضائها والحكم هنا فساد الوقتية ولزوم قضائها
وبذلك يقع التقديم الممتنع هذا كله بعد ثبوت ذلك القاطع ومعرفة تحقيقه ولم يعينوه والاجماع منتف اذ مالك واصحابه لا يقولون بالصحة
الوقتية مطلقا فلا اجماع ويمكن كونه حديث امامة جبريل حيث قال الوقت ما بين هذين بناء على انه متواتر او مشهور وحكمه حكم المتواتر في تقييده اذا امه مسح
مطلق الكتاب به وحينئذ فمقتضى الدليل وجوب تقديم الفائتة دون فساد الوقتية لو لم يقدم فان لم يفعل اثم لترك مقتضى خبر الواحد
كترك الفاتحة سواء ودعوى من ادعى ان خبر الترتيب مشهور مردود بان الخلاف فيه بين المحدثين ثابت فضلا عن شهرته الا ترى ان المذهب
تقديم الوقتية عند ضيق الوقت فلو كان مشهورا لقدمت الفائتة مطلقا لجواز تقييد الكتاب فضلا عن عدم العمل بالخبر المشهور فيكون
الاطلاق جواز الوقتية في كل الوقت مقيدا بعدم الفائتة لكن هذا احداث قول ثالث لان الثابت قائلان قائل بالاستحباب وقائل بالوجوب
على الوجه الذي تقدم فجعله للوجوب على ما ذكرنا احداث قول ثالث وهو لا يجوز فاذا امتنع اعمال الظاهر من الوجوب لزم حمله على الندب ونفس
الامتناع للاحداث هو القرينة الصارفة الى الندب فظهر بهذا الاحداث البحث اذ لو ثبت قول الشافعي وغيره من القائلين بالاستحباب وهو
محمل فعله صلى الله عليه وسلم الترتيب القضاء يوم الخندق لان مجرد الفعل لا يستلزم كونه المتعين لجواز كونه الاولى قوله كيلا يؤدي
الى تفويت الوقتية تعليل للسقوط بضيق الوقت وكثرة الفوائت واما بالنسيان فظاهر لان الخبر انما اوجب الترتيب عند التذكر ثم تفسير
ضيق الوقت ان يكون الباقي لا يسع الوقتية والفائتة ولا يناط بمجرد غلبة الظن بل بالواقع فلو ظن ضيقه فصلى الوقتية ثم ظهر انه كان فيه سعة
بطلت ثم ينظر ان ظن ان الباقي لا يسعها اعاد الوقتية ثم ظهر خلافه بطلت ايضا ثم ينظر ايضا كذلك وكذلك الى ان يظهر بعد اعادته من الاعادات
ضيقه صادقا فيفعل الفائتة ثم يصلي الوقتية وان ظهر بعد اعادته انه يسعهما صلى الفائتة ثم الوقتية ولو صلى الوقتية ثم بقي من الوقت فضل
تصلي الفائتة فخرج الوقت قبل ان يقعد قدر التشهد حكم بجواز الوقتية لتعين ضيق الوقت ويعتبر ضيق الوقت عند الشروع حتى لو شرع في
الوقتية مع تذكر الفائتة واطال حتى ضاق لا يجوز الا ان يقطعها ثم يشرع فيها ولو شرع ناسيا والمسألة بحالها فتذكر عند ضيقه جاز ولو تعددت
الفوائت لا بحيث يسقط الترتيب والوقت يسع بعضها لا الكل لا يجوز الوقتية حتى يصلي ذلك وقيل عند ابي حنيفة يجوز لانه ليس البعض اولى بهذا
البعض اولى منه للاخر قوله ولو قدم الفائتة جاز يعني يصح لانه عجل به ذلك كما لو اشتغل بها فانه عند ضيق الوقت يكون آثما بتفويت
الفرض قوله لمعنى في غيرها اي في غير الفائتة وهو كون الاشتغال بها يفوت الوقتية وهذا اوجب كونه عاصيا في ذلك لا ما هو في نفسه ٤٠ ويحكم بصحتها
فلا معصية في ذاتها هذا ولما امكن مراعاة حال الاداء في القضاء روعي فيه ذلك الجهر والاخفاء في الجهرية وجب الجهر اتفاقا وان انفرد كان
قضاؤها نفيه خلاف المشايخ وقدمها المصنف واخترنا وجوب الاخفاء وقدمنا ان الاول خلافه وتقدم الوجه من الجانبين وفي الله
في باب كفارات الاحرام من كتاب الحج من ترك شيئا من الصلوات في ايام التشريق وقضاها التكبير الى آخر ايام التشريق قوله قبل وقتها

الثابتة

الثابت بالحديث يعني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فوقت الفائتة وقت التذكر ومن ضرورة
ان لا يكون وقتا للوقتية فيكون اداء الوقتية فيه قبل وقتها الثابت بالحديث وان كان وقتها بالقاطع فيكون اهدارا لاحد الدليلين
من غير ملجئ وهذا مبني على امتناع كونه وقتا للوقتية اذ جعل وقتا للفائتة وهو غير لازم اذ لا مانع من اجتماعهما شرعا وقتا لها بحيث يصح كل
منهما فيه كالصلوات من الفريضة والمنذورة والنافلة غير انه نص على المعلوم من كون وقت التذكر بعد انقضاء وقتها حتى يكون الاداء
فيه خاليا عن الاثم لفرض كون التأخير للنوم والنسيان ولا حاجة الى ذكر ما هو معلوم من ان الوقت للوقتية ايضا نعم لو عللوا انفراد
الفائتة بالوقت بقوله في الحديث لا كفارة لها الا ذلك لامكن وحينئذ ينبني منه ما قلناه في قولهم انه تقدم الفائتة عملا بالدليلين **قوله**
ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي ليس بين يديه ما يتصل به بل هو حديث فهو استشهاد لا للمجموع فجملته انه ثبت بين الاربع وامر بالصلاة على الوجه
الذي فعل فلزم الترتيب وذلك لو ولكان اقل احوالها ما ولا يخفى ان الحديث الثاني ليس على مرادهم ظاهرا من ايجاب كل ما وقع عليه دوام من صلاته
فانها وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب ان اعتبرت من المرادة او على الايجاب ان اعتبرت غيرها وعلى كل حال
لا يفيد المطلوب اما على التقدير الاول فظاهر وكذا على الثاني لانه فرع ثبوتها الوجوب بغيره لان كون هذا الترتيب واجبا غير النزاع
وصلوا الى آخره ايجاب بفعل الواجبات على الوجه الذي رأى فعله فلا يتقدم السجود على الركوع ولا يقرأ في غير القيام وحاصله على هذا
التقدير تعيين الكيفيات الواجبة ان تغير وذلك فرع ثبوت الوجوب ولا دلالة فيه ما يفرغ به هذا ان يقال بل هو مفيد وجوب كل ما وقعت
عليه الرؤية الا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة او ادبا وحينئذ يقال الترتيب من المستثنى لما قدمنا من استلزام تقدم الظني
على القاطع بتقدير ما ذهبوا اليه ثم الحديث الثاني هو دليل حديث مالك بن الحويرث في البخاري وتقدم واما الاول فاخرجه الترمذي والنسائي
عن ابي عبيدة عن ابيه عبد الله بن مسعود قال ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله
فامر بلالا فاذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ثم اقام فصلى المغرب ثم اقام فصلى العشاء قال الترمذي ليس باسناده باس
الا ان ابا عبيدة لم يسمع من ابيه يعني فهو منقطع وقول الشيخ محيي الدين النووي في الخلاصة لم يدرك اباه مخالف لقول ابي داود توفي وله لكن
ابو عبيدة سبع سنين ورواه النسائي في سننه عن الخدري حبسنا يوم الخندق عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى كفينا ذلك فانزل الله تعالى
وكفى الله المؤمنين القتال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فامر بلالا فاقام فصلى الظهر كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى العصر كما كان
يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى المغرب كما كان يصليها قبل ذلك ثم اقام فصلى العشاء كما كان يصليها قبل ذلك وذلك قبل ان ينزل فرجالا او ركبانا
ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الرابع والثلثين ولم يذكر فيه العشاء لانها كانت في وقتها وذكرها في الرواية الاخرى باعتبار انها اخرت عن وقتها المعتاد
واخرجه البزار عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهب ساعة من
الليل فامر بلالا فاذن واقام فصلى الظهر ثم امره فاذن واقام فصلى العصر ثم امره فاذن واقام فصلى المغرب ثم امره فاذن واقام فصلى العشاء ثم
قال اما على ظهر الارض قوم يذكرون الله في هذه الساعة غيركم وفيه عبد الكريم بن ابي المخارق مضعف وفي الباب حديث الصحيحين ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه
جاء يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش وقال يا رسول الله ما كدت اصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغيب فقال صلى الله عليه وسلم والله ما صليتها فنزلنا الى
بطحان فتوضأ صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى النبي صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب ولا يعارضه ما انفرد به مسلم من
قوله ثم صلاها بين المغرب والعشاء واما ما انفرد به عن ابن مسعود حبس المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس او اصفرت
فقال صلى الله عليه وسلم شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله اجوافهم وقبورهم نارا او حشى الله اجوافهم وقبورهم نارا انتهى لوجوب حمل الاول
على ارادة وقت المغرب والعشاء ويتواحد بخلفيه لصحة انه صلى العصر قبل المغرب والتعاند لما قلنا ان الحبس لم ينقطع توقع الدعاء عليهم اذ ذاك ولتبين فيه انه صلاها
اذ ذاك وقد تظافرت رواية الصحيحين مع ما قبلها انه صلاها صلى الله عليه وسلم كان بعد المغرب وكذا الانظار من ما في الصحيحين من انه صلاها بعد المغرب
الاحاديث السابقة من انه صلاها بعد دخول وقت العشاء وذهاب ما شاء الله منه للتصادق غير ان المتبادر من تخصيص قوله فصلى العصر بعد ما غربت انه
قبل وقت العشاء والاتفاق بعدما دخل وقت العشاء لكن يجب حمله على مجرد ما يصدق به لان تلك الاحاديث فيها صحت بكثرة الطرق وبعضها في صحيح ابن حبان
الا ان يزيد الفوائت ايضا شاملا كل فوات في القضاء ولا يلزم من كونها صحيحا سبعا الفوائت سبعا لان ما به الزيادة لا يوجب اللفظ كونه فائتا
بل اذا انضم الى الفوائت المعينة صلاة صدق ان المسمى بالفوائت زادت وان لم تكن فائتة هذا غاية ما يفيد مؤديه اللفظ والاستلزم كون الفوائت
سبعا وهو الكثرة ما في شرح الكنز ويعتبر ان تبلغ الاوقات المتخللة ستا منذ فاتته وان ادى ما بعدها في اوقاتها وقيل يعتبر ان تبلغ
الفوائت ولو كانت متفرقة وثمرة الخلاف تظهر فيمن ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم فعلى الاول يسقط الترتيب يعني
بين المتروكات وعلى الثاني لا لان الفوائت بنفسها يعتبر ان تبلغ ستا ومثل هذا ما ذكر في المصفى وجه اقتصار صاحب المنظومة على نقل الخلاف بين ابي
حنيفة وصاحبيه فيما اذا ترك ظهرا وعصرا من يومين دون ان يذكر في ثلثة فصاعدا قال الخلاف فيما اذا كانت ثلثة فعند بعضهم يسقط الترتيب لان ما
الفوائت يزيد على ست ومنهم من لم يجبه لان المعتبر كون الفوائت بنفسها ستا يعني فلما اختلفوا في ثبوت الخلاف بينهم في الزائد على الثلاثين اقتصر
في المنظومة على نقل الخلاف فيها ولا يخفى على من علم مذهب ابي حنيفة من ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كمال خمس
وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة انه لا يتصور على قوله كون المتخللات ست فوائت لامع دخولها تحت الصحة

تحقق الوقت الاحمرار

فلا يتحقق اتيانها سوى المتروكة اذ ذاك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد اوقات لا فوائت فيها فانه لا معنى له اذ السقوط بكثرة الفوائت
كيلا يؤدي التزامه الى الاشتغال باداءها الى تفويت الوقتية لمجرد الاوقات بلا فوائت لا اثر له فلا وجه لاعتباره فان قلت اما ذكرتم من ان
في تصوير هذه المسئلة انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها
فالجواب انه يجب كون هذا مبنيا على قياس لان الظاهر ان يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فاقيم اداءها مقام دخول وقتها لما سنذكر
من ان تعليله لصحة الخمس بقطع ثبوت الصحة بمجرد دخول الوقت اداءه اولى وعلى هذا الجواب يحكم على الخلاف المذكور بالخطأ ان يصح والتحقيق
ان خلاف المشايخ في الثلاث انما هو في الحكم بان عدم وجوب الترتيب هو بالاتفاق بين الثلاثة او على الخلاف كما في الثنتين ايضا كالخفية بذكر المسئلة
بشعبتها وبه يتبين معنى الخلاف على وجه الصحة اذ قدمنا انها احرازا كما ايقها ولم يذكرها في الهداية وضعو لها فيما الحاق بابي الترتيب بين
الصلاتين الفائتتين بما بين الفائتة والوقتية فيسقط الترتيب به وتو الحقه بما بين الفعلين وتوتن كانت صلاة لم يدر ما هي لم يقع تحريه على شيء يعيد صلاة
يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها وبهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب القضاء عنده يجب الطريق التي بعينها لا كما قيل
انه يستحب عنده فلا خلاف بينهم ثم صورة قضاء الصلاتين عنده ان يصلي الظهر ثم العصر ثم الظهر فان كان المتروك اولا هو الظهر فالظهر الاخرة تقع نفلا
وان كان هو العصر فالظهر الاولى تقع نفلا ولا يجوز ان يبدأ بالظهر يجوز ان يبدأ بالعصر فيصلي العصر ثم الظهر ثم العصر ولو كانت الفوائت ثلاثا ظهرا من
يوم وعصرا من يوم ومغربا من يوم ولا يدري ترتيبها ولم يقع تحريه على شيء صلى الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر سبع صلوات
لان كلا من الثلاث يحتمل كونها اولى واخرة او متوسطة فتسعة الثابت في الخارج ست لتداخل لان توسط الظهر يصدق في الخارج اما مع تقدم العصر
او المغرب فلا يكون كل منها براسه وكذا انما تخرج بواسطة كل واحدة ستة الثابت الظهر ثم العصر ثم المغرب او الظهر ثم العصر ثم المغرب فهذان منها تقدم
الظهر ولتقدم العصر مثلهما وللمغرب كذلك فان فاتته العشاء من يوم اخر مع تلك الثلاثة يصلي تلك السبع ثم يصلي الرابعة وهي العشاء فصارت ثمانية ثم يعيد
تلك السبع على ذلك الوجه فالجملة خمسة عشر فلو كانت خمسا من خمسة ايام بان ترك الفجر ايضا يصلي هذه وتلك صلاة تلك الخمس عشرة على ذلك النحو ثم يصلي
الخامسة اعني الفجر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالضابط ان المتروكة ان كانتا ثنتين يصليهما ثم يعيد الاولى وان كانت ثلاثا صلى تلك
الثلاثة ثم الثالثة ثم اعاد تلك الثلاث وان كانت اربعا صلى قضاء الثلاث كما قلنا ثم الرابعة ثم اعاد ما يلزمه في قضاء الثلاث وان كانت
خامسة فعل ما لو كان المتروك اربعا ثم يصلي الخامسة ثم يفعل ما يلزمه في الاربع وانما اطنبنا لكثرة سؤال السوال عنه وفي فتاوى قاضي
خان الفتوى على قولهما تخفيفا على الناس بكسلهم والا فدليله لا يترجح على دليلهما واذا عرفت هذا فقد اختلف المشايخ فيما وراء الصلاتين
فذهبت طائفة الى انه لا ترتيب بالاتفاق فلا يؤمر باعادة الاولى في قول الكل قال الفقيه ابو ... وهو الاصح لان اعادة ثلاث صلوات في وقت
الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى وهذا يوضح لك ان خلاف هولاء
فيما وراء الثنتين لما يلزمه من ايجاب سبع بايجاب الترتيب وهو كسبع فوائت معنى لما علمت من ان ايجاب الترتيب فيها يوجب سبع صلوات فاذا كان
الترتيب يسقط بست فاولى ان يسقط بسبع والطائفة الاخرى لم يعتبروا الا تحقق فوائت ست والاول اوجه لان المعنى الذي لاجله سقط
الترتيب بالست موجود في ايجاب سبع فظهر بهذا مبنى الخلاف على وجه الصحة لا كما ذكر في شرح الكنز والله اعلم قوله زجرا له على التهاون
والفتوى على الاول كذا في الكافي وغيره لان هذا الاصح ربما ... فان من اعتاد تفويت الصلاة وغلب
على نفسه التكاسل لو افتى بعدم الجواز يفوت اخرى وهلم جرا حتى يبلغ حد الكثرة قوله وهو الاظهر خلاف ما اختاره شمس الائمة
الاسلام وصاحب المحيط وقاضي خان وصاحب المغني والكافي وغيرهم وما استدل به عن محمد فيه نظر نذكره قوله على كل حال اي سواء قدم
او اخر الوقتيات فاسدة ان قدمها اي على الفوائت وجه الاستدلال انه اذا قدم الوقتية صارت سادسة المتروكات فسقط الترتيب
فعلى تقدير ان لا يعود كان ينبغي انه اذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات الى خمس ان تجوز الوقتية الثانية لكنها اخرها وان وقعت
بعد عود لا يوجب سقوط الترتيب اعني خمسا او اربعا لسقوط الترتيب قبل ان يصير الى الخمس وجه النظر انه لو سقط الترتيب اصلا فان سقوطه
بخروج وقت السادسة وهو لم يخرج حتى صارت خمسا بقضاء الفائتة ولا يمكن تخريجه على ما روي عن محمد من اعتبار دخول وقت السادسة لانه لو كان
كذلك لم تفسد الوقتيات فالاصح ان الترتيب اذا سقط لا يعود كما لو دخل عليه ماء جار حتى سال ثم عاد قليلا لا يعود نجسا فلذا اصح في الكافي
انه لا يعود ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نصا من محمد في
المسئلة لكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه ... جعله من قبيل الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان
بعلة الكثرة المفضية الى الحرج اداء مظنة تفويتها الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبلها وهذا امثل من الحضانة
الثابتة لمحرم الصغيرة من النساء تنتهي بالتزوج فاذا زال التزوج عاد لا انه سقط فيكون متلاشيا فلا يتصور عوده الا بسبب قوله
فانه لا فائتة عليه في ظنه حال اداءها محمول على ما اذا كان جاهلا اما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت ايضا فاسدة وعليه ان يعيدها اذا كان الغرض
جهل وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشاء اذا اداها المصادفة محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتاخيرها بل يجب ان يعم وان قدمها
لان الغرض انه جاهل وجوب الترتيب فيها ويكون الفائتة التي يجب عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما لو صلى الظهر
بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها حيث يجب اعادة العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب وما لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى

ترجيح ص

انتهى م

صلى

مثل المغرب ذاكرا لها حيث يصح المغرب اذ قالوا ان فساد الظهر موقوفا لعدم الطهارة فصلى استتباعه لفساد العصر بخلاف
فساد العصر فانه ضعيف لقول طائفة من الائمة بعدمه فلم يصلح مستتبعا فساد المغرب فيؤخذ منه ان مجرد كون المحل مجتهدا فيه
لا يستلزم اعتبار الظن الخطائي من اعتبار بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان ما يبتنى على المجتهد فيه ويستتبعه اعتبر
ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر وكذا ما نحن فيه فانه اذا اخر العشاء
ففساده بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهي نظير العصر في المسئلة المذكورة واذا فعله ففساده
حينئذ لوجود الفائتة فيعتبر في حق الترتيب كما والله سبحانه اعلم **قوله** الا اذا كان في آخر الوقت يعني امثال الوقت وفي رواية عن وعند الحسن ح
الحسن وعند محمد آخر الوقت المستحب حتى لو تذكر في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بها يقع تمام العصر في الوقت المكروه
لا يسقط الترتيب فيصلي الظهر في المستحب ثم العصر في المكروه وعند الحسن يسقط الترتيب فيصلي العصر في المستحب ثم يؤخر الظهر الا ما
بعد الغروب ولو كان بقي من الوقت المستحب قدر ما لا يسع فيه الظهر سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر في المكروه ولو شرع
في العصر ذاكرا الظهر والشمس حمرا ثم غربت ومضى فيها طعن فيه عيسى بن ابان فقال بل يقطع ثم يبدا بالظهر لان ما بعد الغروب
وقت مستحب وهو ذاكر للظهر وهو القياس ثم الاستحسان انه لو قطع يكون كلها قضاء ولو مضى فيها كان بعضها في الوقت وكان
اولى لانه حين شرع كان مامورا بها مع العلم بان الكل لا يقع في الوقت فلو كان هذا المعنى مانعا لما امر به **قوله** وفي مسئلة
الترتيب لما ذكرنا ليحصل مسئلة بطلان الوصف **قوله** واذا فسدت الفرضية بتذكر الفائتة لا يبطل اصل الصلاة عند
ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبطل لو تمعقد نفلا لذلك لا ينعقد تحريمة **قوله** فلم يكن من ضرورة بطلان الاصل خلافا لو
يعني ليس الموجود ما يبطل اصل الصلاة كالحدث بل ما ينافي وصف الفرضية ولا تلازم بين بطلان الوصف وبطلان الاصل كالكفر للصوم واذا اسير
في خلال اليوم لا يبطل صومه فيصير متنفلا بالباطل ضعفه وقوعه كما ترى ويدل على هذا ما روي عن ابن عمر في الباب حيث قال فليتم صلاته
ثم ليعد التي صلاها مع الامام **قوله** ولو صلى الظهر انقلبت الكل جائزا بخلاف ما لو ادى الظهر قبل ان يصلي السادسة فانه يفسد
الخمس ولو صلى السادسة قبل الاستغال بالقضاء صح الخمس وهذا انما يعاد صلاة واحدة تفسد خمسا وواحدة يصحح خمسا وجه قولهما
وهو القياس ان سقوط الترتيب حكم والكثرة علة له فانه يثبت الحكم اذا ثبت العلة في حق ما بعدها الا في حق نفسها كما اذا رأى عبده
يبيع فسكت ثبت الاذن فيما يبيع بعد هذه الا في نفسه وكذا اصيد الكلب معللا بترك الاكل فلما علة اكل ما خوذه لا يحرم في حل ما بعد
الثالث وجه قوله وهو الاستحسان ان المسقط الكثرة وهي قائمة بالكل فوجب ان يؤثر السقوط في الكل وهذا لو اعاده بلا ترتيب جاز عنه
ايضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها وقد زال ذلك بزوال المنع ولا يمتنع ان يتوقف حكم على امر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكاة بل العقد
يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب تاما فان تم على تمامه كان فرضا والا نفلا وكون المغرب ظهرا في مزدلفة فرضا على عدم اعادتها
قبل الفجر فان اعادتها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كان نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر
على عوده في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والاصح وكون الزائد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوز فاستحاضة
والاخير وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان عاد ففاسدة
والاصحية ولا يخفى على متامل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت الصحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سادسة
المتروكة لان الكثرة تثبت حينئذ وهي المسقط من غير توقف على ادائها كما هو المذكور في النصوص في ساير الكتب وانه لا يتوقف الحكم على ما
اذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب عنه بخلاف ما اذا ظنه فانه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل المذكور يقتضي اطلاق
الجواب ظن عدم الوجوب ام لا **فروع** ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها لا يقتل الا اذا جحدها او استخف
بوجوبها صبي نام فاحتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر يقضي العشاء وفي رواية محمد بن الحسن وسئل عنها الامام فاجاب
بذلك اسلم في دار الحرب جاهلا بالشرائع لم يقض ما فاته قلنا الخطاب انما يلزم بالعلم به او بدليله ولم يوجد
بخلاف المسلم فينا فان عنده دليله صلى وارتد واسلم في الوقت يعيد خلافا للشافعي فان اسلم بعد ذلك لا يقضي ما فاته زمان
الردة خلافا له بناء على حبط ذلك المؤدى بالردة ولم ينو شيئا ادرك وقت الوجوب وهو آخر الوقت مسلما فيتوجه عليه الخطاب اذ
ادرك التحريمة لما من الاداء فيتعلق به خطاب الوضع فلزمه حكمه بخلاف ما قبله لانه لم يخاطب في حال كفره بالشرائع عندنا وعلى
هذا يجب على كل من ارتد ثم اسلم اعادة حجة لان نسبة الوقت الى الصلاة كنسبة العمر الى الحج حبط ثم ادرك وقته مسلما فلزمه

باب سجود السهو

قوله يسجد للسهو بعد السلام اذا كان الوقت
صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سهى في
قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا سجد بعد السلام يسقط السهو وليس من شرط السجود
ان يسلم ومن قصده السجود بل لو سلم ذاكرا للسهو ومن عزمه ان لا يسجد كان عليه ان يسجد ولا يبطل سجوده من شرع في الصلاة ومن
عزمه ان يفسدها لا يفسد الا بتحقق ذلك القصد بالفعل ونيته لغو **قوله** ثم يتشهد اشارة الى ان سجود السهو يرفع التشهد

واما رفع القعدة فلا لانها لا تحتمل السجدة الصلبية وسجود التلاوة اذا تذكرهما او احداهما فيسجد كما تقدم ان القعدة حتى يفترض القعود
بعدهما لان محلهما قبلها وعلى هذا لو سلم بمجرد رفعه من سجدة السهو يكون تاركا للواجب ولا تفسد بخلاف ما اذا لم يقعد بعد تلك السجدتين
حيث تفسد لترك الفرض وهذا في سجدة التلاوة على احدى الروايتين وهو المختار **قوله** روى انه صلى الله عليه وسلم سجد للسهو قبل السلام
في الكتب الستة واللفظ للبخاري عن عبد الله بن بحينة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فقام في الركعتين الاوليين ولم يجلس فقام الناس
معه حتى اذا قضى الصلاة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم وروى انه سجد بعد السلام في الستة ايضا حديث
ذو اليدين انه صلى اثنتين [illegible] ثم سلم ثم كبر ثم سجد وفي رواية لمسلم ولابي داود والنسائي انه صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم من
ثلاث الى ان قال فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم واما قوله صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام فرواه ابو داود وابن ماجه عن
اسمعيل بن عياش رضي الله عنه من حديث ثوبان انه قال صلى الله عليه وسلم لكل سهو سجدتان بعد السلام قال البيهقي انفرد به اسمعيل بن عياش
وليس بالقوي ونحن نمنع ذلك مطلقا بل الحق في ابن عياش توثيقه مطلقا كما هو عن اشد الناس مقالة في الرجال يحيى بن معين قال ابن عياش عن
يحيى بن معين ثقة وتوهينه عن ابي اسحق الفزاري لا يقبل وناهيك بابي زرعة وقال لم يكن بالشام بعد الاوزاعي وسعيد بن عبد العزيز
احفظ من اسمعيل بن عياش وغاية ما عن ابن معين قوله عن الشاميين حديثه صحيح وخلط عن المدنيين فقد استقر رأي ابن حنبل وكثير
على رأي التفصيل ورواية هذا الحديث عن الشاميين رواه عن عبيد بن عبيد الله الكلاعي وهو الشامي الحمصي وثقه وقال ابن معين
ليس به باس عن زهير بن سالم العنسي بالنون وهو ابو المخارق الشامي ذكره ابن حبان في الثقات عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي ابو حميد
وثقه ابو حميد الحمصي قال ابو زرعة والنسائي ثقة وقال ابو حاتم صالح الحديث وذكره ابن حبان في الثقات وقال احمد بن سعد كان ثقة وبعض الناس
يستنكر حديثه ولم يلتفت اليه فقد روى له البخاري في الادب عن ثوبان وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو القبلة حيث كان صلى النبي صلى
الله عليه وسلم قال ابراهيم لا ادري زاد او نقص فلما سلم قيل له يا رسول الله احدث في الصلاة شيء قال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا فثنى
رجله واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم اقبل الينا قال فانه انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني واذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم
عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين هذا شرع عام قوله بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قائل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة
والنقص بعدما ثم انه هذا الحديث في حق الحجة **قوله** فتعارضت روايتا فعله اعلم لما وقع الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم
عقيب السنة لا انه بالفعل وكان دليلهم اقوى من جهة الثبوت مع قيام دليل عدم الخصوصية اذ قد شاركوه في ذلك لانهم كانوا عنده
به استشعر ان يقال دليلنا ارجح ثبوتا وترجح القول على الفعل عند المساواة في القوة فقال ذاك لو سلم دليلكم من المعارض لكن روى
انه صلى الله عليه وسلم سجدهما بعد السلام وهو يعادله فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله الاحط رتبة في الثبوت من ذلك الفعل
السالم من المعارض لكن روي انه صلى الله عليه وسلم سجدهما بعد السلام وهو يعادله فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله الاحط
رتبة في الثبوت من ذلك الفعل السالم من المعارض لا لترجحه بالفعل المروي ثانيا ولا لترجح الفعل به لتكون ترجيحا بكثرة الرواة
وظهر لهذا التقرير انه انما صير الى ما بعد الدليلين المتعارضين لا الى ما فوقهما فاندفع الاشكال الان القائلين ان الرسم في المعارضة ان
يصار الى ما بعد المتعارضين كالسنة عند تعارض نصي الكتاب والقياس عند تعارض السنة لا الى ما فوقهما والقائل والقول فوق الفعل
فكيف دفع المصير اليه على تعارض الفعلين وان كان ترجيح فالترجيح بكثرة الرواية باطل عندنا فان **قلت** اذا اسقط النظر الى الفعل
الموافق لرأينا لزوم التساقط بالتعارض يلزم كون السجود دليلا بعد السلام فانه حينئذ مقتضى القول الفعل الدليل القولي فيما ينبغي
كون الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز **فالجواب** قد روي في غير رواية الاصول انه قبل السلام لا يجوز فلا اشكال
على هذه وعلى ما هو الظاهر يلزم التساقط عند امكان العمل بالمتعارضين بهما جميعا وهنا يمكن اذ المعنى المعقول من شرعية السجود وهو الجبر
لا ينتفي بوقوعها قبل السلام فيجوز كون الفعلين بيانا لجواز الامرين والاولوية لاحدهما وهو ايقاعه بعد السلام هو المراد بالقول ولكن
المعنى المذكور في الكتاب المذكور وتقريره ان سجود السهو تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو تفاديا عن تكراره اذ الشرع لم يرد
به فاخر ليكون جبرا لكل سهو يقع في الصلاة وما لم يسلم فتوهم السهو ثابت الا ترى انه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك انه صلى ثلاثا
او اربعا فشغله ذلك حتى اخر السلام ثم ذكر انه صلى اربعا فانه يسجد لهذا الشك ثانيا لتأخير الواجب فيتكرر وان لم يسجد بقي نقصا لازما غير مجبور
فاستحب ان يؤخر بعد السلام هذا المجوز وهذا دليل ان الخلاف في الاولوية وفي الخلاصة لو سجد قبل السلام لا تجب اعادتها بعد السلام
فان **قلت** لم يحمل اختلاف الفعلين على التوزيع على موردينهما فورود السجود قبل السلام كان في النقص وبورده بعده كان في الزيادة
على ما تقدم في الحديثين المذكورين وهذا التفصيل قول مالك وهذا المأخذ ماخذه **فالجواب** كان ذلك متحتما لو لم يثبت قوله صلى
الله عليه وسلم لكل سهو او في كل سهو سجدتان بعد السلام مطلقا وردني من حمل اختلاف الفعلين على بيان جواز كلا الامرين غير ان الاولى
وقوعه بعد السلام ولا يخفى ان هذا الذي صرنا اليه يقع الجمع بين كل المرويات القولية والفعلية وذلك واجب ما امكن بخلاف ما
ذهب اليه مالك والشافعي رحمهما الله فان **قلت** كما تعارضت روايتا فعله كذلك تعارضت روايتا قوله فان في الصحيح حديث
الخدري عنه صلى الله عليه وسلم اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا او اربعا فليطرح الشك وليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين

قبل

قبل أن يسلم وغيره أيضا فالجواب الكلام في سجود السهو على الإطلاق لم يعارض حديث ثوبان فإنه دليل قولي أنه على
الإطلاق محله قبل السلام وهذا الحديث وما بعده من الفعليات خاصة في الشك وليس الآن في هذا على أن القولية في الشك
قد تعارضت أيضا روى أبو داود والنسائي عن عبد الله بن جعفر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من شك في صلاته فليسجد
سجدتين بعد ما يسلم ورواه أحمد في مسنده وابن خزيمة في صحيحه وقال البيهقي إسناده لا بأس به وأحسن منه ما في البخاري من
حديث ابن مسعود صلى النبي صلى الله عليه وسلم فزاد أو نقص فلما سلم قيل يا رسول الله أحدث شيء في الصلاة فقال وما ذاك قالوا صليت
كذا وكذا فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم أقبل علينا بوجهه فقال لو حدث شيء لأنبأتكم به ولكن إنما أنا بشر
أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين وهو الذي
ذكرناه آنفا مختصرا قوله هو الصحيح احترازا عما قاله شيخ الإسلام وقيل والجمهور ومنهم فخر الإسلام أنه يأتي بتسليمة واحدة ثم اختيار
فخر الإسلام كونها تلقاء وجهه ولا ينحرف لأن الانحراف لقصد التحية والمراد هاهنا مجرد التحليل ويختار المص ما اختاره شمس الأئمة وصدر
الإسلام أخي فخر الإسلام ونسب القائل بالتسليمة إلى أنه قد يؤمه أخي فخر الإسلام بأنه شاذ وأنه في الأصل في كتاب الصلاة نقصا
عن عهدة البدعة وجه مختار المص ما قاله من صرف السلام يعني المذكور في حديث ثوبان إلى ما هو المعهود والسلام المعهود في الصلاة تسليمتان
قوله هو الصحيح احترازا عما قال الطحاوي في التشهدين لأن كلا منهما أجود قيل قبل السجود عندهما وعند محمد يعني لأن سلام
من عليه السهو يخرجه عندهما خلافا له وقول الطحاوي أحوط في فتاوى قاضي خان قوله إذا زاد في صلاته فعلا من جنسها كسجدة
أو ركوع ركوعين ساهيا ثم إذا ركعها فالمعتبر الأولى في رواية باب الحدث في الصلاة وفي رواية باب السهو الثاني على هذا إنما ذكر منه
لو قرأ المسنون ثم ركع ثم أحب أن يزيد في القراءة فقرأ لا يرتفض الأولى إنما هو رواية باب الحدث قوله وهو الصحيح احترازا عن قول
القدوري أنه سنة عند عامة أصحابنا قوله لا يجب إلا بترك واجب فلا يجب بترك التعوذ والبسملة في الأولى والثناء وتكبيرات الركوع
الانتقالات إلا في تكبيرة ركوع الثانية من صلاة العيد فإنها ملحقة بالزوائد على ما عرف وفي كل تكبيرة زائدة من صلاة العيد يسجد
وكذا إطلاق تكبيرة ركوع الأولى ومن ذلك ما لو سلم على الثنتين ساهيا وقد تقدمت وكذا لو ترك القومة ساهيا بأن انحط من
الركوع ساجدا في فتاوى قاضي خان أن عليه السجود عند أبي حنيفة ومحمد هو وجوبها عندهما ومقتضاه وجوبها أن يكون معتبرا إلا أنها
عند أبي يوسف فتفسد لأنه فرض عنده ولا يجب بترك رفع اليدين في العيدين وغيرهما قوله إذ تأخير كتأخير سجدة صلبية من الأولى
إذ تأخير القيام إلى الثالثة بسبب الزيادة على التشهد قالوا ولو بحرف من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وقيل بل بما وقيل
بل باللهم صل على محمد والتحقيق اندراج الكل في مسمى ترك الواجب لأن عدم التأخير واجب فالتأخير ترك واجب وقالوا لو افتتح فشك
أنه هل كبر للافتتاح ثم تذكر أنه كبر إن شغله التفكر عن أداء ركن من الصلاة كان عليه السهو وإلا فلا وكذا لو شك أنه في الظهر أو
في العصر أو سهى وغيره لك أن تفكر قدر ركن كالركوع أو السجود يجب عليه سجود السهو وإن كان قليلا لا يجب ولو شك في بعض صلاة
صلاها قبلها لا سجود سهو عليه وإن طال تفكره ولو انصرف أو سبقه حدث فشك أنه صلى ثلاثا أو أربعا ثم شغله ذلك عن وضوئه ساعة
ثم أتم وضوءه كان عليه السهو لأنه في حرمتها قوله أو ترك قراءة فاتحة الكتاب أي في إحدى الأوليين من الفرض أو في أخرييه ومطلقا في غير الفرض
وكذا إذا ترك أكثرها لا أقلها وكذا ترك السورة لا باعتبار أنه ترك السورة بل باعتبار أنه ترك قراءة آية طويلة أو ثلاث آيات قصار بعد
الفاتحة حتى لو قرأ من سورة هذا القدر فقط لا سهو وإنما يتحقق ترك كل من الفاتحة والسورة بالسجود فإنه لو تذكر في الركوع أو بعد
الرفع منه يعود فيقرأ أي ترك الفاتحة الفاتحة ثم يعيد السورة ثم الركوع فإنهما من نقصان بالعود إلى قراءة الفاتحة وفي السورة السورة ثم يعيد
بعد الركوع لارتفاضه بالعود إلى ما محله قبله على التعيين شرعا ويسجد للسهو ولو لم يتذكر واحدة منهما إلا في الشفع الثاني يقدم في
فصل القراءة ما يقضيه منها فيه وما لا يقضيه وكيفية القضاء فارجع إليه ولو ترك القراءة أصلا في الأوليين قضاها في الأخريين
ويصير كأن الأوليين جهر فيها في الأخريين ولو بدأ بحرف من السورة قبل الفاتحة ثم قرأ الفاتحة يسجد للسهو للتأخير في هذا ولو رتبة
بما ذكرناه في العكس نظر بل ينبغي أن يقرأ من السورة مقدار ما يتأدى فيه ركن يجب فيه سجود السهو ولو كرر الفاتحة في الأخريين لا سهو في
الأوليين تتوالى كان عليه السهو لا إن فصل بينهما بالسورة للزوم تأخير الواجب وهي السورة في الأولى لا الثاني إذ ليس الركوع واجبا بأثر
السورة فإنه لو جمع بين سور بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الأخريين لأنهما محل القراءة مطلقا وأصله أن القراءة
ليست واجبة فيهما فلا يتقدر بقدر بحيث يحرم الركوع بل بعين ذلك قوله أو التشهد أو بعضه وعن أبي يوسف لا يجب عليه قالوا
إن كان إماما يا حسن بقعد اتكاء ليلتبس على القوم ثم قد لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود إلا في الأول أما التشهد الباقي
فإنه لو تذكره بعد السلام يقرؤه ثم يسلم ثم يسجد فإن تذكره بعد شيء يقطع البناء لم يتصور إيجاب السجود ومن فروع هذا أنه لو تذكر
بعد السلام والتذكر فيه فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه تفسد صلاته عند أبي يوسف لأن بعوده إلى قراءة التشهد ارتفض قعوده
ما ارتفض أصلا فإذا سلم قبل إتمامه فقد سلم قبل عوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لأن بعوده ما ارتفض أصلا لأن
محل قراءة التشهد القعود فلا يرتفض وعليه الفتوى ومن هذا اختلفوا فيمن نسي الفاتحة أو السورة حتى ركع ثم تذكر

مقام القراءة ثم بدا له فسجد ولم يعد الركوع قال بعضهم تفسد لانه ارتفض ركوعه بالقيام فاذا لم يعده تفسد وقال بعضهم لا يرتفض لان الرفض كان للقراءة فاذا لم يقرا صار كانه لم يكن وقيل الفساد قياس كارتفاض الظهر يوم الجمعة بالسعي الى الجمعة وان لم يؤد على قول ابي حنيفة رحمه الله ويفرق بان السعي الى الجمعة اقيم مقام نفسها لدليل اوجبه هناك وليس القيام اقيم مقام القراءة هذا واما لو قرا ثم عاد الى القيام ثم لم يركع فسدت وقول من قال لا تفسد حمل على ما اذا لم يقرا حين قام حتى سجد اخذا باحد ذينك القولين ولو قرا التشهد في الركوع او السجود فلا سهو عليه لانه ثناء وهما محله بخلاف قراءة القرآن فيهما فان فيه السهو ولو قرأه في القيام ان كان قبل الفاتحة لا سهو او بعدها فعليه لان ما قبلها محل الثناء وهذا انتفى تخصيصه بالركعة الاولى ولو قرأ القرآن في القعود ان كان اذا لم يفرغ من التشهد واما اذا فرغ فلا يجب وتكرار التشهد في القعدة الاولى يوجب السجود دون الاخيرة وفي شرح الطحاوي اطلق عدم الوجوب قوله او القنوت او تكبيرته وانما يتحقق تركه بالرفع من الركوع اما لو تذكر في الركوع قبل الرفع ففيه روايتان احداهما يعود ويقنت ويعيد الركوع ويتشهد وقيل لا يعيد الركوع والاوجه الاول اذا قلنا بوجوب القنوت وهو قول ابي حنيفة وعنهما انه سنة ثم رجح في البدائع رواية عدم العود الى القنوت وجعلها ظاهر الرواية وتقدم تصحيح عدم ارتفاض الركوع لو اخذ برواية العود الى قراءته وكانه لضعف وجوب القنوت وهو جدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة او السورة او كليهما فتذكر بعد ما ركع قام وقرأ واعاد القنوت والركوع لانه رجع الى ما محله قبله وسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع او السجود او القعود فانه يخطها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيده استحبابا قوله من غير تركها مر تقدم في باب الوتر ان في ذلك بالنسبة الى القنوت نظرا ولا يساعده عليه دليله لا لفظا ولا اتفاق هذا سلكنا في استفادة الوجوب من الاختصاص نظر قوله هو الصحيح احترازا عن جواب القياس في السهو انه سنة فلا يلزم بتركه السجود وعن قولهما بالفساد في ترك القعدة الاولى من النفل ساهيا وعندهما عمدة في السهو قوله وهو الاصح احترازا عن رواية النوادر انه اذا جهر في المخافتة فعليه السجود قل او كثر وان خافت في الجهرية فان كان في اكثر الفاتحة او ثلاث ايات من غيرها او اية قصيرة على مذهب ابي حنيفة فعليه السجود والا فلا وجه الفرق ان الجهر في موضع المخافتة اغلظ من قلبه لانه ممنوع حكمه ولان صلاة الجهر حظا من المخافتة وهو ما بعد الاوليين وكذا المنفرد مخير فيه ولا حظ لصلاة المخافتة بحال فاوجبنا في الجهر وان قل وشرطنا الكثرة في المخافتة وذلك في غير الفاتحة بما تصح به الصلاة واما شرطنا الكثرة في الفاتحة لانها ثنا من وجه ولذا شرعت في الاخريين وان كانت تلاوة حقيقة فبالنظر الى وجه الثنائية لا يوجب والى جهة التلاوة يوجب قدر الفرض فاعتبرنا الاكثر ملاحظة للجهتين والاصح ما في الكتاب اما في المخافتة فلان الاحتراز عن الجهرية الكلية منها متعسر لان في مبادي التنفس غالبا يظهر الصوت وفي الحديث وكان يسمعنا الاية احيانا وهو والله اعلم لهذا السبب واما في الفاتحة فلان الية وكونها ثنا بصفة لا اثر له وكثير من القرآن العظيم ثنا وقصص ولا يوجد لك اعتبار جهة غير القراءة فيه في حق ما نحن فيه وكون شرعيتها في الاخريين بجهة الاعتبار ممنوع بل شرع فيهما ابتدا القراءة وغيرها من الثنا والسكوت هذا كله في حق الامام اما المنفرد فلا سهو عليه في شيء من ذلك لانه غير مخير بين الجهر والمخافتة كذا في غير موضع وقد يقال كونه مخيرا في الجهرية مسلم اما في السرية فلنا ان نمنع تجويز الجهر له وقدمنا زيادة كلام فيه في فصل القراءة قوله وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود وان كان مسبوقا لم يدرك محل السهو معه الا انه لا يسلم بل ينتظر بعد سلامه حتى يسجد فيسجد معه ثم يقوم الى القضاء وعن هذا ينبغي ان لا يعجل بالقيام بل يؤخر حتى يقطع ظنه عن سجود الامام وتقدم عندنا للمسبوق فصلا تاما بدليل باب الحدث في الصلاة فارجع اليه قوله لتقرر السبب الموجب للسجود على المأموم من وجهين احدهما لزوم النقص في الصلاة اذ هي بنا على الناقصة وكذا تفسد بفساده فاحتاج الى الجابر كالامام والاخر لزوم المتابعة شرعا حتى لو ترك بعض من خلف الامام التشهد حتى قام مع بعد ما تشهد كان على من لم يتشهد ان يعود فيتشهد ويلحقه وان خاف ان تفوته الركعة الثالثة لانه بخلاف المنفرد حيث لا يعود لان التشهد هنا فرض بحكم المتابعة وهذا بخلاف ما اذا ادرك فاذا ادرك الامام في السجود ولم يسجد معه سجدتين فانه يقضي السجدة الثانية ما لم يخف فوت ركعة اخرى فان خاف ذلك تركها لان هناك هو يقضيها بين السجدتين ضمن قضاء الركعة فعليه ان يشتغل باحراز الركعة الاخرى اذا خاف فوتها وهنا لا يقضي التشهد بعد هذا فعليه ان ياتي به ثم يتبع كالذي نام خلف امامه ثم انتبه على انه لا شك في انهم تبعوه صلى الله عليه وسلم في سجوده مع انهم لم يكونوا ساهين في المتابعة في محل السهو بل عامدين قوله ولو سجد حيث كان مخالفا اي في نفس ما يؤديه مع الامام حكما وان كان سجوده بعد فراغ الامام صورة كما لو كان اللاحق سهى امامه فيما فاته معه بنوم مثلا فانتبه بعد ذلك فانما لو انتباه السجود واذا فرغ واتم القضاء امامه لم يسجد لعدم المخالفة لان السجود وان كان بعد الصلاة لكنه متصل بموضع النقص لانه على ما قدمناه ولو كان امامه سجد بعد ما انتبه هو وعند ما جاء من وضوئه فيما اذا كان الفوات لسبق الحدث فادركه في السجود لا يسجد معه لانه يبدا بقضاء ما فاته ويسجد في آخر صلاته ولو سجد معه لا يجزيه ولا تفسد ويسجد ثانيا في آخر صلاته بخلاف المسبوق والمقيم المقتدي بالمسافر فيهما يؤديان بعد الامام من قضاء المسبوق واتمام المقيم اذا سهيا في ذلك لانه لم يلتحق بمحل قبل شرعا فلا مخالفة فيسجدان لسهوهما ولو كان على الامام سهو وجب عليهما متابعته فيتكرر السجود في صلاة واحدة في حق الصلاة وعند الكرخي لا يسجد اللاحق ولا المقيم المقتدي

المسافر

بالمسابق لسهو الامام ولا لسهوه بما يقضي اللاحق ويتم المقيم وما ذكرناه هو المذكور في الاصل وهو الصحيح لانهما صلاتان حكما
وان اتحدا حقيقة لتحقق الانفراد والايتمام بخلاف صلاة اللاحق فانها واحدة حقيقة وحكما لانه مقتد فيما يقضيه حكما ولذا امكننا لا
يسجد اللاحق فيما سهى فيه مما يقضيه لانه مقتد فيه الا ترى انه لا قراءة فيه فيكون لو سجد مخالفا واذا سهى الامام في صلاة الخوف سجد وتابعه
الطائفة الاخرى واما الاولى فيسجدون بعد فراغهم لان الثانية مسبوقون والاولى لاحقون ولو سبق الامام الساهي الحدث بعد سلامه
استخلف ليسجد الخليفة كما لو بقي عليه التسليم وليس للمسبوق ان يتقدم في هذا الاستخلاف لانه لا يقدر عليه اذ يحتاج بعد السلام
وهو عاجز عن ادائه على السلام وانما سجد قبل السلام حالة الانفراد لبن يسجد قبل وهو قد صار اماما فالمستخلف ومع هذا لو تقدم لم تفسد
لانه يقدر على الاتمام في الجملة بان يتاخر ويقدم مدركا يسلم بهم ويسجد ويسجد الخليفة المسبوق معهم لانه الان مقتد ثم يقوم
الى قضاء ما سبق به فان لم يسجد معهم سجد اخر صلاته على ما قدمناه في فصل المسبوق ولا يخفى ان تعليل عدم تقدم المسبوق على السجود
ومنعه من التقدم بعدم قدرته على السلام لا يشفي علة السجود قبله انما هو على غير رواية الاصول واما على الظاهر من ان كونه بعد السلام
انما هو الاولى فالاوجه تعليل عدم قدرته على السجود بكونه في اثناء صلاته ولا يسجد في اثنائها الا مقتديا وهو قد صار اماما ولو
لم يكن خلف الامام مدرك بل الكل مسبوقون قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى لان تحريمة المسبوق انعقدت للاداء على الانفراد عند تعذر
المتابعة ثم اذا فرغوا لا يسجدون كما في العناية وفي الاستحسان يسجد **قوله** للتاخر اي لتاخر القعود والاصح عدمه لان الشرع
لم يعتبره قياما والاكثر يطلق له القعود وكان معتبرا قعودا واشتغالا بالفرض وهذا الاعتبار بنافيه اعتبار التاخير المستتبع لوجوب السجود
قوله ولو كان الى اقرب الاصح فيه ما في الكافي انه بان يستوي النصف الاسفل يعني وظهره بعد منحن ثم لم يستو فهو الى القعود
اقرب وفي فتاوى قاضيخان اذا قام على ركبتيه لينهض فتذكر انه عليه السهو يستوي فيه العقود الاولى والثانية يعود عليه الاعتماد ثم قال
وان رفع اليته من الارض وركبتاه عليها لم يرجع لا سهو عليه وهكذا عن ابي يوسف اعني ولا يخفى ان هذه الصورة هي الصورة التي قبلها وكون
الحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختار في الاختيار في هذه الصورة انه عليه السهو اللهم الا ان يحمل الاول على ما اذا قام قبل
ركبتاه الارض دون ان يستوي نصفه الاسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة فالحاصل ثبوتها لتلازم مع عدم العود وسجوده وعدمه بينه
وبين العود ثم قيل ما ذكر في الكتاب رواية عن ابي يوسف اختارها مشايخ بخارى اما ظاهر المذهب فالم يستو قائما يعود قيل وهو الاصح
والتوفيق بين ما روي انه صلى الله عليه وسلم قام فسبحوا فرجع وما روي انه لم يرجع بالحمل على ما هو اقرب من القيام وعدمه لتسارع
منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم ادعاه في موضع وجوب عدمه بل الاصح انها تفسد لكمال الجناية برفض الفرض لما ليس بفرض بخلاف
ترك القيام لسجود التلاوة لانه على خلاف القياس ورد به الشرع لاظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة وليس ما نحن فيه بمعناه فلا يلحق
انا نقول الجناية هنا بالرفض ليس بترك القيام للسجود ونفسه حتى لو لم يقم بعدها فقد رفض الفرض حتى يرفع صحت هذا وفي النفس
من التلازم شيء وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى ان يكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو ان كان لا يحل لكنه بالصحة لا يحل
لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا تفسد الا ان يدعي ان الزيادة بالرفض يعني في زيادة المتحقق لزوم الاثم ايضا بالرفض اما الفساد فلم
يظهر وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول القائل بالتصحيح والله اعلم **قوله** لانه اخر واجبا اي واجبا قطعيا وهو الفرض لان
الكلام في القعود الاخير **قوله** وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي رحمه الله له ان الحاصل على ذلك التقدير كونه
صلاها بزيادة ركعة وذلك ليس بمفسد مثل زيادة ما دونها وذلك لما روي انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا **قلت** اللفظ
المذكور يصدق مع ترك القعود الاخير ومع فعله ولا دلالة للاعم على خصوص اخص فلا يدل على خصوص محل النزاع وهو ما اذا صلاها خمسا
مع ترك القعود لجواز كونه مع فعله لم يترجح ذلك حملا لفعله صلى الله عليه وسلم على ما هو الاقرب ولما ذكر المصنف من ان الركعة الثانية
فعل ولا يتحقق الانتقال بكونه في صلاتين متضادتين او متنافيتين ما لم يعطها حكم الفرض بخلاف ما دون الركعة **قوله** ع
مانع من قضاء الفوائت هو ان بطلان وصف الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة عندهما خلافا لمحمد وما على تخريج محمد هو ما اسلفناه من ان
ترك القعود على راس الركعتين من النفل لا يفسد عندهما خلافا له وفي نحوها نقلا يلزم ذلك فيضم اليها ركعة سادسة عندهما كيلا
يتنفل بالوتر وهل يسجد للسهو قيل نعم والصحيح لا لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ولو لم يضم لا شيء عليه وان كان الضم
على ما هو ظاهر الاصل لعدم جواز التنفل بالوتر لانه مظنون لوجوب خلافا لزفر ولا يلزم لانه ما يثبت شرعا بالالتزام والالزام الوجوب اعني
ابتداء او شروعه لم يكن واحد من هذين بل لقصد الاسقاط فاذا تبين ان ليس عليه شيء سقط اصلا ولكن لو اقتدى به انسان ثم قطع به
قضاء ست عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فرق ابو يوسف بين هذا وبين الفصل الثاني حيث قال لو قطعها يقضي ركعتين لما ذكرنا
قوله وعند محمد يقضي لان تمام الشيء باخره وهو الرفع ولم يصح مع الحدث واختاره فخر الاسلام وغيره الفتوى لانه ارفق وانقص لان
السجود لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث وعند الشافعي على الاعتداد بالجلوس للامام
الكامل واذا اسبقه المأموم في ابتدائه خلافا لزفر في هذا ولو كان الركن بمجرد وضعه لم يعتد به لان فعل الامام حينئذ بعد تمامه
وكل ركن اداه المقتدي قبل امامه لا يعتد به **قوله** في ترك السجدات والركوع والاختلاف بين الامام والقوم في السهو ما ترك

غروج من الوضعه م

السجود وبعد انتظم ما قدمناه من وجوب قضائه وهل يجب النية ان علم انها من تمام الركعة الاخيرة او غيرها وقع تحريه على ذلك اذ لم
يقع على شيء وبقي شاكا في انها من الركعة الاخيرة او ما قبلها نوى القضاء وان علم انها من الاخيرة لا يحتاج الى النية وعلى هذا اذا ذكروا فيمن سلم
في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد وقعد وسلم وتكلم ثم تذكر ان عليه سجود صلبية من الاولى فسدت صلاته وان تركها من الثانية
لا تفسد وبانت احدى سجدتي السهو من الصلبية لانه لم تعتد بنا في ذمته فيحتاج في صرف السجدة اليها الى النية بخلاف الفصل الاول
الا في رواية عن الشيخ انها لا تفسد في الوجهين ولو تذكر التلاوة دون السهو سجد لها ثم تذكر ان عليه صلبية فصلاته ماضية في الوجهين
وفي المنتقى لا تنوب التلاوة فالسهو على الصلبية الا اذا ظهر انه لم يكن عليه سهو او تلاوة حينئذ كانتا تنوبان ولو ذكر انه ترك منها
سجدتين ان علم انه تركهما من الاولى او الاخيرة فعليه ان يسجدهما ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو وان من الاولى فعليه ان يصلي ركعة ولو لم
يعلم كيف تركهما يسجد سجدتين ينوي القضاء في الاولى ثم يصلي ركعة ومن ادركه في الركوع الثاني لا يكون مدركا لتلك الركعة لان السجدتين
تضافان الى الركوع الاول وفي رواية الى الركوع الثاني فعلى هذه الرواية يصير مدركا وان كان لا يعلم من ايهما ترك فانه يسجد سجدتين
اولا ويتشهد لاحتمال انهما من الاولى ويسجد للسهو ولو ذكر انه ترك منها ثلاث سجدات فانه يسجد سجدة ويصلي ركعة ثم يتشهد كما ذكرنا
ولا ينوي القضاء في السجدة وقال الهندواني هذا اذا نوى بالسجدة الالتحاق بالركعة التي قبلها بالسجدة اما اذا لم ينو فلا يسجد ثلاث
سجدات وقال خواهرزاده يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة مطلقا ولو ذكر انه ترك منها اربع سجدات سجد سجدتين ويضمهما الى الركوع
الاول في رواية وفي رواية الى الركوع الثاني ويصلي ركعة اخرى ثم رايت ان اكثرها من تفصيل السجدات المذكور في مختصر المحيط قال
مسائله مبنية على اصول منها ان السجدة متى فاتت عن محلها لا تقع الا بالنية لانها وجبت قضاء والقضاء لا يتأدى الا بالنية لتعينه واما
تصير فائتة عن محلها اذا تخلل بينها وبين محلها ركعة تامة لان ما دون الركعة يحتمل الرفض فيرتفض فيلتحق بمحله وهذا يوافق ما قدمناه
من فتاوى قاضي خان من وجوب اعادة ما وقع فيه الشك قبيل باب ما يفسد الصلاة ومنها انه متى وقع الشك في ترك ركعة او سجدة
فانه يجمع بينهما للخروج عما عليه بيقين ويقدم السجدة على الركعة ولو قدم الركعة عليها فسدت صلاته لجواز انه ترك السجدة الاخيرة فاذا
اتى بها تمت صلاته فلا يفترض زيادة ركعة ومتى قدم الركعة عليها يصير متنفلا الى التطوع قبل اكمال الفرض ومنها اذا تردد بين الواجب
والبدعة ياتي به احتياطا وما تردد بين السنة والبدعة فالسنة تركه لان ترك البدعة لازم واداء السنة غير لازم ومنها انه نظر الى
المتروك من السجدات والى المؤداة فانهما اقل ما يعتبر له لان اعتبار الاقل اسهل لتخريج المسائل ولو ترك سجدة من الفجر ساهيا ثم ذكرها
قبل ان يتكلم سجدها وقعد وتشهد وسلم وسجد للسهو وينوي بها عليه لجواز انه تركها من الاولى ولو ترك سجدتين سجد سجدتين
اولا ويقعد ثم يقضي ركعة ويتشهد لاحتمال انه تركهما من ركعتين فيلزمه قضاؤهما لا غير ويحتمل انه تركهما من ركعة فلا يكون محسوبا من صلاته
فلزمه قضاء ركعة فيجمع بينهما احتياطا ولو ترك ثلاث سجدات ذكر في الاصل انه يسجد سجدة اخرى حتى تتم ركعة ثم يصلي ركعة اخرى قال
الفقيه ابو جعفر الصحيح انه يسجد ثلاث سجدات ويتشهد ثم يصلي ركعة ويتشهد لانه اتى بسجدة واحدة فتقيدت بها ركعة واحدة فاذا سجد
اخرى يلتحق بالركوع الثاني باتفاق الروايات فقد صلى ركعتين كل ركعة بسجدة فتبقى صلاة ركعة واخرى صار متطوعا بالثالثة وعليه سجدتان
من الفرض فتفسد صلاته فيجب ان يسجد سجدتين اخريين حتى يتم الفرض ثم ينوي واحدة من السجدات القضاء ما عليه فيجزيه وان ترك
السنة في الكل لا يجزيه وان ترك اربع سجدات سجد سجدتين ويصلي ركعة ولا يجزي ان معناه اذا كان متيقنا انه ركع في صلاته ولو ترك
من المغرب اربعا سجد سجدتين ثم يصلي ركعتين لانه اتى بسجدتين فيحتمل انه اتى بهما في ركعة فعليه ركعتان ويحتمل انه اتى بهما
في ركعتين فعليه سجدتان وركعة الا ان الركعة داخلة في الركعتين فيسجد سجدتين ولا يقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد بينهما ولو ترك
خمسا سجد سجدة وصلى ركعتين قالوا هذا اذا نوى السجدة عن الركعة التي قبلها بالسجدة الواجبة وان لم ينو تفسد ولو ترك من الظهر
ثلاث سجدات سجد ثلاثا وقعد ثم صلى ركعة وان ترك اربعا سجد اربعا ويقعد ثم يصلي ركعتين بعد تينك ثم يصلي ركعتين ويقعد
وان ترك خمسا سجد ثلاثا ولا يقعد بعدها لان هذه القعدة ترددت بين السنة والبدعة لانه ان تم له ركعتان فالقعدة سنة وان
تم له ثلاث فالقعدة بدعة ثم يصلي ركعتين ويقعد بينهما احتياطا لاحتمال ان صلاته قد تمت بركعة واحدة وان ترك ستا سجد سجدتين
ويقعد ثم يصلي ثلاث ركعات ويقعد بعد الثانية والثالثة لانه اتى بسجدتين فلا بأس بهما في الركعتين فعليه سجدتان وركعتان
او في ركعة فعليه ثلاث ركعات فيجمع بينهما وان ترك سبعا سجد سجدة وصلى ثلاث ركعات قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي
نواها بسجدة واذا سجد من غير نية ساهيا ثم ذكر فالحيلة لجواز صلاته ان ياتي بسجدتين وينوي باحدهما عما عليه حتى يلتحق احدهما بالركعة
الاولى ويلتحق الثانية بالركعة الثانية فصار مصليا ركعتين ثم اذا صلى ثلاث ركعات وتشهد في الثانية من الثلاث جازت صلوته
ولو ترك ثمان سجدات سجد سجدتين ثم صلى ثلاث ركعات وكذلك العصر والعشا فصل منه لو صلى ثلاث ركعات ولم
يقعد على الثانية وترك منها سجدة لا يعلم كيف ترك فسدت صلاته وكذا لو كان قعد لاحتمال انه تركها من الاوليين وقد اشتغل
بالتطوع قبل اكمال الفرض فيحكم بالفساد احتياطا ولو ترك سجدتين او ثلاثا فالاصح انها تفسد لاحتمال انه تركها من الفرضية
ولو ترك اربعا لا تفسد لانه اتى بسجدتين فلا يتقيد بها اكثر من ركعتين فلا يصير متنقلا الى التطوع ويسجد سجدتين ثم يقعد

ثم

ثم يصلي ركعة واصله ان المتروك من السجدات اذا كان نصفها او اقل تفسد الصلاة وان كان اكثر من النصف لا تفسد فلو صلى
الظهر خمسا وترك سجدة الى خمس تفسد ولو ترك ستا لا تفسد وان ترك سبعا لا تفسد ويسجد ثلاث سجدات وان ترك ثمان
سجدات سجد سجدتين ويصلي ثلاث ركعات ولو صلى المغرب اربعا وترك سجدة الى اربع تفسد ولو ترك خمسا لا تفسد ويسجد ثلاث سجدات
ويصلي ركعة ولو ترك ستا سجد سجدتين وصلى ركعتين والله سبحانه اعلم واما اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور قضاؤه بتمامه من البدائع
قال رحمه الله اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلاة فقرا وسجد
قبل ان يركع ثم قام الى الثانية فقرا وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول لانه اذا لم يركع لم يعتد
بذلك السجود لعدم مصادفته محله لان محله بعد الركوع فلغو السجود بالعدم فكانه لم يسجد فكان اداء هذا الركوع اداء في محله فاذا اتى
بالسجود بعده صار مؤديا ركعة تامة وكذا اذا افتتح فقرا وركع ولم يسجد ثم رفع راسه فقرا ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا
يكون هذا السجود قضاء عن الاول لان ركوعه وقع معتبرا لمصادفته محله لان محله بعد القراءة وقد وجد الا انه توقف على ان يتقيد
بالسجدة فاذا قام وقرا لم يقع قيامه وقراءته معتدا به لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد صادف السجود محله لوقوعه بعد ركوع
معتبر فيتقيد ركوعه به وقد وجد انضمام السجدتين الى الركوع فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرا وركع ثم رفع راسه وقرا وركع وسجد فانه
صلى ركعة لانه تقدم ركوعان ووجد السجود فيلتحق باحدهما ويلغو الاخر غير ان في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفي باب السهو
نوادر ابي سليمان جعل المعتبر الركوع الثاني حتى ان من ادرك الركوع الثاني لا يصير مدركا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية هذا
الباب يصير مدركا لها والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله بعد القراءة فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا
سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذلك اذا قرا ولم يركع وسجد ثم قام فقرا وركع ولم يسجد ثم قام وقرا ولم يركع وسجد
فانه يصلي ركعة لان سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع فلم يقع معتدا به فاذا قرا وركع توقف هذا الركوع على ان يتقيد
بالسجود بعده فاذا سجد بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذا ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد
وسجد في الثالثة ولم يركع فلا شك انه صلى ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود يلتحق بالركوع الاول ام بالثاني فيه روايتان على ما
مر وعليه سجود السهو في هذه المواضع كلها لادخاله الزيادة في الصلاة ولا تفسد الا في رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجدة الواحدة كزيادة
الركعة بناء على اصله ان السجدة الواحدة قربة وهي سجود الشكر وعند ابي حنيفة وابي يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة الا سجدة التلاوة
ثم اذا كان الركوع او السجود الزائد لا يوجب فساد الفرض لانه من افعال الصلاة والصلاة لا تفسد بوجود افعالها بل بوجود ما
يضادها بخلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانها تعد صلاة كاملة فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقى في الفرض فكان فساد الفرض
بهذا الطريق لا للمضادة بخلاف زيادة ما دون الركعة انتهى وكون سجدة الشكر قربة كما هو قول محمد رحمه الله اوجه لانه مقتضى الادلة
السمعية المحكمة وستاتي في الخاتمة ان شاء الله تعالى اخر هذا الفصل واما الاختلاف بين الامام والقوم في السهو ففي فتاوى قاضيخان صلى
او امام صلى بقوم فلما سلم اخبره عدل انك صليت الظهر ثلاثا قالوا ان كان عند المصلي انه صلى اربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان شك
في انه صادق او كاذب روي عن محمد انه يعيد صلاته احتياطا وان شك في قول العدل فيعيد صلاته وان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله
ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم فقالوا صليت ثلاثا وقال بل اربعا فان كان الامام على يقين لا يعيد الصلاة بقولهم وان لم يكن
على يقين اخذ بقولهم فان اختلف القوم فقال بعضهم ثلاثا وقال بعضهم اربعا والامام مع احدهما لم يتيقن يؤخذ بقول الامام وان كان
معه واحد لمكان الامام فان اعاد الامام الصلاة واعادوا معه مقتدين به صح اقتداؤهم لان الامام ان كان الصادق كان هذا اقتداء
المتنفل بالمتنفل والا فاقتداء المفترض بالمفترض ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى اربعا والامام
والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء لمعارضة المستيقن بالنقصان المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو التمام وعلى
المستيقن بالنقص الاعادة لان يقينه لا يبطل بيقين غيره ولو كان الامام استيقن انه صلى ثلاثا كان عليه ان يعيد بالقوم ولا
اعادة على مستيقن التمام لما قلنا ولو استيقن واحد بالنقصان وشك الامام والقوم فان كانوا في الوقت اعادوا احتياطا وان لم
يعيدوا لا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان واخبرا بذلك ولنذكر الخاتمة الموعودة انفا روى ابو داود
وابن ماجه والحاكم وصححه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا جاءه امر سره خر ساجدا لله تعالى وروى عبد الرحمن بن عوف قال خرجت
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بقيع الغرقد فسجد فاطال فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فبشرني ان من صلى علي مرة صلى الله عليه
عشرا فسجدت شكرا لله رواه العقيلي في الضعفاء واحمد والحاكم بنحوه وقال على شرط الشيخين وفي ابي داود باسناد حسن ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال سالت ربي وشفعت لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا شكرا لربي ثم رفعت راسي فسالت ربي لامتي فاعطاني
ثلث امتي فخررت ساجدا شكرا لربي ثم رفعت راسي فسالت ربي لامتي فاعطاني الثلث الاخر فخررت ساجدا شكرا لربي وروى البيهقي
باسناد صحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم خر ساجدا لما جاءه كتاب علي رضي الله عنه من اليمن باسلام همدان وروى الشيخان عن كعب بن
مالك رضي الله عنه انه لما جاءت البشارة بتوبته خر ساجدا وروى الحاكم ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد مرة لرؤية زمن ومر به ابو بكر

رضي الله عنه فنزل وسجد شكرا لله تعالى ومر بدعمر فنزل وسجد شكرا لله تعالى انتهى وسجد ابو بكر عند فتح اليمامة وقتل مسيلمة
وعمر عند فتح اليرموك وعلي رضي الله عنه عند رؤية ذي الثدية مقتولا بالنهروان والحمد لله ولي كل نعمة

باب صلاة المريض

قوله اذا عجز المريض المراد اعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على القيام لكن يخاف بسببه ابطاء البرء او كان يجد الما شديدا اذا قام جاز له ترك القيام فان لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها ولو قدر عليه متكئا على عصا او خادم قال الحلواني الصحيح يلزمه القيام متكئا ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر حتى لو كان انما يقدر على قدر التحريمة لزمه ان يحرم قائما ثم يقعد قوله لحديث عمران بن الحصين اخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت بي بواسير فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله لانه اي الايماء قائم مقامها لقوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت الحديث روى البزار في مسنده والبيهقي في المعرفة عن ابي بكر الحنفي حدثنا سفين الثوري ثنا ابو الزبير عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم عاد مريضا فرآه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك قال البزار لا نعلم احدا رواه عن الثوري الا ابو بكر الحنفي وقد تابعه عبد الوهاب بن عطاء عن الثوري انتهى وابو بكر الحنفي ثقة وروي نحوه ايضا من حديث ابن عمر وصحح ضعفه لانعدامه الا ايماء قوله فان لم يستطع القعود يعني مستويا ولا مستندا فانه ان قدر عليه مستندا لزمه القعود وكذلك على ما دون ما قدمناه في القيام واستلقى اي مرتبا على وسادة تحت كتفيه مادا رجليه ليتمكن من الايماء والا فحقيقة الاستلقاء تمنع الصحيح من الايماء فكيف المريض قوله لقوله صلى الله عليه وسلم يصلي المريض قائما الخ غريب والله اعلم ثم بتقدير عدم ثبوته لا ينهض حديث عمران حجة على العموم لانه خطاب له وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه خطابا للامة فوجب الترجيح بالمعنى وهو ان المستلقي يقع اشارته الى جهة القبلة وبه يتادى الفرض بخلاف الاخر الا ترى انه لو حقيقة مستلقيا كان سجودا وركوعا الى القبلة ولو انه على جنب كان الى غير جهتها وما اخرج الدارقطني عنه صلى الله عليه وسلم يصلي المريض قائما فان لم يستطع صلى مستلقيا رجلاه مما يلي القبلة ضعيف بالحسن بن الحسين العرني الا ان ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين فان لم يستطع فمستلقيا ان صحت تشكل على الدعوى وبعد امكان الاستلقاء لعمران خلافا لمن قال في مثلها وروى عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله قال لا اشك ان الايماء براسه يجزيه ولا اشك انه بعينيه لا يجزيه واشك فيه بالقلب والله اعلم قوله لما روينا من قبل يعني قوله صلى الله عليه وسلم فان لم يستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق بقبول العذر منه ولا يخفى ان الاستدلال به موقوف على ان يثبت لغة ان مسمى الايماء بالراس ليس غير واما بالعين والحاجب فانسان وحوه لا ايماء فيكون قول الشاعر ارادت كلاما فاتقت من رقيبها فلم يك الا ومؤها بالحواجب مجازا الحقيقة وهو خلاف الاصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك والجواب ان المراد بقوله لما روينا ما قدمه من قوله صلى الله عليه وسلم كذلك المريض والافادة براسك وعلى اللفظ الذي ذكر في الحديث المخرج ايضا الراس مراد فانه قال فيه واجعل سجودك اخفض ولا يتحقق زيادة الخفض بالعين بل اذا كان الايماء بالراس قوله هو الصحيح احتراز عما صحح قاضي خان انه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب قال صاحب الهداية عليه وفي المحيط مثله واختاره شيخ الاسلام وفخر الاسلام لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب واستشهد قاضي خان بما عن محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه ودفع بان ذلك في العجز المتيقن امتداده الى الموت وكلامنا فيما اذا صح المريض بعد ذلك لانه اذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الايصاء كالمريض والمسافر اذا افطرا في رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة ومن تامل تعليل الاصحاب في الاصول وسياق المجنون اذا كان يفيق في اثناء الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن او اغمي عليه اكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها يقضي استدعى في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزمه الايصاء به ان قدر عليه بطريقه وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كان الفوائت اكثر من يوم وليلة لا يجب عليه القضاء وان كانت اقل وجب قال في الينابيع وهو الصحيح قوله وان قدر على القيام دون الركوع والسجود بان كان مرضه يقتضي ذلك قوله لم يلزم والمنفي اللزوم فافاد انه لو اوما قائما جاز الا ان الايماء قاعدا افضل لانه اقرب الى السجود وقال زفر والشافعي يومي بالركوع قائما وبالسجود قاعدا انتهى هذا انبنى على صحة المقدمة القائلة وكيفية القيام ليس الا للتوسل الى السجود وهذا انها تقول لما فيها من زيادة التعظيم اي السجود على وجه الانخفاض من القيام فيه التعظيم وهو المطلوب فكان طلب القيام لحقيقته فاذا سقط سقط ما وجب له وقد يمنع ان شرعه لهذا على وجه الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما نشاهد في الشاهد من اعتباره كذلك حتى يمنعه اهل التجبر للملك فاذا فات احد التعظيمين صار مطلوبا بما فيه نفسه ويدل على نفي هذه الدعوى ان من قدر على الركوع والقعود والسجود لا القيام وجب عليه القعود مع انه لا يعقبه السجود نفسه بل الايماء لعدم مسبوقيته بالقيام قوله او يومي ان لم يقدر وهو ظاهر الجواب وفي النوادر اذا صار الى الايماء بعدما افتتح قادرا عليهما فسدت لان تحريمته انعقدت موجبة لهما فلا لا يملك المعذور غيره لانه كان اذ ذاك الركوع والسجود فلو ما فاته ذلك صار المعذور الى الايماء لم يجز واذا انتقضت الصلاة بها اولى من اداها بالايماء قوله بناء على اختلافهم في الاقتداء عند محمد لا يجوز اقتداء القائم بالقاعد وعندهما يجوز قوله استانفه عندهم جميعا يعني الثلاثة اما زفر فيجيزه

بنا

بناء على اجازته اقتداء الراكع بالمومي ولو كان ادى بعضها ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استانف على المختار لان حاله القعود اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف وفي جوامع الفقه لو افتتحها بالايماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايماء جاز له ان يتمها لانه ما اتى بما هو بدل للركوع والسجود ثم قدر **قوله** لانه لو قعد عنده بغير عذر يجوز فكذا لا يكره الاتكاء والملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكره القعود ويكره الاتكاء لانه يعد اساءة ادب دون القعود اذا كان على هيئة تعد اساءة وان كان الاصح خلاف ما ذكر المصنف قوله وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق صرح فخر الاسلام بان الاتكاء يكره عند ابي حنيفة والقعود لا يكره من غير عذر **فروع** رجل بحلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال يصلي قاعدا بالايماء وكذا لو كان بحال لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لا يسيل لما قدمناه في فصل المقعد ومن كان قادرا ان ادركع ثم قعد اومى للسجود جاز والاول اولى ولو كان بحال لو صلى قائما لا يقدر على القراءة ولو صلى قاعدا قدر عليها صلى قاعدا مريض تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما بسط تحته شيء تنجس من ساعته يصلي على حاله وكذا ان كان لا يتنجس ولكنه يزداد مرضه او يلحقه مشقة بتحريكه بان نزع الماء من تحته دفعا للحرج **قوله** والقيام افضل في اختيار ان صلى قاعدا وهو يقدر على القيام اجزاه وقد اساء وقالا لا يجوز **قوله** في غير المربوطة في السائرة والمربوطة كالشط هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم انه على الخلاف ثم اطلق في كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة بالشط اما اذا كانت مربوطة في لجة البحر فالاصح انه ان كان الريح يحركها شديدا فهي كالسائرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقا وفي الايضاح فان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار من الارض فصلى قائما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة انتهى بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير **قوله** والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب وقت صلاة وبه قال الشافعي ومالك رحمهما الله واستدلا بما روى الدار قطني عن عائشة رضي الله عنها انها سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الرجل يغمى عليه فيترك الصلاة فقال ليس لشيء من ذلك قضاء الا ان يغمى عليه في وقت صلاة فيفيق وهو في وقتها فيصليها وهذا ضعيف جدا فيه الحكم بن عبد الله بن سعد الايلي قال احمد احاديثه موضوعة وقال ابن معين ليس بثقة ولا مامون وكذبه ابو حاتم وغيره وقال البخاري تركوه ثم بقية السند الى الحكم هذا مظلم كله وقالت الحنابلة يقضي ما فاته وان كان اكثر من الف صلاة لانه مرض وتوسط اصحابنا فقالوا ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا وجب والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعات وهي رواية عن ابي حنيفة فاذا زاد على الدورة ساعة سقط وعند محمد من حيث الاوقات فاذا زاد على ذلك وقت صلاة كاملة سقط والا لا وهو الاصح تخريجا على ما مر في قضاء الفوائت وان كان محمد قال هناك بقولهما فكل من الثلاثة مطالب بالفرق الا انهما يجيبان هنا بالتمسك بالاثر عن علي وابن عمر على ما في الكتاب لكن المذكور عن ابن عمر في كتب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن ابن عمر انه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة قال يقضي وقال عبد الرزاق اخبرنا الثوري عن ابن ابي ليلى عن نافع ان ابن عمر اغمي عليه شهرا فلم يقض ما فاته وروى ابراهيم الحربي في آخر كتاب غريب الحديث حدثنا العمري ويونس ... عن عبيد الله عن نافع قال اغمي على عبد الله بن عمر يوما وليلة فافاق فلم يقض ما فاته واستقبل والذي في كتب الفقه عنه انه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض وفي بعضها نص عليه فقال اغمي عليه ثلاثة ايام فلم يقض بعد ذلك ما هنا عن ابن عمر وشيء منها لا يدل على ان المعتبر الزيادة بالساعات الا ما يحتمل من قوله اكثر من يوم وليلة وكل من رواية الشهر والثلاثة الايام يصلح مفسرا للثلاث الاكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصا من الزيادة لان المراد به ما دخل في الوجود ولا عموم فيه وحمله على كون الاكثر بالساعات ليس اولى من كونه بالاوقات واما الرواية عن علي فلم تعرف في كتب الحديث والمذكور عنه في الفقه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن والمثل الحديث بدون هذا عن عمار روى الدار قطني عن يزيد مولى عمار بن ياسر ان عمار بن ياسر اغمي عليه في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وافاق نصف الليل فقضاهن قال الشافعي رحمه الله ليس هذا بثابت عن عمار ولو ثبت فمحمول على الاستحباب وفرق بين الاغماء والنوم بانه عن اختيار بخلاف الاغماء ثم قولنا ان الاغماء مرض يعجز به صاحبه لتعقل عن استعماله مع قيامه حقيقة فلا ينافي اهلية الوجوب بل الاختيار لانه انما يوجب خللا في القدرة وذلك يوجب التاخير لا سقوط اصل الوجوب لان تعلقه بقابلية الاداء او القضاء بلا حرج ولم يقع بالاغماء ولا بمجرد الجنون الياس عن الفائدة الثانية الا اذا امتد امتدادا وحينئذ يوقع الزام القضاء معه في الحرج فحينئذ يظهر به عدم تعلقه لظهور انتفاء الفائدة المستبعد له هذا تقرير الاصول وسيرد عليك بادنى من هذا في باب الزكاة والصوم ان شاء الله تعالى وبه يظهر انه يصح ان يقال القياس السقوط مطلقا والقياس عدمه مطلقا وهذا لان معنى القياس الذي يقابلونه بالاستحسان هو الوجه الظاهر بالنسبة الى الوجه الخفي كما افاده في البدائع فاستدرك في سجود التلاوة ان شاء الله تعالى فالاستحسان قد يكون هو القياس الصحيح وكل منهما يتبادر فالاول عند تجريد النظر الى ... فهم الخطاب والثاني عند ملاحظة ان الوجوب يتبع تعلقه احدى المصلحتين والخفي هو التفصيل بين الحرج وعدمه والله سبحانه اعلم بالصواب

باب صلاة السجود

قوله باربع عشرة سجدة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي على انها كذلك الا انه جعل في الحج ثنتين ولا سجود في ص ونحن نثبت سجدة في ص ونحتج له بما في ابي داود خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقرا ص فلما مر بالسجود نزل فسجد وسجدنا معه وقرا بها مرة اخرى فلما بلغ السجدة

والام

شكرا للسجود فلما انا قال انما هي توبة نبي ولكني رايتكم تشزنتم للسجود فنزل وسجد وسجدنا معه وتشزن تهيئا
من فوق ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه تهيئا وما رواه النسائي انه صلى الله عليه وسلم سجد في ص وقال سجدها نبي الله داود توبة ونسجدها
شكرا قلنا غاية ما فيه انه بين السبب في حق داود والسبب في حقنا وكونه للشكر لا ينافي الوجوب فكل الفرائض والواجبات انما وجبت
شكرا لتوالي النعم وقال الامام الحافظ ابو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث تخريج مسند ابي حنيفة رضي الله عنه كتب الي صالح حدثنا احمد بن
يونس بن العوج مولى بني هاشم حدثنا محمد بن ابي برقان الاهوازي عن ابي حنيفة عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري عن ابي موسى ان النبي صلى
الله عليه وسلم سجد في ص واخرج الامام احمد عن بكر بن عبد الله المزني عن ابي سعيد قال رايت رؤيا وانا اكتب سورة ص فلما بلغت السجدة
رايت الدواة والقلم وكل شيء بحضرتي انقلب ساجدا قال فقصصتها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزل يسجد بها فاذا دار الامر صار الى
المواظبة عليها كغيرها من غير ترك واستقر عليه بعد ان كان لا يعزم عليها فظهر ان ما رواه ان صح دلالته كان قبل يوم العقبة **قوله** والسجدة
الثانية في الحج للصلاة عندنا لانها مقرونة بالامر بالركوع والمعهود في مثله من القران كونه من اوامر ما هو من ركن الصلاة بالاستقراء نحو اسجدي
واركعي مع الراكعين وما روي من حديث عقبة بن عامر قلت يا رسول الله افضلت سورة الحج بسجدتين قال نعم فمن لم يسجدهما فلا يقراها قال الترمذي
اسناده ليس بالقوي كانه لاجل ابن لهيعة وروى ابو داود في المراسيل عنه عليه السلام فضلت سورة الحج بسجدتين وقد اسند هذا ولا يصح واخرج
الحاكم ما اخرجه الترمذي وقال عبد الله بن لهيعة احد الائمة وانما نقم اختلاطه في اخر عمره ولا يخفى ان هذا وجه تضعيف الحديث وما حدث
اخرجه ابو داود وابن ماجه عن عبد الله بن منين بنونين وميم مضمومة عن عمرو بن العاص ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرأه خمس عشرة سجدة في القران
منها ثلاث في المفصل وفي سورة الحج سجدتين وهو ضعيف قال عبد الحق وابن منين لا يحتج به قال ابن القطان وذلك لجهالته فانه لا يعرف له حال
قوله في قول عمر وهو المأخوذ للاحتياط وجهه انه ان كان السجود عند تعبدون لا تضره التاخير الى الاية بعده وان كان عند لا يسأمون
قيل لم يكن السجود مجزئا واما ان ذلك قول عمر فغريب وقد اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن عباس انه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالى لا يسأمون
وزاد في لفظ وانه راى رجلا سجد عند قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون فقال له لقد عجلت **قوله** والسجدة واجبة يعني باعتبار الاصل
ادى بدونها لانه لو تلاها راكعا كان الواجب لا بها لما سنذكر ولان المتلوة في الصلاة تحصل بافعال الصلاة والصلاة على الدابة
يكون سجودها بالايماء وحديث السجدة على من سمعها وفي رفعه غرابة واخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن ابن عمر انه قال السجدة على من سمعها وفي البخاري
تعليقا وقال عثمان انما السجود على من استمع وهذا المعلق اخرجه عبد الرزاق انا معمر عن الزهري عن ابن المسيب ان عثمان مر بقاص فقرأ سجدة
ليسجد معه عثمان فقال عثمان انما السجود على من استمع ثم مضى ولم يسجد واخرج مسلم عن ابي هريرة قال اذا قرأ ابن ادم السجدة
اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله امر ابن ادم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن الحكيم
كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته فهذا ظاهر في الوجوب مع ان اي السجدة معرف انها لانها ثلاثة اقسام قسم فيه الامر الصريح به
وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب
الا ان يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلف
مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك وانما ادت بالايماء اذا تلاها راكبا لان الشروع في التلاوة راكبا مشروع كالشروع في التطوع راكبا
من حيث انها سبب للزوم السجدة فكما وجب التطوع راكبا السجود بالايماء اوجبها التلاوة كذلك وانما ادت في ضمن سجدة الصلاتية والركوع
لما نذكر واعلم انه لا فرق بين ان يتلوها بالعربية او الفارسية عند ابي حنيفة فهم السامع او لا اذا اخبر انه قرأ سجدة وعندهما يشترط
علمه بانه يقرأ القران ولو قرأ بالعربية يلزمه مطلقا لكن لا يجب على الاعجمي ما لم يعلم ولا يجب بكتابة ولا على اصم ولا بقراءة اية السجدة هجاء
وما في الصحيحين من قول زيد بن ثابت قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم النجم فلم يسجد لا يفيد نفي الوجوب والسنة في المفصل كما استدل
به مالك لجواز انه كان اذ هو واقعة حال لجواز كونه للقراءة في وقت مكروه او على غير وضوء لتبين انه غير واجب على الفور وهذا الاخير على
التعيين محمل حديث عمر المروي في الموطأ انه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد الناس معه ثم قرأها يوم الجمعة الاخرى فتهيأ
الناس للسجود فقال على رسلكم ان الله لم يكتبها علينا الا ان نشاء فلم يسجد ومنعهم وما استدل به مالك مما روى عبد الرزاق انا معمر
عن طاوس عن ابيه عن ابن عباس وابن عمر قالا ليس في المفصل سجدة وما اخرج ابن ماجه عن ابي الدرداء قال سجدت مع النبي صلى الله عليه وسلم
احدى عشرة سجدة ليس فيها شيء من المفصل الاعراف والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والحج والفرقان والنمل والسجدة وص وسجدة
الحواميم فالثاني ضعيف بعثمان بن فائد ولو صح فليس فيه نفي السجدة في المفصل بل الاخبار الاحدى عشرة ليس شيء في المفصل وليس في
هذا نزاع ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله معارضا بما في الصحيحين عن ابي هريرة في اذا السماء انشقت فسجد فقلت ما
هذه السجدة قال لو لم ار النبي صلى الله عليه وسلم يسجدها لم اسجد ولا ازال اسجدها حتى القاه واخرج الا الترمذي عن ابي سلمة
عنه ايضا قال سجدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في اذا السماء انشقت واقرأ باسم ربك وهذا اقوى مما قبله واسلام ابي هريرة
كان في السنة السابعة من الهجرة ولو تعارضا كان الاحتياط في الايجاب وما استدل به على الوجوب استدلالا لا النافعة به على انه في الحج
سجدتين يتفرع صحته على ما ذكرناه فانه انما ذكره الخ التحريم للقراءة دون سجود وهي رتبة الواجب **قوله** وهي كلمة ايجاب يعني لفظ

على من صنع الامام قوله وبنى ان النص الموجب للسجدة بالسماع غير مقيد بالسماع بالقصد فيجب على من سمعها وان لم يقصد
وقد قدمنا عن حديث عثمان مع الكتاب ما يفيد خلافه وهو تقييده به والله اعلم قوله لا لتزامه متابعته علل بالتزام
المتابعة لان الغرض فيما اذا تلى في السرية اما اذا تلى في الجهرية حتى اذا سمع المقتدي فلا حاجة الى هذا التعليل اذ السماع موجب عليه
ابتدا قوله لانه يؤدي الى خلاف موضوع الامامة ان سجد المأموم وتابعه الامام او التالي فان سجد الامام وتابعه التالي انعكس الموضوع
لان موضوع التلاوة ان يسجد التالي ويتابعه السامع ولذا قال عليه السلام للتالي الذي لم يسجد كنت امامنا لو سجدت لسجدنا ولذا كان من
السنة ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون وفي الخلاصة يستحب ان لا يرفع رأسه قبله والله اعلم قوله وثمرة الحجر
اثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وثمرته واثر النهي تحريم الفعل لا ترك الاعتبار لانه مطلقا لا يعدم المشروعية فالمحجور هو الممنوع من
التصرف على وجه ينفذ فعل الغير عليه شاء او ابى كما لو فعله هو في حال اهليته والمأموم كذلك من حيث القراءة حتى تنفذ قراءة الامام عليه
وصارت قراءة له كمن قد بالمحجور كانه تصرفه فكان محجورا فلا تعتبر قراءته فكانت كعدمها بخلاف الجنب والحائض فانهما منهيان فكانت ممنوعة
لانه تعتبر وجودها بعدمها ولا يخفى ان هذا التعليل لا يأتي على قول محمد في السرية فانه يستحسن قراءة المؤتم ظنا منه انه الاحتياط فليس
حينئذ بمحجور عليه عنده بل محجور الترك الا ان ذلك اعني استحسان القراءة في السرية عن محمد ضعيف والحق عنه خلافه على ما اسلفناه ولما
كان مقتضى هذا الوجوب بالسماع منهما وعليهما بتلاوتهما وليس كذلك اذ لا يجب على الحائض بتلاوتها استثناه بقوله الا انه لا يجب على الحائض
بتلاوتها كما لا يجب بسماعها من غير حائض لان ثبوت السبب للصلاة لا نظير في حقها والسجدة جزء الصلاة لا بمعنى الجزئية بل بالنظر الى ذاتها
اعتبرت عبادة مستقلة فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا يجب الصلاة عليها بسببها فالحاصل ان كل من لا يجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض
والنفساء والكافر والصبي والمجنون ليس عليهم بالتلاوة والسماع سجود ويجب على السامع منهم اذا كان اهلا لكن ذكر شيخ الاسلام انه لا يجب
بالسماع من مجنون او نائم او طير لان السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة التلاوة بالتمييز ولم يوجد وهذا التعليل يفيد التفصيل في الصبي
فليكن هو المعتبر ان كان له تمييز وجب بالسماع منه والا فلا وفي الخلاصة اذا سمعها من طير لا يجب هو المختار ومن نائم الصحيح انها تجب وان سمعها
من الصدى لا تجب فافاد الخلاف في الاولين والتصحيح قوله هو الصحيح احترازا عما قيل لا يسجدها على قولهما للحجر بل على قول محمد واستضعف
بعضهم تعليل المص بالحجر عن القراءة اذ مقتضاه ان لا تجب على السامع من المقتدي خارج الصلاة وقول المص لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم
يدفع هذا الاستضعاف قوله ليست بصلاتية فليست من افعال الصلاة حتى تستتبع فعلا في الصلاة فتكون السجدة حينئذ
زيادة منهيا عنها فتكون ناقصة فلا يتأدى بها ما وجب كاملا ثم صواب النسبة فيه صلاتية صلوية برد الهمزة واوا وحذف الياء واذا كان
تحذف فيها في نسبة المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى البصرة مثلا فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجمع في تاءين بالنسبة المؤنث فيبقى لونه
بصرتية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث قوله وقيل هي المذكور في النوادر قول محمد لا قولهما بناء على ان زيادة سجدة تفسد
عنده وعندهما زيادة ما دون الركعة لا تفسد وهو بناء على ان السجدة المفردة يتقرب بها الى الله عند محمد فكانت زاد قربة فتفسد وعندهما
ما دون الركعة ليس بقربة شرعا الا في محل النص وهو سجود التلاوة فلا تكون السجود دون قربة في غيره فلم يكن اما ما هو قربة فكان كزيادة
ركوع او قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك قوله فدخل معه بعدما سجدها يعني دخل معه في تلك الركعة اما لو دخل في الثانية
كان عليه ان يسجدها بعد الفراغ وقوله لانه صار مدركا لها بادراك الركعة بعينه والنيابة وان كانت لا تجري في الافعال الا في
القراءة فانما تلحقت بها على ان ادراك جميع ما تضمنته الركعة بادراك الركوع بما لم يكن قضاه شرعا فانه ضروري والقيام منه هو نفل
وتخرج تكبيرات العيد لانها من جنس تكبيرة الركوع فالحقت بها فقضيت فيه قوله وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب ولكن الصحيح
ان السبب في حق السامع التلاوة لا السماع وانما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلاة اذ لو يمنع ولذلك ان التلاوة في
الصلاة لا تنعقد سببا الا بالنسبة الى من في الصلاة على انه قد اجيب بان اختلافهم في السبب على السامع انه السماع او التلاوة هو
الاحتياط في السجود على الخالع بخلاف السماع في الصلاة بما لا يكون من ليس فيها قال الاحتياط مع هذا الاختلاف ان لا يسجد في الصلاة اذ النظر
الى كون السبب تلاوتها والى كون السماع يوجبها منها والواجب صون الصلاة من الزوائد الا ما لا بد منه وفي فيه ه
فالاحتياط ان لا يسجد في الصلاة قوله وكل سجدة وجبت في الصلاة اي بتلاوة الصلاة على من في تلك الصلاة قوله
ولها مزية اي للصلاة مزية لتأديها في حرمة الصلاة فوجوب تأديتها في احرام الصلاة هو المستلزم لتأديتها ما وجب كاملا ناقصا وهو
ملزوم لعدم قضائها خارجها لتحقق لا لمجرد تسميتها صلاتية صلوية ومقتضى هذا جواز تأخيرها من ركعة الى ركعة بعدها لا تخلل الصلاة
منها وقد نصوا على ذلك فيما قدمناه في سجود السهو من انه اذا تذكر سجدة التلاوة في ركوع فسجدها لا يعيده وما تقدم من انه لو اخرها بعد التذكر
الى اخر الصلاة اجزأه لان الصلاة ... لا تستلزم جواز التاخير بل المراد اجزاؤه السجدة آخر الصلاة لكن صرح في البدائع بان ادائها
على الفور في فصل بيان وقت ادائها وانه اذا اخرها حتى طال الفصل للتلاوة تصير قضاء ويأثم لان محل السجدة صار من افعال الصلاة
ملحقة بنفس التلاوة واذا فعلت فيها معاها ليست من اهل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلاة فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار
وقيل بل على الفور ايضا فان قيل كيف يتحقق عده من السجود وسجدة التلاوة تتأدى في ضمن سجدة الصلاة نوى او لم ينو كما ذكر

نفتاوى قاضي خان وكذا يتأدى في ضمن الركوع قلنا مراده اذا سجد للصلاة بعد الركوع على الفور وما نحن فيه اذا لم يسجد على الفور حتى لو
قرأ ثلاث آيات وركع او سجد صلبية ينوي بها التلاوة لم يجز لان السجدة صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتأدى في ضمن الغير ويعرف ذلك
من سوق عبارته قال رجل قرأ آية السجدة في الصلاة فان كانت السجدة في آخر السورة او قريبا من آخرها بعدها آية او آيتان الى آخرها فهو بالخيار
ان شاء ركع بها ينوي بها التلاوة وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها سورة اخرى كان افضل فان لم يسجد للتلاوة على الفور
حتى ختم السورة ثم ركع وسجد لصلاته سجد عنه وتسقط عنه لانها بعد الفراغ من القراءة لا تنقطع ولو ركع لصلاته على الفور وسجد تسقط
عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة التلاوة او لم ينو وكذا اذا قرأ بعدها آيتين اجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم
ينو واختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام المعروف بخواهر زاده لابد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد ان قرأ بعد
السجدة ثلاث آيات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الاسلام ينقطع فور التلاوة لا ينوب الركوع عن السجدة وقال الحلواني لا ينقطع ما لم يقرأ اكثر
من ثلاث آيات انتهى فظهر ان ذلك مقيد بان يسجد للصلاة بعد الركوع على الفور وقد صرحوا بانه اذا لم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة
ثم ركع ونوى السجدة لم يجز وكذا ان نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا عليه والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه
كذا في البدائع في فصل كيفية وجوبها وسيظهر ان قول الحلواني هو الرواية انشاء الله تعالى وما ذكره من الاجماع على عدم الاحتياج الى النية
في سجدة الصلاة حالة الفور في البدائع ما يفيد خلافه من ثبوت الخلاف قال ثم اذا ركع قبل ان تطول القراءة هل تشترط النية لقيام
الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكره من النكتة ان لا يحتاج لان الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم ينو
كما في رمضان اذا لم ينو صيامه عن الاعتكاف الذي دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض عندنا وان يقوم مقام تحية المسجد ومن
مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمدا اشار اليه فانه قال اذا تلى سجدة تلاوة في الركوع يخر ساجدا فيسجد كانه لم يقم
فيعود الى الركوع ولم يفصل بين ان يكون الركوع الذي ذكره فيه عقيب التلاوة بلا فصل او بعده فلو كان الركوع مما ينوب عن السجدة من غير
نية لكان لا يأمره بان يسجد للتلاوة بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ثم اشتغل بالقراءة الله يرفع دلالة المروي عن محمد بالاستعمال ثم
طالبها لم ينو هذا او صوم المعتكف في رمضان والصلاة وذكر جواب القائل عنه بان الواجب الاصلي هنا السجود الا ان الركوع اقيم
مقامه من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع اذا نوى من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة
فرق فلموافقة المعنى تتأدى السجدة بالركوع اذا نوى ولمخالفة الصورة لا تتأدى اذا لم ينو بخلاف صوم الشهر فانه بينه وبين صوم الاعتكاف
موافقة من جميع الوجوه وكذا في الصلاة ثم قال لكن هذا غير سديد لان المخالفة من حيث الصورة ان كان لها عبرة فلا يتأدى الواجب به وان نوى
فان من نوى اقامة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذا كان بينهما تفاوت وان لم يكن لها عبرة فلا حاجة له الى النية كالصوم
كما في الصوم والصلاة وهذا الصوم ليس بمستقيم لان بين الصومين مخالفة من حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ولهذا قال
هذا القائل انه لو لم ينو بالركوع ان يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقع تحتاج في السجدة الصلبية الى ان ينوي ايضا لان بينهما مخالفة
لاختلاف سببي وجوبهما انتهى فهذا تصريح بوجوب النية في ايقاع السجدة الصلبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو اصل الصوم
كما نقلنا في صدر هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها وانما اوردنا ما عدم تمام عبارته لافادة ما تضمنته من
الفوائد ثم قال هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها او لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم
يجز لانها صارت دينا في ذمته لفواتها عن محلها لانها وجوبها بما هو من افعال الصلاة لتحقق بما هو من افعال الصلاة عاجلا
وجوب ادائها في الصلاة من غير نقص فيها وتحصيل ما ليس من الصلاة فيها ان لم يوجب فسادها يوجب نقصانها وكذا لا تؤدى بعد
الفراغ لانها صارت جزءا من الصلاة فلا تؤدى الا بتحريمة الصلاة كسائر افعالها ومبنى الافعال ان تؤدى كل فعل في محله المخصوص فكذا
هذه فاذا لم تؤد في محلها حتى فات صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين بخلاف ما اذا لم تصر دينا — لم يصر م
لان الحاجة هناك الى التعظيم عند التلاوة وقد وجد في ضمنها فيكفي كما في المسجد اذا صلى الفرض يكون عن تحية المسجد لحصول تعظيم
المسجد به غير ان الركوع لم يعرف قربة في الشرع منفردا عن الصلاة فلهذا تتأدى به السجدة اذا تلى في الصلاة لا خارجها فان قلت
قد قالوا ان ادائها في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه والقياس هنا مقدم على الاستحسان فيستدعي كشف هذا المقام
فالجواب ان مرادهم من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا فظهر من هذا
ان الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الاصول بل هو اعم منه فقد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون
بالقياس اذا كان قياس آخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح فيسمى الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك المتبادر وثبت به
ان سمي الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياسا باعتبار النسبة وبسبب كون القياس المقابل ظاهر النسبة
ليه الاستحسان عن محمد بن سلمة ان الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله ان تقوم الصلبية وفي
الاستحسان لا تقوم في الركوع لان سقوطها بالسجدة لسجدة ارتباطها فكان هو القياس وفي الاستحسان ان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة
مقام نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء يوم اخر فصح ان القياس هو الاثر الظاهر هنا مقدم

على

على الاستحسان خلاف قيام الركوع مقامها وان القياس باق بالجواز لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو الخفي فكان حينئذ من تقديم
الاستحسان على القياس لكن عامة المشايخ على ان الركوع هو القائم مقامها كذا ذكره محمد رحمه الله في الكتاب فانه قال قلت فان اراد ان يركع
بالسجدة نفسها هل يجزيه ذلك قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد
وجه القياس ما اشار اليه هذا اللفظ وهو وجه القياس على ما ذكره محمد ان معنى التعظيم فيهما واحد فكانا في حصول التعظيم بهما جنسا واحدا والحاجة الى تعظيم
الله اما اقتداء بمن عظم واما مخالفة لمن استكبر فكان الظاهر هو الجواز ووجه الاستحسان ان الواجب هو التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود
بدليل انه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى الركوع ان يقع عن السجدة لا يجوز ثم اخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روي عن ابن مسعود
وابن عمر انهما كانا اجازا ان يركع في السجود عن الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلافه فلهذا قدم القياس فانه لا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر
لظهوره بل يرجع في الترجيح الى ما اقترن بهما من المعاني فمتى قوي الخفي اخذوا به والظاهر اخذوا به غير ان اشتراطهم احد تلك قوة الظاهر
المتبادر بالنسبة الى الخفي المعارض له قليل جدا وتقديم مواضع القياس على الاستحسان في بضعة عشر موضعا تعرف في الاصول هذا احدها
والاخر لمقابلة ثم النص عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا مطلقا في البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل به شيئين
خلاف ما اذا ركع ولانه بالسجود مؤد للواجب بصورته ومعناه واما بالركوع فمعناه ولا شك ان الاول افضل وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها
اذا كانت اخر الصلاة او السورة فالافضل ان يركع بها ثم اذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره ذلك وكذا اذا كانت الاية في السورة او ختمها
او بقي الى الختم ايتان او ثلاث لانه يصير بانيا الركوع على السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كانت في وسط السورة ينبغي ان يختمها او ابعد ثم يركع
وان كان ختمها ينبغي ان يقرأ ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي بعدها ايتان او ثلاث كسورة بني اسرائيل والانشقاق كان له ان يركع
بها في الاثنين بلا خلاف نعلمه وفي الثلاث اختلفوا قيل لا يجزي الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع بالثلاث وهو الاوجه
وفي البدائع لا وجه ان يفوض الى راي المجتهد تعيين ما يعد طويلا على ان جعل ثلاث ايات قاطعة للفور خلاف الرواية فان محمدا ذكر في كتاب
الصلاة قلت ارأيت الرجل يقرأ السجدة وهو في الصلاة والسجدة في اخر السورة الا ايات بقين من السورة بعد اية السجدة قال هو بالخيار ان
شاء ركع وان شاء سجد بها قلت فان اراد ان يسجد بها عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيتلو ما بعدها من السورة وهو ايتان او ثلاث ثم يركع
قال نعم ان شاء وان شاء وصلها بسورة اخرى وهذا نص على ان الثلاث ليست قاطعة للفور ولا مدخل للسجدة في حرمة الصلاة لو بقي بعدها ينبغي ان
يقرأ باقي السورة ثم يركع ثم علل في البدائع افضلية وصل السورة بما يقتضي تعيينها اذا كان الباقي ايتين او ثلاثا وقوله الا ان الباقي من خاتمة
السورة دون ثلاث ايات كيلا يصير بانيا للركوع على السجود وهو خلاف ما جعله حكما لهذا التعليل حيث قال وان كان بقي الى الختم قدر ايتين
او ثلاث **قوله** اجزأته السجدة عن التلاوتين يعني اذا لم يتبدل المجلس للتلاوة مع مجلس الصلاة فان تبدل فلكل سجدة فان تعدد
هذه المسألة اما مندرجة في المسألة التي بعدها وهي ان تكرير الاية في مجلس واحد لا توجب سجدة واحدة اولا فان كان نظر الى اتحاد
المجلس فينبغي له اذا سجد للاولى ثم دخل في الصلاة فتلاها فلا يجب عليه اخرى لان الحكم في الاية هو انه اذا كررها في مجلس كونه سجدة سواء
قدمها او وسطها او اخرها عن التلاوة وان لم يكن بناء على اختلاف المجلس بالصلاة كما بالاكل ونحوه فينبغي ان لا يكفيه الاخريان وجوابه ان
موضوعها من جزئيات موضوعها لعدم اعتبار تمام اختلاف المجلس بالصلاة لانا لا نشترط فيها عمل قليل لكن خص موضوعها من حكم ذلك المقام
نفصل لهما بين ان يسجد للاولى فلا يغني عن السجود للصلوتية او للصلوتية فتغني عن الاولى او لا يسجد لواحدة منهما فتسقطان والحاصل
ان يجب التداخل في هذا على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى فان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية
قوية لسبب قوة السبب الذي هو التلاوة الصلوتية وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الاسباب منع من جعل الاولى مستتبعة اذ
استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور واذا لم يسجد للصلوتية وقد صارت تلاوة
الاولى مندرجة فيها سقطتا لما تقدم من ان كل سجدة وجبت في الصلاة ولم يسجد فيها امتنع قضاؤها **قوله** ومن كرر تلاوة سجدة
الخ اندرج بعض شرحها بما ذكرنا قبلها والمحتاج اليه هنا بيان ان الاليق في العبادات عند ثبوت التداخل كونه في السبب وبيان
وجه ثبوته والباقي ظاهر من الكتاب اما الثاني فبالنص وهو انه عليه السلام كان يسمع من جبريل اية السجدة ويقرأها على اصحابه ولا يسجد
الا مرة واحدة مع انه عليه السلام كان يكرر حرصه لئلا يغفل عنه تكييف القراءة ويدل له الاجماع على ان السامع اذا قرأها لا يجب الا
سجدة واحدة وقد تحقق في حقه التلاوة والسماع وكل سبب على حدته حتى يجب بالسماع وحده وبالتلاوة وحدها اذا كان التالي اصم والمعنى
وهو ان تكرار القراءة يحتاج اليه للحفظ والتعليم والاعتبار فلو تكرر الوجوب لحرج الناس بان حرج فان اكثر الناس لا يحفظون
عشرات بل اكثر فيلزم الحرج من جهة الدوام الحكم كذلك وفي حفظ القران فانه كان يتعذر او يتعسر جدا وهو مدفوع بالنص
فوجب القول بالتداخل ولما كان ضمن ذلك النص والاجماع هو الحرج اللازم بتقدير ايجاب التكرر اقتصر المص على التمسك به
واما الاول فاعلم ان الاصل في التداخل كونه في الحكم لانه امر حكمي يثبت بخلاف القياس اذ الاصل ان لكل سبب حكما فيليق الا يكون
الا بالاسباب لثبوت الاسباب حسا بخلاف الاحكام واعتبار الثابت حسا غير ثابت ابعد من اعتباره كذلك في غير المحسوس
لكنا لو قلنا به في الحكم في العبادات لبطل التداخل لانه بالنظر الى الاسباب متعدد وبالنظر الى الحكم متحد فيتعدد لانه اذا دار

وسطها

بين الثبوت والسقوط ثبتت لان سببها على التكرار لا انا خلفنا لها خلافا لعقوبات لان سببها على الدوام والعقوبة حتى اذا
دارت كذلك سقطت ولان المتحقق تاثير المجلس في جمع الاسباب في الاحكام على ما في البيع وغيره وهذا التداخل تعتبد المجلس فعلم انه
في التسبب فانه نظيره قوله ولو تلا آية سجدة فسجدها ثم تلاها بعد ذلك في مجلسه لا يجب السجود ثانيا **قوله** ويجوز ان يكون الاعراض هو المبطل
هناك الا ترى انه لو خيرت فاقامت حتى يجب لخيار الامر من يدها فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام حرج اذ لا فرق بين
ان تخرج في القيام للاعراض او للقيام وليس في القعود عن قيام اعراض بل هو اجمع للرأي ثم تبدل المجلس قد يكون حقيقة باختلاف
المكان الا في اليسير فانه لا يختلف بخطوة او خطوتين وكل من البيت والمسجد مجلس واحد فلو انتقل من مكان الى اخر في البيت او المسجد
لا يتكرر الوجوب وكذا السفينة وان كانت سائرة لا توجب سيرها اختلاف المكان والمجلس على الدابة اذا كان في الصلاة بمنزلة السفينة
لان جواز الصلاة شرعا اعتبارا لاماكنه مكانا واحدا بخلاف الماشي لعدم ذلك فانه لا يوجب الاعتبار الاماكن المتعددة فيه مكانا اذا لم يكن صلاة
الماشي هكذا قالوا ولو كان خلفه غلام يمشي وهو في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب اما اذا لم يكن في الصلاة
وهي سائرة فيتكرر الوجوب وقيل اذا كان المجلس كبيرا اختلف المجلس وقد يكون حكما بان اكل اكثر من لقمتين او قام من مكان التلاوة او تكلم
اكثر من كلمتين او شرب او نكح او نام مضطجعا او ارضعت وكذا اذا اخذ في بيع او شراء او عمل يعرف به انه قطع لما كان قبل ذلك وان اتحد
المجلس الا ان كان يسيرا واختلفوا في الصلاة عند محمد يوجب الانتقال من ركعة الى اخرى اختلاف المجلس وعند ابي يوسف لا فلو قرأها
في ركعة ثم كررها في اخرى وجبت اخرى عند محمد خلافا لابي يوسف له ان القول بالتداخل يؤدي الى خلاء ركعتين من القراءة فتفسد
قلنا ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم بطلان التعدد في حق حكم اخر فقلنا بالتعدد في حكم جواز الصلاة وبالاتحاد فيما
قلنا وقد افاد تعليل محمد ان التكرار انما اذا كررها في ركعة الى ... مطلقا في الركعة الثانية اما لو كررها في الركعة الاولى وقد فرض
القراءة ينبغي ان تكفيه واحدة لان المانع من التداخل منتف حينئذ مع وجود المقتضي **قوله** وفي تسدية الثوب تكرر الوجوب في
المنتقل من غصن الى غصن كذلك في الاصح وفي البدائع كذلك في النهاية هذا اللفظ يدل على ان اختلاف المشايخ في الاصح من الاوفى التسدية
لم يذكر الاختلاف ايضا قال التمرتاشي اختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحى والذي يسبح في الماء والذي يلعب
غصنين ثم انتقل الى اخر والاصح الايجاب لتبدل المجلس وكذا الغصن مختلفا في الغصنين في حل الحرم حتى لو ان حلالا لو رمى صيدا على غصن اصله
اصلها في الحل والغصن في الحرم ... واعلم ان تكرار الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من ان يغرس الحائك خشبات
يستوي فيها السدا ذاهبا وجائيا اما في بلادنا كالاسكندرية وغيرها بان يدير على آلة عظيمة وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب
قوله ولو تبدل مجلس السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع يتكرر الوجوب على
السامع ايضا والاصح انه لا يتكرر عليه لما قلنا ان السبب في السامع السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وظاهر الكافي ترجيح انه يتكرر وقال الاصل
ان التلاوة سبب بالاجماع لان السجدة تضاف اليها وتتكرر بتكررها وفي السماع خلاف قيل انه سبب لما روينا يعني قوله عليه السلام
السجدة على من سمعها الخ والصحيح ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط عمل التلاوة في حقه ففي المسئلة الاولى يتكرر اجماعا اما على
قول البعض فلان السبب السماع ومجلس السماع متعدد واما على قول الجمهور فلان اتحاد المجلس ابطل التعدد في حق التالي فلم يظهر ذلك
في حق غيره وفي المسئلة الثانية يتكرر لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وقيل لا يتكرر لان السبب في حقه السماع **قوله** اعتبارا
بسجدة الصلاة يشير الى ان التكبيرتين مندوبتان لا واجبتان فلا يرفع يديه فيهما لانه للتحريم ولا تحريم وان شرطها ما يشترط
للصلاة سوى ذلك ويقول كما يقول في سجدة الصلاة على الاصح واستحب بعضهم ان يقول سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا لانه في السجدة م
تعالى اخبر عن اوليائه قال تعالى يخرون للاذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا وينبغي ان لا يكون ما صح على
عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فيقول فيها ما يقال فيها فان كانت فريضة قال سبحان ربي الاعلى وان كانت نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد
وجهي للذي خلقه الخ وقوله اللهم اكتب لي بها عندك اجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك
داود وان كان خارج الصلاة قال كل ما اثر من ذلك وعن ابي حنيفة لا يكبر عند الانحطاط وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء وقيل يكبر في الابتداء
بلا خلاف وفي الانتهاء على قول محمد نعم وعلى قول ابي يوسف لا والظاهر الاول للاعتبار المذكور ويستحب ان يقوم فيسجد روي ذلك عن عائشة
رضي الله عنها ولان الخرور الذي مدح به اولياءه فيه اكمل **قوله** قال اي محمد الخ **قوله** دفعا لوهم التفضيل اي تفضيل السجدة
غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى في رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفاته تعالى جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار
المذكور كما عسى ان من حيث هو قرآن وفي الكافي وقيل من قرأ آي السجدة كلها في مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما اهمه وما ذكر
في البدائع في كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرؤها لان فيه قطعا لنظم القرآن وتغييرا لتاليفه واتباع النظم والتاليف مأمور به
قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي تاليفه فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك وعدم انفرادها آية السجدة من بين السورة
لا يفيد ذلك والمستحب ان يقرأ معها آيات ليكون ادل على مراد الآية وليحصل حق القراءة لا حق ايجاب السجدة اذ القراءة للسجود ليست
مستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده الى التلاوة لا الى ايجاب السجود انتهى **قوله** شفقة على السامعين وقيل ان وقع في قلبه

مدم

عدم الاشفاق عليهم حرجا لهم على الطاعة اذا تلى على المنبر سجد وسجدوا معه لما روى انه عليه السلام تلى على المنبر فنزل وسجد
وسجد الناس معه وقيل ها هنا مسألتان الاولى ان يتقدم التالي ويصف السامعون خلفه وليس هذا اقتداء حقيقة بل
صورة وكذا استحب ان لا يسبقوه بالوضع ولا بالرفع فلو كان حقيقة الائتمام لوجب ذلك وصرح بانه لو فسدت سجدة التلاوة
بسبب من الاسباب لا يتعدى الى الباقين راكبا او ماشيا لا يتعدى على السجود اجزاه الايماء وتقدم بعضه ولو نزل الراكب يسجد
كان اولى لجواز فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فاومى لها جاز الا على قول زفر وهو قول الشافعي لو وجب اداؤها على الارض فصار كما لو
تلاها على الارض قلنا لو اداها قبل نزوله جاز فكذا بعد ما نزل وركب لانه يؤديها بالايماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة
ويشترط للسجدة ما يشترط للصلاة سوى التحريمة من السنة والاستقبال والستر وتحري الجهة للتحري عند الاشتباه واذا تلى
في وقت غير مكروه لا يجزيه السجود في مكروه او في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت اخر مكروه فسجدها فيه قيل يجوز وقيل لا يجوز وقد مر منا هاهنا في
فصل الاوقات المكروهة ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها وقيل هذا على قول محمد لان
العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد واما عند ابي يوسف فقد حصل الرفع قبل هذه العوارض وبه تم فينبغي ان لا يفسد
وهو حسن ولا وضوء عليه بالقهقهة لانها ما عدمناه في الطهارة والله اعلم

باب صلاة المسافر

السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الا بعارض بخلاف السفر الا بعارض فلذا اخر هذا الباب عن ذاك
والسفر لغة قطع المسافة وليس كل قطع تتغير به الاحكام من جواز الافطار وقصر الرباعية ومسح ثلثة ايام ولياليها على الخفين فذلك
المقصد الذي يتعلق به تغير هذه الاحكام واخذ فيه مع المقدار الذي ذكره القصد فانه لو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلثة ايام
لا يترخص وعلى هذا قالوا امير خرج معه جيشه في طلب العدو ولم يعلم اين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة في الذهاب وان طالت المدة
وكذا المكث في ذلك الموضع اما في الرجوع فان كانت مدة سفر قصروا ولو اسلم فعلم به امكن وان قصد منهم من يريد مسيرة ثلثة ايام لم يقصر ما
وان لم يعلموا به او علموا فلم يحسبهم على نفسه فهو على اقامته وعلى اعتبار القصد يتفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلثة ايام ففي
اثنائها بلغ الصبي واسلم الكافر يقصر الذي اسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين انشاء السفر بخلاف النصراني
والباقي بعد صحة النية اقل من ثلثة ايام قوله هو اي الرسول عليه السلم بالرخصة وهي مسح ثلثة ايام الجنس اي جنس المسافرين
لان اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى انه يمكن كل مسافر من مسح ثلثة ايام عموم
التقدير بثلثة ايام لكل مسافر فالحاصل ان كل مسافر يمسح ثلثة ايام فلو كان السفر الشرعي اقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلثة
ايام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ولان الرخصة كانت منتفية بيقين فلا تثبت الا بتعين ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه اذ لم يقل
احد باكثر منه لكن قد يقال المراد يمسح المسافر ثلثة ايام اذا كان سفره يستوعبها فصاعدا لا ينفك انه احتمال خالف الظاهر فلا يصار
اليه لانا نقول قد صاروا اليه على ما ذكروا من ان المسافر اذا بكر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال حتى بلغ المرحلة فنزل بها للاستراحة
وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى الى ما بعد الزوال ونزل ثم بكر في الثالث ومشى الى الزوال فبلغ المقصد قال السرخسي الصحيح انه يصير
مسافرا عند النية وعلى هذا اخرج الحديث عن الاحتمال المذكور وان قالوا الحقه كل يوم ملحقة بالمنقضي منه للعلم بانه لا بد من تخلل الاستراحات
لتعذر مواصلة السير لا يخرج بذلك من ان مسافرا مسح اقل من ثلثة ايام فان عصر اليوم الثالث في هذه الصورة لا يمسح فيه فليس
اليوم الثالث ملحقا وله شرعا حيث لم يثبت فيه رخصة السفر ولا هو سفر حقيقة ظهر انه انما يمسح ثلثة ايام شرعا اذا كان سفره ثلثة
ايام وهو عين الاحتمال المذكور من ان بعض المسافرين لا يمسح وال الى قول ابي يوسف ولا تخلص الا بمنع صحة هذا القول واختيار مقابله
وان صححه شمس الائمة وعلى هذا انقول لا يقصر هذا المسافر وانا لا اقول باختيار مقابله بل انه لا تخلص من الذي اوردناه الا به فان ورد ان
لزوم ثلثة ايام في السفر هو على تقديرها ظرفا للمسح ولم لا يجوز كونها ظرفا للمسافر والمعنى المسافر ثلثة ايام يمسح وانه لا يسمى نحو مسافر
في اقل من ثلثة ايام فيقصر مسافرا اقل من ثلثة كان مناط رخصة القصر السفر ولم يتحقق بعد فعل فيه ولانه في اخر احكام الرخصة وبذلك
على القصر لمسافر اقل من ثلثة ايام وحديث ابن عباس عنه عليه السلام قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان فانه
نفي القصر في الاربعة برد وهي تقطع في اقل من ثلثة ايام واجيب بضعف الحديث لضعف رواية عبد الوهاب بن مجاهد فيبقى قصر الاقل بلا
دليل ولو سلم فهو استدلال بالمفهوم ايضا لان القصر في اربعة برد او اكثر اذا كان قطعها في اقل من ثلثة ايام ثابت بمفهوم لا تقصروا في
اقل من اربعة برد فان قيل لازم جعله ظرفا للمسافر كما هو جواز مسح الاقل كذلك هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما ما دام مسافرا فان لم ما ذكر
جوابا عن ذلك الا لازم بقي هذا محتاجا الى الجواب فالجواب ان سياق الحديث لما كان المقيم يمسح يوما وليلة بطل جعله ظرفا للمسح وقد
والاول وحكم اتحاد السفر والاقامة في بعض الصور وهي صورة مسافر يوم وليلة لانه انما يمسح يوما وليلة وهو معلوم البطلان لما علم
تفرقة الشرع بين المسافر والمقيم وهو مذكور في طرفا للمسح ان السوق لتبيين الاثبات كمية مسح المسافر لا لاطلاقه وعلى تقدير كون الظرف المسافر
يكون مسح ... وليس مقصودا قوله والسير المذكور اشارة الى سير الابل ومشي الاقدام قيد به ليخرج سير البريد والعجلة ونحو
ذلك قوله ... احتراز عما قيل يقدر لها فقيل باحد وعشرين فرسخا وقيل ثمانية عشر وقيل خمسة عشر وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة

ثلثة أيام ولما كان الصحيح ان لا يقدرها لانه لو كان الطريق وعرا بحيث يقطع في ثلثة ايام اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير باحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلثة وعلى اعتبار سير الثلثة بمشي الاقدام لو سارها مستعجل كالبريد في يوم قصر فيه وافطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلثة بسير الابل ومشي الاقدام ثم اذ كان في غير موضع هو ايضا ما يقوي الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا ان يمنع مسافة يوم واحد وان قطع فيه مسيرة ايام والا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كما لو كان صاحب كرامة لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلثة بسير الابل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهي العلة اعني التقدير بسير ثلثة ايام فيراد الاكثر يقام مقام الكل فهذا اي يوسف وعليه ذلك الفرع وهو ما اذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث الى المقصد فلو صح تفريعهم جواز الرخص مع سير يوم واحد اذا قطع فيه قدر ثلثة بسير الابل بطل الدليل ولا دليل غيره في تقديرهم ادنى مدة السفر فثبت الحكم اعني تقديرهم ادنى السفر الذي رخص فيه بثلثة والله اعلم **قوله** بما يليق بحاله وهو ان يكون سيره ثلثة فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت المسافة بحيث تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة في اي طريق اخذ فيه **قوله** وهذا اية النفلية يعني ليس معنى كون النفل فرضا الا كونه مطلوبا البتة قطعا او ظنيا على خلاف الاصطلاحي فاثبات التخيير بين ادائه وتركه رخصة في بعض الاوقات ليس حقيقته الا نفي افتراضه في ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم الفرض فيلزم بالضرورة ان ثبوت الرخص مع قيام الافتراض لا يرخص سقوط الا في التاخير وغيره من عدم اللزوم بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الاسقاط فيلزم كون الفرض ما بقي بخلاف القصر اذ حيث يقع عن الفرض او لم يبق النفل مع انه لا يأثم بتركها فاحال جوابه في النهاية على الاوالي ونحن نشير على ما اسلفناه في الصلاة من منع اصل الحكم المذكور او لم يقع نفلا هذا اوضحه حديث عائشة في الصحيحين قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر وفي لفظ قالت فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ثم اتمها في الحضر واقرت صلاة السفر على الفريضة الاولى وفي لفظ قال الزهري قلت لعروة فما بال عائشة تتم في السفر قال انها تاولت كما تاول عثمان وفي لفظ للبخاري قالت فرضت الصلاة ركعتين ركعتين ثم هاجر النبي صلى الله عليه وسلم ففرضت اربعا وتركت صلاة السفر على الاول ذكره في باب من اين ارخوا التاريخ ومعنى الرواية يرد قول من قال ان زيادة ركعتي صلاة الحضر كانت قبل الهجرة هذا وان كان موقوفا فيجب حمله على السماع لان اعداد الركعات لا يتكلم فيها بالرأي وكون عائشة تتم لا ينافي ما قلنا اذ الكلام في ان الفرض كم هو لا في جواز اتمام اربع فانا نقول اذا اتم كانت الاخريان نافلة لكن يكره لتأخير السلام او ان تعمل فعل قدم بنيته على تحريمة الفرض فلم يكن عائشة رضي الله عنها تواظب على خلاف السنة في السفر فالظاهر ان وصلها بناء على اعتقاد وقوع الكل فرضا فليحمل على انه حدث لها تردد او ظن في ان جعلها ركعتين للمسافر مقيد بحرجه بالاتمام ويدل عليه ما اخرجه البيهقي والدارقطني بسند صحيح من هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تصلي في السفر اربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي لا يشق علي وهذا والله اعلم هو المراد من قول عروة انها تاولت اي تاولت ان الاسقاط مع الحرج لا ان الرخصة في التخيير بين الاداء والترك مع بقاء الافتراض في المخير في ادائه لانه غير معقول هذا ما في كتب الحديث واما المذكور في بعض كتب الفقه من انها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث تحل كانت مقيمة وتقول انا ام المؤمنين فحيث حللت فهو داري لما سئلت عن ذلك فبعيد ويقتضي ان لا يتحقق لها سفر ابدا في دار الاسلام وكذا المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر لم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وصحبت عمر رضي الله عنه فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال الله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى وهو معارض بالمروي من ان عثمان كان يتم وانه تاول انه تأهل بمكة كان حين اقام ايام منى ولا شك ان حكم السفر منسحب على اقامة ايام منى فساغ اطلاق انه اتم في السفر ثم كان كذلك سنة بعد مضي القدر من خلافته لانه كان يدل على ما رواه احمد انه صلى بمنى اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال ايها الناس اني تاهلت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تاهل في بلد فليصل صلاة المقيم ان في الباب ما هو مرفوع ففي مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر اربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة ومثله ارفع رواه الطبراني بلفظ افترض رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين في السفر كما افترض في الحضر اربعا واخرج النسائي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عمر رضي الله عنه قال صلاة السفر ركعتان وصلاة الضحى ركعتان وصلاة الفطر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ورواه ابن حبان في صحيحه واعلاله بان عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكم به مسلم في مقدمة كتابه ولو لم يكن شيء من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لنقله من الركعتين كفاية واعلم ان من الشارحين من حكى خلافا بين المشايخ في ان القصر عندنا عزيمة او رخصة وينقل اختلاف عباراتهم في ذلك وهو غلط لان من قال رخصة عنى رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا بحث لا يخفى على احد **قوله** واذا فارق بيوت المصر صلى ركعتين وقد صح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وروى ابن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين وان صلى عند المفارقة يتحقق مبدا الفناء اذ هو معد لتعلق في المصالح وقيل باكثر ما سنذكره في باب الجمعة والفناء ملحق بالمصر شرعا

اصلهم

حتى

حتى جاوزت الجمعة والعيد ان فيه ومقتضاه ان لا يقصر بمجرد المفارقة للبيوت بل اذا جاوز الفناء اجيب بانه انما الجواب فيما هو
من حوائج اهله المقيمين فيه لا مطلقا واما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن العمران فلا يرد الاشكال وفي فتاوى قاضيخان
فصل في الفناء فقال ان كان بينه وبين المصر اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء ايضا وان كان بينهما
مزرعة او كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر هذا واذا كانت قرية او قرى متصلة بربض المصر لا يقصر حتى
يجاوز تلك المحلة والحاصل انه متى صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز القصر فعبارة الكتاب ارسال بغير واقع ولو ادعينا ان بيوت
تلك القرى داخلة في مسمى بيوت المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ثم المعتبر مجاوزة بيوت الجانب الذي خرج منه فلو جاوزها وبحاذيه
بيوت من جانب آخر جاز القصر **قوله** ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الخ ظاهر ان المراد حتى يدخل فيه او بلدا وينوي ذلك والاقامة
الاقامة بالقرية والبلد محققة حال شروعها قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستفادته من تعليل ما قبله لان الاقامة تتعلق بدخوله
وفيه اثر علي قال البخاري تعليقا وخرج علي رضي الله عنه فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه
صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الخ وقد اسنده عبد الرزاق فصرح به قال انا الثوري عن وقاء بن اياس الازدي قال خرجنا
مع علي رضي الله عنه ونحن ننظر الى الكوفة فصلى ركعتين وهو ينظر الى القرية فقلنا له الا تصلي اربعا قال لا حتى ندخلها ثم تعتبر حكم السفر يعلق
من حين المفارقة ناويا للسفر لا غاية نية الاقامة في بلد خمسة عشر يوما مقيدا بان يكون بعد استحكام السفر بان لا يكون من دار
الحرب وهو من العسكر قبل الفتح وايضا اشتراط النية مطلقا في ثبوت الاقامة ليس واقعا فانه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا
نية والاحسن في الضابط لا يزال يسافر حتى يعزم على الرجوع الى بلده قبل استحكام السفر ولو في المفارقة او يدخلها بعد الاستحكام او ينوي
فيها فينوي الاقامة بها وحدها خمسة عشر يوما فصاعدا ولست من دار الحرب وهو من العسكر الداخلين والمفاهيم المخالفة للقيود كلها
مذكورة في الكتاب مسائل مستقلة غير انه لم يذكر فيه مسألة العزم على الرجوع وثمه انه اذا انثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا للسفر ثم
بدا له ان يرجع لحاجة او لا فرجع صار مقيما في المكان حتى انه يصلي اربعا اربعا وقياسه ان لا يحل فطره في رمضان وان كان بينه وبين
بلده يومان لانه انتقض السفر بنية الاقامة لانها لو انتقض اذ لم يستحكم اذ لم يتم علة فكانت الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة
الاتمام ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة ايام لا استكمال السفر ثلاثة ايام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة
لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الاقامة احتاج الى الجواب **قوله** لان السفر يجامعه اللبث يعني حقيقة اللبث مع قيام
حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه **قوله** وهو ماثور عن ابن عباس وابن عمر اخرج الطحاوي عنهما قالا اذا قدمت بلدة
وانت مسافر وفي نفسك ان تقيم خمسة عشر ليلة فاكمل الصلاة بها وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها وروى ابن ابي شيبة حدثنا وكيع حدثنا
عمر بن ذر عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا اجمع على اقامة خمسة عشر يوما اتم وقال محمد في كتاب الآثار حدثنا ابو حنيفة حدثنا موسى بن مسلم عن مجاهد
عن عبد الله بن عمر قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاكمل الصلاة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر **قوله** والاثر
في مثله كالخبر لانه لا مدخل للرأي في المقدرات الشرعية وقدمنا فيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فهذا قياس اصله
مدة الطهر والعلة كونها موجبة ما كان ساقطا وهي ثابتة في مدة الاقامة وفي الفرع فاعترف بكيفية وهو الحكم واصلاحه بانه
تعذر ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق صورة قياس ثم في ترجيحه المروي عن ابن عمر على المروي عن عثمان انها اربعة ايام وكما هو مذهب
الشافعي وقد اخرج الستة عن انس خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فصلى ركعتين ركعتين حتى رجعنا الى المدينة
قيل كم اقمتم بمكة قال اقمنا بها عشرا ولا يمكن حمله على انهم عزموا قبل اربعة ايام غير انهم اتفق لهم انهم استمروا الى عشر لان الحديث
انما هو في حجة الوداع فتعين انهم نووا الاقامة حتى يقضوا النسك ثم كان يستقيم هذا لو كان في قصة الفتح لكن الكائن فيها انه عليه
السلام اقام بمكة تسع عشرة يقصر الصلاة رواه البخاري من حديث ابن عباس وحديث انس في حجة الوداع قال المنذري فانه دخل عليه
السلام مكة صبح رابعة من ذي الحجة وهو يوم الاحد وبات بالمحصب ليلة الاربعاء وفي تلك الليلة اعتمرت عائشة رضي الله عنها
من التنعيم ثم طاف عليه السلام طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الاربعاء وخرج صبيحته وهو يوم الرابع عشر فتمت له عشر
ليال ولو قيل ذلك واقعة حال يجوز كون الاقامة فيها كانت منوية مدة معينة منه صلى الله عليه وسلم في مكة ومنى فلا يصير له بذلك
حكم الاقامة على رأيكم قلنا معلوم انه عليه السلام لم يكن ليخرج من مكة الى صبيحة يوم التروية فيكون عزمه على الاقامة بمكة الى حينئذ
وذلك اربعة ايام كوامل فينتفي به قولكم ان اربعة اكمل مدة الاقامة **قوله** لان ابن عمر رضي الله عنهما اقام باذربيجان بالذال المعجمة
الساكنة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الياء المثناة من تحت قرية روى عبد الرزاق بسنده ان ابن عمر اقام باذربيجان ستة اشهر يقصر
الصلاة وروى البيهقي في المعرفة باسناد صحيح ان ابن عمر قال ارتج علينا الثلج ونحن باذربيجان ستة اشهر في غزاة فكنا نصلي ركعتين
وفيه انه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك واخرج عبد الرزاق عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين فكان
لا يجمع ولا يزيد على ركعتين واخرج عن انس بن مالك انه كان مع عبد الملك بن مروان بالشام شهرين يصلي ركعتين ركعتين **قوله** فلم
تكن دار اقامة ومجرد نية الاقامة لا تتم علة في ثبوت الاقامة كما في المفازة فكانت البلد من دار الحرب قبل الفتح في حق اهل العسكر كالمفازة

من جهة انها ليست بموضع اقامة قبل الفتح لانهم بين ان يهزموا فيفروا او يهزموا فيقروا فحالهم حال من مبطل عزيمتهم لانهم مع
تلك العزيمة موطنون على انهم هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو امر محوز لم يقيموا وهذا معنى اقامة التردد في الاقامة فلم يقطع النية
عليها ولابد في تحقيق حقيقة النية من قطع التقييد وان كانت الشوكة لهم لان احتمال وصول المدد للعدو ووجود مكيدة من العدو
بهم لقاء الكثير قائم وذلك يمنع قطع التقييد وبهذا انضعف تعليل ابي يوسف العمر اذا كانوا في بيوت المدر وان كانوا في الاخبية لان
مجرد بيوت المدر ليس علة ثبوت الاقامة بل مع النية ولم يقطع وعلى هذا قالوا لو اغمى دخل مصر العصا حاجة معينة ليس عشر ونوى الاقامة
خمسة عشر يوما لانهم وفي اسير انفلت منهم ووطن على اقامة خمسة عشر في غار ونحوه لم يتم معها **قوله** فلا يبطل بالانتقال من مرعى الى
مرعى ونعى الآن عادتهم المقامة في المفاوز فكانت في حقهم كالقرى في حق اهل القرى وعن ابي يوسف انه اذا كانوا في حال
في المفازة من مساقط الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم وانعامهم كانوا مسافرين حيث نزلوا الا اذا نزلوا مرعى كثير الكلا والماء
واتخذوا المعالف والاواري والخيام وعزموا على اقامة خمسة عشر يوما والماء والكلا يكفيهم فاني استحسن ان اجعلهم
مقيمين ولابد من تعيين سفرهم بذلك بان يقصدوا الى الانتقال موضعا مسيرة ثلثة ايام حتى ينتقض به حكم الاقامة التي كانت لهم بعد
ذلك يعني هذا التفصيل ذكره في البدائع اما من ليس من اهل البادية بل هو مسافر فلا يصير مقيما بنية الاقامة في مرعى او جزيرة
قوله لا اتصال المغير وهو الاقتداء بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال بقاء الوقت فانه لو نوى الاقامة فيه
تغير الى اربع فعند قبوله للتغير توقف تحقق التغير على مجرد سبب وقد وجد وهو الاقتداء كان قبل انعقاد الاقتداء سببا للتغير
موقوف على صحة اقتداء المسافر بالمقيم وصحته موقوفة على تغير فرضه اذ ما لم يتغير لزم احد الامرين من اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة
او القراءة فقد توقف التغير على صحة الاقتداء وصحته على التغير فيدور والجواب انه دور معية لا دور توقف لان ثبوت صحة الاقتداء والتغير
معا الا انه في الملاحظة يكون ثبوت التغير بما يصلح سببا له فلما لم يكن طلب الشرع بصحة الاقتداء سببا له اعتبر عند الاقتداء
فيثبت الصحة معه بخلاف ما اذا خرج الوقت لانه لا يقبل التغير لاستقرار الفرض في الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن ولا يصح وهذا اذا
خرج قبل الاقتداء اما اذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا يفسد ولا يبطل الاقتداء لانه حين اقتدى صار فرضه اربعا
للتبعية كالمقيم وصلاة المسافر لا تصير ركعتين بخروج الوقت وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق او لا عيني ثم ارتفعا
واذا كان لغيره صح الاقتداء فلو افسد صلى ركعتين لزوال الاعلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي اربعا اذا
افسد لانه التزم اداء صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه فيرا به تغير فروضه سابقة بخلاف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر
وحدث الامام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان
المسافر كانه الامام فياخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ولو
ام مسافر مسافرين ومقيمين فقيل انه يسلم بعد التشهد على راس الركعتين فلو تكلم واحد من المسافرين او قام فذهب ثم نوى الامام
الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا اربعا لوجود المغير في محله وصلاة من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو
تكلم امامه لم تفسد فكذا صلاة المقتدي اذا كان بمثل حاله ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لانه انقلب فرضه اربعا ثم تكلم ولكن يجب
صلاة المسافر ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلاة **قوله** وان دخل معه في فائتة اي في فائتة على الامام او
المسافر سواء كانت فائتة على الامام المقيم اولا بان صلى المقيم ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر
لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق الامام **قوله** المفترض بالمتنفل في حق القعدة الاولى ان اقتدى به في الشفع الاول
لانها فرض على المسافر الذي لم يتغير فرضه واجبة على الامام واما اطلاق اسم النفل مجاز الاشتراكهما في عدم فساد الصلاة بتركه او
القراءة ان اقتدى به في الشفع الثاني فان القراءة فيه نفل على الامام وان فرض انه لم يقرا في الاوليين لان قراءته هنا تلتحق بالاوليين لان
فرض القراءة يجب جعله فيهما لئلا يخلو الثاني عن القراءة الكلية **قوله** وفي الايضاح احترازا عما قيل بعدم قراءته لانهم منفردون ولهذا يجب السجود
عليهم اذا سهوا **قوله** احتياطا فانه بالنظر الى الاقتداء عليه حتى ادركوا اول صلاة الامام تكره القراءة تحريما وبالنظر الى عدمه فعلا
اذ لم يبق مع الامام ما يقضون وقد ادركوا فرض القراءة تستحب واذا دار الفعل بين وقوعه وعدمه مستحبا او محرما لا يجوز فعله
غاية المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة ولو فرض ان الامام لم يكن قرا في الاوليين فانها حينئذ تلتحق بها وخلو الشفع الثاني كما ذكرنا
فلم يدرك قراءة اصلا احكما اذ ذاك فقد ادرك قراءته بين ان تكون مكروهة تحريما او ركنا تفسد الصلاة بتركه فالاحتياط في جهة القراءة لا
ارتكاب ترك الفرض اشد من ارتكاب المكروه تحريما **قوله** ويستحب له اذا سلم ان يقول اتموا صلاتكم فاني مسافر لاحتمال ان يكون خلفه
من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه
على ركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بامام لا يدري امسافر هو او مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعته
لانه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل صلى بالقوم الظهر ركعتين في قرية وهم لا يدرون امسافر هو ام مقيم فصلاتهم فاسدة سواء
كانوا مقيمين او مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سأل فاخبر

انه مسافر جازت صلوتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لو يتيقن معرفة صحة صلاته لهم فانه ينبغي ان يتموا ثم
يسالون لتحصل المعرفة وحديث اتموا صلاتكم رواه ابو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال غزوت مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي الا ركعتين يقول يا اهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر صححه الترمذي
هذا ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل سجد فسدت لانه مالم
يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي على الامام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفرد
فسدت عليه كما لو نوى الامام بعدما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد وقدمنا في باب
الحدث في الصلاة مسئلة استخلاف الامام المسافر مقيما فارجع اليها هناك واتقنها وهكذا **وهذه مسائل الزيادات**
مسافر ومقيم ام احدهما الاخر فلما شرعا شكا في الامام واستقبلا لان الصلاة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها وامامة
المقتدي مفسدة واحتمال كون كل منهما مقتديا قائم فتفسد عليهما قيل يا ذلك اذا افترقا عن مكانهما اما قبله فيجعل من عن يمين الآخر
مقتديا حملا على السنة وقيل لا لان قيام المقتدي عن اليمين ليس شرطا فيجعل دليلا ولو لم يشكا حتى احدث احدهما فخرج ثم احدث
الآخر فخرج ثم شكا فسدت صلاة من خرج اولا لا الثاني لان الاول سواء كان اماما او مقتديا فالخارج اولا صار مقتديا بالمتاخر
اذا خرج الثاني خلا موضع المأموم عن الامام وذلك مفسد بخلاف الثاني فانه خرج وهو امام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره من فساد
صلاة غيره فسادها ويصلي اربعا مسافرا كان او مقيما ويقرأ في الركعة الثالثة ويجلس على راس الركعتين لان ذلك فرض على المسافر ان كان
اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر وتحولت امامته اليه واحتمال الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول خروجا فسدت صلاتهما لان
صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم ثابت في كل منهما وكذا ان خرجا معا لفساد صلاة المقتدي منهما بخلو مكان الامام واحتمال الاقتداء
في كل منهما ثابت ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدثا شكا في الامام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم اربعا ويتابعه المسافر لانه
المقيم ان كان اماما كان له ان يصلي اربعا وان كان مقتديا انتهى اقتداؤه اذا قعد امامه قدر التشهد ويتابعه المسافر في ذلك لانه
ان كان اماما تمت صلوته فلا يضره المتابعة في الزيادة وان كان مقتديا انقلب فرضه اربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت
لما قلنا ولو لم يشكا حتى احدث احدهما فخرج ثم الآخر كذلك ثم شكا بعدما رجعا من الوضوء فسدت صلاتهما فان كان الاول مسافرا ان
كان اماما لم تفسد صلاته لانه خرج بعدما تم اركان الاركان فلم يصر مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كان المسافر مقتديا تفسد
صلوته لخروج الامام بعده فتفسد صلاة من خرج اولا من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد والمتاخر لا تفسد صلوته لانه منفرد
عند الخروج ويصلي ركعتين ليصير اربعا لانه اذا كان مقيما لا بد له من ذلك وان كان مسافرا فبالاقتداء يجب ذلك واحتمال الاقتداء ثابت
وان شكا في الذي خرج اولا فسدت صلوتهما لان صلاة المتقدم فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت وان خرجا معا فصلاة المقيم تامة
لانه لو كان اماما لم تتحول امامته الى المسافر وان كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء فصار منفردا وصلاة المسافر فاسدة لاحتمال انه
كان مقتديا وقد خلا مكان امامه وان شكا بعدما صليا ثلثا او اربعا ولم يحدثا فالقياس ان تعتبر الاحوال وتفسد صلاة المقيم
لاحتمال انه كان مقتديا بالمسافر في الشفع الثاني وفي الاستحسان تجوز صلاتهما ويجعل الامام المقيم اماما حملا لامرهما على الصحة
لان الظاهر من المسلم الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن احرم بنسكين ونسيهما القياس ان يلزمه عمرتان وحجتان وفي الاستحسان
يلزمه حجة وعمرة حملا لامره على المسنون المتعارف وتلوا القرآن وكذلك مسافر ومقيم ام احدهما صاحبه في الظهر وتركا القعدة على
راس الركعتين فسلما وسجدا للسهو ثم شكا في الامام جعل المقيم اماما وكذا لو تركا القراءة في الاوليين او اخريهما فلما سلما وسجدا
للسهو شكا جعل المقيم اماما واذا جعلنا المقيم اماما في مسئلتنا فان احدث المقيم اولا وخرج ثم احدث المسافر وخرج فسدت
صلاة المقيم وجازت صلاة المسافر فان احدثا وخرجا معا او متعاقبا او خرجا معا فسدت صلاة المسافر لخلو مكان الامام وجازت صلاة
المقيم لانه منفرد وان خرجا على التعاقب ولا يعلم اولهما خروجا فسدت صلاتهما لما قلنا لما تقدم **قوله** فانتقل عنه واستوطن
غيره قيد بالامرين فانه اذا لم ينتقل عنه بل استوطن اخر بان اتخذ له اهلا في الآخر فانه يتم في الاول كما يتم في الثاني **قوله** بعد
نفسه من المسافرين هو في الحديث المذكور انفا حيث قال فانا قوم سفر والله اعلم **قوله** وهذا لان الاصل الخ قيل الاوطان
ثلثة وطن اصلي وهو موطن الانسان وموضع تأهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ولو تزوج المسافر في بلد لم ينو الاقامة
فيه قيل يصير مقيما وقيل لا ووطن اقامة وهو ما ينوي الاقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا على نية ان يسافر بعد ذلك ووطن سكنى
وهو ما ينوي الاقامة به اقل من خمسة عشر والمحققون على عدم اعتبار الثالث لانه يصير السفر فيه كالمفازة ولذا تركه المصنف
والاصل لا ينتقض الا بالانتقال عنه واستيطان آخر كما قلنا الا بالسفر ولا بوطن الاقامة ووطن الاقامة ينتقض بالاصلي وبوطن الاقامة
وبالسفر وتقدم السفر ليس بشرط لثبوت الاصلي بالاجماع وهل هو شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه روايتان في رواية لا يشترط
كما هو ظاهر الرواية وفي اخرى انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه مدة سفر حتى لو خرج
من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم

صلاة من خرج اولا دون الثاني لان الاول
لو كان مقيما فان كان الثاني مسافرا لا
تفسد صلاته لانه خرج بعدما انتهى اقتدائه
وان كان اماما فسدت صلاته لانه
صار مقتديا بالمسافر فلا اخرج الثاني بعد
فسدت م

تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية بينه وبينها مسيرة دون مدة السفر نوى الاقامة بها خمسة عشر لا
يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن اقامة وتخرج على الروايتين في شرح الزيادات بغدادي وكوفي خرجا من وطنهما يريدان قصر شيرين
ليقيما به خمسة عشر وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل والقصر منتصف بينهما فلما قدما دخل احدهما الى الكوفة ليقيما به يوما ثم خرجا الى
بغداد فانهما يتمان الصلاة الى الكوفة لان خروجهما من وطنهما الى القصر ليس سفرا وكذا من القصر الى الكوفة فيبقيان مقيمين الى الكوفة
فان خرجا من الكوفة الى بغداد يقصران الصلاة وان قصدا المرور على القصر لانهما قصدا بغداد وليس لهما وطن اما الكوفي فلان وطنه
بالكوفة نقض وطنه بالقصر واما البغدادي فيصلي على رواية الحسن يتم الصلاة وعلى رواية هذا الكتاب يعني الزيادات يقصر ووجه رواية الحسن
ان وطن البغدادي بالقصر صحيح لانه نوى الاقامة في موضعها ولم يوجد ما ينقضها وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق السفر ووجه رواية هذا
الكتاب ان وطن الاقامة لا يكون الا بعد تقدم السفر لان الاقامة من المقيم لغو ولم يوجد تقدم السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار
مسافرا الى بغداد اذا مشى وعلى رواية الحسن يتبين ان السفر انما ينقض وطن الاقامة ما لم يثبت به مرور على وطن الاقامة او ما يكون المرور فيه
بعد سير مدة السفر ومثاله في ديارنا ما هو خرج الى بلبيس ينوي الاقامة بها خمسة عشر ثم خرج منها الى الصالحية فلما دخلها بدا له
ان يرجع الى القاهرة ويمر ببلبيس فعلى رواية اشتراط السفر لوطن الاقامة يقصر الى القاهرة وعلى الاخرى يتم ويتم الانتقاض من وطن الاقامة
مثله بين ما قلنا ايضا وهو ما ذكره من خراساني قدم الكوفة ونوى الاقامة بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى المقام بها خمسة عشر
يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة فانه يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض بوطنه
بالحيرة لانه وطن اقامة مثله وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن اقامة فلما خرج من الحيرة على قصد خراسان صار مسافرا
ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل خراسان وان لم يكن نوى الاقامة بالحيرة خمسة عشر يوما اتم الصلاة بالكوفة لان وطنه بالكوفة
لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فبقي وطنه بالكوفة كما كان ولو ان الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل
ان يسير ثلاثة ايام ذكر حاجة بالكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة بطل بالسفر بخلاف ما لو عزم على العود الى الوطن الاصلي
فانه اذا لم يكن بين هذا الموضع الذي بلغ اليه ووطنه مسيرة سفر يصير مقيما وان كان بينهما مدة سفر لا يصير مقيما فيقصر حتى يدخل
وطنه لان العزم في الوجه الاول ترك السفر فنية الاقامة بعد استحكام السفر على ما تقدم وفي الوجه الثاني ترك السفر الى جهة ووصل
الى جهة اخرى فبقي مسافرا كما كان وفي النوادر خرج من مصره مسافرا ثم افتتح الصلاة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى ان يدخل مصره وهو
قريب صار مقيما من ساعته دخل مصره او لم يدخل لان قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فيتحقق فاذا دخله صلى
اربعا فان علم قبل ان يدخله ان الماء امامه فمشى اليه فتوضأ صلى اربعا ايضا لانه بالنية صار مقيما فالمشي بعد ذلك في الصلاة
امامه لا يصير مسافرا في حق تلك الصلاة وان قارنت النية فعل السفر حقيقة لانه لو جعل مسافرا فسدت لان السفر يمنع
حرمة الصلاة بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلاة لا تمنع عنه فلو تكلم حين علم ان الماء امامه او افسد الصلاة بمفسد
ثم وجد الماء فتوضأ ان رجع في مكانه صلى اربعا وان مشى امامه حتى وجد صلى ركعتين لانه صار مسافرا بالمشي بنية السفر خارج
الصلاة بخلاف المشي في حرمة الصلاة وقد تكرر لنا ان المسافر يصير مقيما بنية الاقامة في حرمة الصلاة حتى يتم اربعا فلنتمم الكلام فيه
بذكر ما يستثنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول يصير مقيما بنية الاقامة في الصلاة حتى يتغير فرضه الى اربع الا ان خرج الوقت ثم
نوى الاقامة لتقرر الفرض ركعتين لخروج الوقت وان لا يكون لاحقا فرغ امامه المسافر ثم نوى الاقامة لان اللاحق مقتد
حكما حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو وفراغ الامام كانه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محلا للتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق
بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فلو نواها بعد ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير وكذا لو كان قام الى الثالثة ساهيا فعاد
او نواها قبل ان يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة قبل السجدة الا انه يعيد القيام والركوع لانهما نفل فلا ينوب عن الفرض فان لم ينو حتى
سجد لا يتغير لان النية وجدت بعد خروجه منه ولكنه يضيف اليها اخرى ليكون التطوع ركعتين فيما اذا كان قعد ويربع فيما اذا لم يكن
قعد لما عرف في سجود السهو هذا وما لم يتم عند محمد لفساد اصل الصلاة بفساد الفريضة ولو ان مسافرا صلى الظهر ركعتين وترك
القراءة فيهما او في احديهما وتشهد ثم نواها قبل السلام او قام الى الثالثة ثم نواها قبل ان يسجد تحول فرضه اربعا عندهما ويقرأ في الاخريين
قضاء عن الاوليين وعند محمد تفسد صلاته لما مر من فساد الصلاة عنده بترك القراءة في ركعة وكان ابو العباس يحمل قول ابي حنيفة ان تفسد لما
سلف من فساده بتركها في ركعتين لكنه استحسن هنا فقال يبقى التحريمة وان تركنا القراءة في الركعتين لان صلاة المسافر بعرض
ان تلحقها مدد نية الاقامة فيقتضي القراءة في الباقي فلا يتحقق تقرر المفسد الا بالخروج عن تلك الصلاة بخلاف غيرهم ولا اشكل
لو نواها بعد السجود انها تفسد بالاجماع ولو نواها بعد السلام وعليه سهو فعندهما تتغير وعند محمد خلافا لهما بناء على ان سلام من عليه
السهو يخرجه او لا **قوله** لانه اي اخر الوقت هو المعتبر في السببية في حق المكلف لانه اوان تقرره دينا في ذمته وصفة الدين
تعتبر حال تقرره كما في حقوق العباد واما اعتبار كل الوقت اذا خرج في حقه فليثبت الواجب عليه بصفة الكمال اذ الاصل في اسباب
المشروعات ان تطلب العبادات كاملة وانما تحمل نقصها لعروض تاخيره الى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه فاذا عجز عن ادائها قبله وخرج

عن غيره اذ ذاك لم يتحقق ذلك العارض فكان الامر على الاصل من اعتبار وقت الوجوب وقال زفر اذا سافر وقد بقي من الوقت قدر
ما يمكنه ان يصلي فيه صلاة السفر يقضي صلاة السفر وان كان الباقي دونه صلى صلاة المقيم لما علم من ان مذهبه ان السببية لا تنتقل
من ذلك الجزء وعندنا تنتقل الى الذي يسع التحريمة وقد اسلفناه وعلى هذا لو انه صلى الظهر وهو مقيم اربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين
ثم ذكر انه ترك شيئا في منزله فرجع فتذكر انه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلي الظهر ركعتين والعصر اربعا لان صلاة الظهر صارت
كانها لم تكن وصارت دينا في الذمة مضافا الى وقتها وهو مسافر فيه فصارت في ذمته صلاة السفر بخلاف العصر فانه خرج وقتها وهو مقيم ولا يشكل
على هذا المريض اذا فاتته صلاة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فانه يجب ان يقضيها في الصحة قائما لان الوجوب يعتمد الكلام فيه
انه رخص له ان يفعلها حالة العذر بقدر وسعه اذ ذاك فحين لم يؤدها حالة العذر زال السبب الرخصة فتعين الاصل ولذلك
يفعلها المريض قائما اذا فاتت عن زمن الصحة اما صلاة المسافر فانها ليست الا ركعتين ابدا ومنشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة
قوله فلا متعلق لها يوجب التغليظ يعني المعصية وهذا لان نفس قطع الطريق وقتال الامام العدل والاباق للعبد وعدم
المحرم وقيام العدة للمراة يوجب صيرورة فعل الخطا معصية فيمتنع الرخصة قياسا على قطاع الطريق في منعهم من صلاة الخوف اذا
قاتلوا الامام على ذلك العقل محظور في عدم سقوط الخطاب ولنا اطلاق النصوص اي نصوص الرخصة قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه الصلوة والسلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وما قدمنا من الاحاديث المفيدة تعليق القصر
على مسمى السفر فوجب اعمال اطلاقها الا بمقيد ولم يوجد اما نص الكتاب فلانه لو القياس الذي عينه لم يصلح مقيدا له عندنا فكيف
وكونه ينم فلا يصلح مقيدا له ولا لغيره من الاحاديث وذلك لاختلاف الجامع فان المؤثر في الاصل في منع الرخصة عدم سببها وذلك ان سبب
الرخصة لا بد ان يكون مباحا وهو في صلاة الخوف وهو في قطاع الطريق سبب عين نفس المعصية اعني قطع الطريق وسبب السبب
قد سبب الرخصة اعني جواز صلاة الخوف فلم كانت المعصية نفسها هي الموجبة للتخفيف وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن
المعصية اعني شرب المسكر الى اخر ما قرره بخلاف ما نحن فيه فان السبب السفر وليس هو منسوبا الى قطع الطريق فان الذي صيره
مسافرا ليس قطع الطريق بل الشروع في السير المخصوص لا باعتبار الطريق واصلا فهو السبب نفسه وكانت هي مجاورة له وذلك غير
مانع من اعتبار ما جاوره شرعا كالصلاة في المغصوبة والمسح على خف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظائر هذا بناء على ان المراد
بالسبب العامل لا الغائي والله اعلم **فروع** المتبع كالعبد والغلام والجندي والمراة اذا وفاها مهرها والاجير والتلميذ
والاسير والمكره تعتبر نية الاقامة والسفر من متبوعهم دونهم فيصيرون مقيمين او مسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الاقامة ولا يعلمون
اختلفوا في وقت لزومهم حكم الاقامة فقيل من وقت نية المتبوع وقيل من وقت علمهم كما في توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل والاحوط
الاول فيكون كالعزل الحكمي فيقضون ما صلوا قصرا قبل علمهم وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم ثم قيل يقصر وقيل ان كان بينهما
مهاياة في الخدمة قصر في نوبة المسافر واتم في نوبة المقيم ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع ان العبد لو امه سيده في السفر فنوى
السيد الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين فسدت صلاتهما وكذا لو باعه من مقيم حال سفرهم والعبد في الصلاة فسلم على
راس الركعتين فسدت ولو كان العبد امام السيد وغيره من المسافرين فنوى السيد الاقامة صحت نيته في حق عبده لا في حق القوم
في قول محمد فيقدم العبد على راس الركعتين واحدا من المسافرين ليسلم بهم ثم يقوم هو والسيد فيتم كل منهما اربعا وهو نظير ما اذا اقتدى
مسافر بمقيم ومسافر ثم احدث فقدم مقيما لا ينقلب فرض المقيمين اربعا وهي المسئلة التي ذكرناها في باب الحدث في الصلاة ثم بما
يعلم العبد قيل ينصب المولى اصبعه او لا ويشير باصبعه ثم ينصب الاربع ويشير بها وفي حكم الاسير من بعثه الوالي الى مولى به
والغريم اذا لزمه غريمه او حبسه ان كان قادرا على ادا ما عليه ونوى ان يقضي دينه قبل خمسة عشر يوما فالنية في السفر والاقامة منه
والا فنية الحابس ولو اسلم كافر مسافرا او بلغ صبي مسافرا فخلف منهما قال الشيخ ابو بكر بن الفضل انه ان كان بينهما وبين المقصد
اقل من ثلثة ايام كانا مقيمين وقيل يصليان ركعتين وقيل الصبي اذا بلغ يصلي اربعا والكافر اذا اسلم يصلي ركعتين بناء على ان
نية الكافر معتبرة ولا جمع عندنا في سفر بمعنى ان يصلي العصر مع الظهر في وقت احدهما والمغرب مع العشا كذلك خلافا للشافعي بل
ان يؤخر الاولى الى اخر وقتها فيصليها في اخره ويفتتح الاخرى في اول وقتها وهذا جمع فعلا لا وقتا لنا ما في الصحيحين عن ابن مسعود
رضي الله عنه ما رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة لغير وقتها الا بجمع فانه جمع بين المغرب والعشا بجمع وصلى صلاة الصبح من
الغد قبل وقتها يعني غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلا فيه منه عليه الصلاة والسلام وكانه ترك جمع عرفة لشهرته وما في
مسلم من حديث ليلة التعريس انه عليه الصلوة والسلام قال ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة ان يؤخر الصلاة حتى يدخل
وقت صلاة اخرى فعارض ما فيهما من حديث انس انه عليه الصلوة والسلام كان اذا عجل به السير يؤخر الظهر الى وقت العصر فجمع بينهما
ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشا حين يغيب الشفق الاحمر وفي لفظ لهما عن ابن عمر كان اذا عجل السير بالسفر جمع بين المغرب
والعشا بعد ان يغيب الشفق ورجح حديث ابن مسعود رضي الله عنه بزيادة فقه الراوي وبانه احوط فيقدم عند التعارض
او يحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين البياض الذي يلي اطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ على ما قلنا

من ان يترك في آخر الوقت فيصلي الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية في اول وقتها وقد وقع في احاديث الجمع شيء من الاضطراب ففي بعضها عن ابن
عباس رضي الله عنهما جمع صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشا من غير خوف ولا سفر وفي بعضها جمع بين الظهر والعصر
والمغرب والعشا بالمدينة من غير خوف ولا مطر وقيل لابن عباس ما اراد الى ذلك قال اراد ان لا يحرج امته ولم يقل منا ومنهم بجواز الجمع
كذلك احد وكيف وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه معارضة ظاهرة

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام
هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتدا نسبته التنصيف واعلموا ان الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة
والاجماع يكفر جاحدها قال الله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله رتب الامر بالسعي للذكر على النداء للصلاة فالظاهر ان
المراد بالذكر الصلاة ويجوز كون المراد به الخطبة وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة اما الاول فظاهر واما الثاني فكذلك لان افتراض السعي الى الشرط
وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير الا ترى ان من لم يجب عليه الصلاة لا يجب عليه السعي الى الخطبة بالاجماع والمذكور في التفسير ان المراد الخطبة
والصلاة وهو الاحق لصدقه عليهما معا وقال عليه الصلوة والسلام الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا اربعة مملوك او امراة او صبي
او مريض رواه ابو داود عن طارق بن شهاب وقال طارق رأى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمع منه شيئا وليس هذا قدحا في صحبته ولا في الحديث
فان غايته ان يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان للواقع قال النووي الحديث على شرط الشيخين واخرجه البيهقي من طريق البخاري عن
تميم الداري رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال الجمعة واجبة الا على صبي او مملوك او مسافر رواه الطبراني عن الحكم بن عمرو به
وزاد فيه المراة والمريض وروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنهما انهما سمعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على اعواد
منبره لينتهين اقوام عن ودعهم الجمعات او ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين وعن ابي الجعد الضمري وكانت له صحبة
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه رواه احمد وابو داود والترمذي والنسائي وحسنه وابن خزيمة
وابن حبان في صحيحيهما وقال عليه الصلوة والسلام من ترك الجمعة ثلاث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه رواه احمد باسناد حسن والحاكم
وصححه وقال عليه الصلوة والسلام من ترك ثلاث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي لكن له شواهد فلا يضره
تضعيف جابر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال من ترك ثلاث جمع متواليات فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهذا بابه يحمل حراوا جماع المسلمين
على ذلك واما اكثرنا هنا نوعا من الاخبار لما يسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سياتي
من قول القدوري ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته وانما اراد حرم عليه وصحت الظهر ما حرمة لترك الفرض
وصحت الظهر لما سنذكر وقد صرح اصحابنا بانها فرض اكد من الظهر وباكفار جاحدها ولوجوبها شرائط في المصلي الحرية والذكورة والاقامة
والصحة وسلامة الرجلين والعينين قال لا اذا وجد الاعمى قائدا لزمته احبت بانه غير قادر بنفسه فلا يعتبر قدرة غيره كالزمن اذا وجد
من يحمله وشرائط في غير المصلي المصر والجماعة والخطبة والسلطان والوقت والاذان العام حتى لو ان واليا اغلق باب بلد وجمع بحشمه وخدمه ومنع
الناس من الدخول لم يجز اخذا من اشارة قوله تعالى اذا نودي للصلاة فانه يشتهر **قوله** اي في مصلى المصر اعني فناءه فان المسجد الداخل
انطلق اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر المتصل به او منفصل بغلوة كذا قدره محمد في النوادر وقيل بميل وقيل بميلين وقيل
بثلاثة اميال وقيل انما يجوز في الفنا اذا لم يكن بينه وبين المصر مزرعة الا انه لما اعلى اشتراط المصلى قال المصر والحكم غير مقصور على
المصلى بل يجوز في جميع اقنية المصر وان لم يكن في مصلاها **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لا جمعة الخ رفعه المص وانما رواه ابن
ابي شيبة موقوفا على علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا اضحى الا في مصر جامع او في مدينة عظيمة صححه ابن حزم ورواه عبد الرزاق
من حديث عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة الا في مصر جامع وكفى بقول علي رضي الله عنه قدوة واما ما روي عن ابن عباس رضي
الله عنهما ان اول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بجواثى بالبحرين فلا ينافي لان القرية تسمية الصدر الاول اسم
القرية اذ القرية في عرفهم يقال عليه وهو لغة القرآن قال تعالى وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم اي مكة والطائف
ولا شك ان مكة مصر وفي الصحاح ان جواثى اسم بالبحرين فهي مصر اذ لا تخلو الحصون عن حاكم عليهم وعالم ولذا قال الذي انبسوط انها مدينة بالبحرين
وكيف والحصن يكون باول باي سور ولا يخلو ما كان كذلك ما نحن عادة وما روي عن عبد الرحمن بن كعب عن ابيه كعب بن مالك انه قال اول
من جمع بنا في حرة بني بياضة اسعد بن زرارة وكان كعب اذا سمع الاذان ترحم على اسعد لذلك قال قلت كم كنتم قال اربعون فكان
قبل مقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة ذكره البيهقي وغيره من اهل العلم فلا يلزم حجة لانه كان قبل ان تفرض الجمعة وبغير علمه عليه
الصلوة والسلام ايضا على ما روي في القصة انهم قالوا لليهود يوم يجتمعون فيه كل سبعة ايام وللنصارى يوم فلنجعل يوما نجتمع فيه نذكر الله تعالى
ونصلي فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الاحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا الى سعد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ثم
انزل الله تعالى فيه بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فيفكر عند هذا ان ترك النبي صلى الله عليه وسلم الزارع لما اجتمعوا اليه في الليلة
الثالثة مخافة ان يؤمر واهبه ولو سلم فتلك الحرة من اقنية المصر وللفنا حكم المصر فسلم حديث علي من المعارض ثم يحب ان يحمل على كونه سماعا
لان دليل الافتراض من كتاب الله تعالى يفيد علي العموم في الامكنة فاقدامه على نفيها في بعض الاماكن لا يكون الا عن سماع لانه خلاف القياس

المشتمل

المستتر في مثله وفي الصلوات الباقيات ... النافع للشعب ان قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله ليس على اطلاقه اتفاقا بين الائمة
اذ لا يجوز اقامتها في البراري اجماعا ولا في كل قرية عندنا بل بشرط أن لا يظعن أهلها عنها صيفا ولا شتاء فكان خصوص المكان مرادا فيها
اجماعا فقدر القرية الخاصة وقدرنا المصر وهو اولى لحديث علي رضي الله عنه وهو لو عورض بفعل غيره كان علي رضي الله عنه مقدما عليه فكيف
ولم يتحقق معارضة ما ذكرناه ولهذا لم ينقل عن الصحابة انهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع الا في الامصار دون القرى
ولو كان لنقل ولو آحادا ولو قصد الامام موضعا وامرهم بالاقامة فيه جاز ولو منع اهل مصر ان يجمعوا لم يجمعوا وقال الفقيه ابو جعفر اذا نهى مجتهد
بسبب من الاسباب اراد به ان يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصرا جاز اما متعنتا واضرارا فلهم ان يجمعوا على من يصلي ولو مصر مصرا ثم امر بنفر
الناس عنه لخوف عدو ثم عاد والا يجمعوا الا باذن ولو دخل القروي المصر يوم الجمعة ونوى ان يمكث فيه ... وان نوى الخروج من قبل ... الا بد من
قال الفقيه ان نوى ان يخرج من يومه ولو بعد الوقت لا تلزمه **قوله** وتقيم الحدود واحترز عن الحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانه يجوز قضاؤها
الا في الحدود والقصاص والكنى بذكر الحدود عن القصاص لان مالك الحدود مالكه **قوله** وهو الظاهر اي من المذهب وقال ابو حنيفة
كل بلدة فيها سكك واسواق ولها رساتيق ووال ينصف المظلوم من الظالم وعالم يرجع اليه في الحوادث وهذا اخص مما اختاره المصنف قيل وهو الاصح
واذا كان القاضي يفتي ويقيم الحدود اغنى عن التعدد وقد وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية
وهو قاض يولى الكورة باصلها فيأتي القرية احيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها والا
او لا نظرا الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والا لم تكن قرية اصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتيها الحكم
حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة ليفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك ينبغي ان يصلي اربعا بعد الجمعة ينوي بها
آخر فرض ادركت وقته ولم اؤده بعد فان لم تقع الجمعة موقعها وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا وسئل ... عن سنة الجمعة ... في باب شروط
الصلاة فارجع اليه وكذا اذا تعددت الجمعة وشك في ان جمعته سابقة او لا ينبغي ان يصلي ما قلنا واصله ان عند ابي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر
واحد كذا ذكره اصحاب الاملاء عن ابي يوسف انه لا يجوز في مسجدين في مصر الا ان يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد
لذلك فان لم يكن فالجمعة لمن سبق فان صلوا معا او لم يدر السابقة فسدتا وعنه انه يجوز في موضعين اذا كان المصر عظيما لا في ثلاثة وعن محمد يجوز
تعددها مطلقا ورواه عن ابي حنيفة ولهذا قال السرخسي الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه نأخذ لاطلاق
لا جمعة الا في مصر شرط المصر فقط ... وجه رواية المنع انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها والاصح الاول
خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر مع ان الوجه المذكور لتسلط منه
المنع وما قلنا من الكلام في وقوعها عن الشبهة ... سواء اذا زال الاشتباه بفعل الاربع بتحقق وقوعها نفلا اما اذا لم ... الاشتباه فانا لا نحكم بكونها
نفلا ليقع النظر في انها سنة او لا ينبغي ان ... على بعد انها سنة لان ... وقوعها لانه ما لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلم يحكم بسقوط
الفرض والله سبحانه اعلم ومن كان من توابع المصر فحكمه حكم اهل المصر يصليها فيه واختلفوا فيه فعن ابي يوسف ان كان الموضع يسمع
فيه النداء من المصر فهو من توابع المصر والا فلا وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا وعنه انها تجب في ثلاث فراسخ وقال بعضهم قدر
ميل وقيل ميلين وقيل ستة اميال وعن مالك ستة وقيل ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال في البدائع
وهذا حسن **قوله** ولها الفناء ومنى تمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ويقيم الحدود والاسواق والسكك قيل فيها ثلاث
سكك وغاية ما فيها انه يزول تمصرها بزوال الموسم وذلك غير قادح في مصريتها قبله اذ ما من مصر الا ويزول تمصره في الجملة ومع ذلك تقام
فيه الجمعة وهذا ابطال لان الاول في الذي قدمناه من ان قرى مصر لا يسمع فيها الا حال حضور المتولي فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت والله اعلم
وعدم التعييد بمنى لانها قرية بل للتخفيف فان الناس يشتغلون بالمناسك والعيد لازم فيها فيحصل من الزحام مع اشتغالهم
بما هم فيه الحرج اما الجمعة فليست بلازمة بل انما تتفق في احيان من الزمان فلا حرج مع انها فريضة والعيد سنة او واجب وانما اقتصر المصنف على
هذا الوجه من التعليل دون التعليل بان منى من افنية مكة لانه فاسد لان بينهما فرسخين وتقدير الفناء بذلك غير صحيح قال في الاصل
اذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر يوما لا يصير مقيما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين **قوله** لان الولاية لهما يعني ان ثبوت
ولاية الاقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم في كل منهما والخليفة ان كان قصد السفر للحج فالسفر لا يرخص في
الترك لانه لا يمنع صحتها وسيأتي انه يجوز للمسافر ان يؤم في الجمعة فكذا يجوز ان يأذن في الاقامة اذا كان ممن له الاذن وان كان انما
قصد الطواف في ولايته فظاهر لانه غير مسافر حتى لا يقصر الصلاة في طوافه كالسائح بخلاف ما اذا كان المحل غير صالح للتمصير
فلذا قالوا اذا سافر الخليفة فليس له ان يجمع في القرى كالبوادي **قوله** او من امره يخرج القاضي الذي لم يؤمر بها فانه
ولو دخل العبد اذا قلد ولاية ناحية تجوز اقامته وان لم تجز قضيته وانكحته والمرأة اذا كانت سلطانا تجوز امرها بالاقامة لا اقامتها
ولمن امره ان يستخلف وان لم يؤذن له في الاستخلاف بخلاف القاضي لا يملك الاستخلاف ان لم يؤذن له والفرق ان الجمعة موقتة تفوت
بتأخيرها فالامر بها امر بالاستخلاف مع العلم بان المأمور عرضة للاعراض الموجبة للتفويت فهو اذن بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لان القضاء

تحقيق

غير مؤقت وجواز الامامة فيها اذا مات والي مصر خليفته وصاحب الشرط والقاضي الى ان يقدم الاخر باعتبار انهم كانوا من نوب
عنه في حال حياته فبموته لا ينعزلون كما اذا كان حيا فكان الامر مستديما لهم ولذا قالوا اذا مات سلطان وله امراء على اشياء من امور المسلمين
فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة بخلاف ما لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند موت ذلك الوالي حيث لا يجوز امامته لانتفاء ما قلنا ولو
امر نصراني او صبي على مصر فاسلم وبلغ ليس لهما الامامة الا بعد الاسلام والبلوغ ولو قيل لهما اذا اسلمت او بلغت فصل فاسلم وبلغ جاز
لهما الامامة لان الاضافة في الولاية جائز وعن بعض المشايخ اذا كان التفويض اليهما قبل الجمعة فاسلم وادرك جاز لهما الامامة كالامي والاخرس
اذا امر به ثم برأ وحفظ وعلى الاول لا يجوز لان التفويض وقع باطلا والمتغلب الذي لا منشور له ان كانت سيرته بين رعيته سيرة
الامراء ويحكم بحكم الولاية يجوز الجمعة بحضرته لان بذلك يتحقق السلطنة فيتم الشرط والاذن بالخطبة اذن بالجمعة وعلى القلب
وفي نوادر الصلاة ان السلطان اذا كان يخطب فجاء سلطان آخر ان امره ان يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ويجوز ان يصلي
بهم الجمعة لانه خطب بامره فصار نائبا له وان لم يامره فسكت فاتم الاول واراد الثاني ان يصلي بتلك الخطبة لا يجوز لان سكوته يحتمل
وكذا اذا حضر الثاني وتدفع الاول من خطبته فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولو لم يوجد من الثاني هذا كله اذا علم
الاول حضور الثاني فان لم يعلم فخطب وصلى والثاني ساكت جاز لانه لا يصير معزولا الا بالعلم الا اذا كتب اليه كتاب العزل او ارسل رسولا
فصار معزولا ثم اذا صلى صاحب الشرط جاز لان عماله على حالهم **قوله** لانها تقام بجمع عظيم الخ حقيقة هذا الوجه ان اشتراط السلطان
كيلا تؤدي الى عدمها كما يشير قوله فلا بد منه تتميما للامر اي لامر هذا الغرض اذ الجمع فان ثوران الفتنة يوجب تعطيله وهو متوقع
اذا لم يكن التقدم عن امر سلطان تعتقد طاعته او تخشى عقوبته فانه لا يتقدم على جميع اهل المصر بعد شرفها ورفعة فيتسارع اليه
كل من مالت همته الى الرياسة فيقع التجاذب والتنازع وذلك يؤدي الى التقاتل وما روي ان عليا رضي الله عنه اقام بالناس وعثمان رضي
الله عنه محصور واقعة حال فيجوز كونه عن اذنه كما يجوز كونه عن غير اذنه فلا حجة فيه لفريق فبقي قوله عليه السلام من تركها وله امام جائر
او عادل الا فلا جمع الله شمله ولا بارك له في امره الا ولا صلاة له الحديث رواه ابن ماجه وغيره حيث شرط في لزومها الامام كما يفيد قيد
الجمعة الواقعة حالا مع ما عيناه من المعنى سالما من المعارض وقال الحسن اربع الى السلطان وذكر منها الجمعة والعيدين ولا شك ان اطلاق
قوله تعالى فاسعوا مقيد بمخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه بظني آخر فيخص من امر السلطان انتفى
قوله لقوله عليه الصلاة والسلام اذا مالت الشمس الخ روي انه عليه السلام لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قال اذا زالت الشمس
فصل بالناس الجمعة وفي البخاري عن انس رضي الله عنه كان عليه الصلاة والسلام يصلي الجمعة حين تميل الشمس واخرج مسلم عن سلمة بن
الاكوع رضي الله عنه كنا نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا زالت الشمس الحديث واما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن
سيدان بكسر السين المهملة قال شهدت الجمعة مع ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الزوال وذكر عن عمر وعثمان نحوه قال فما
رأيت احدا عاب ذلك ولا انكره لو صح لم يقدح في خصوص ما نحن فيه فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان واعلم ان الدعوى مركبة من
صحتها في وقت الظهر لا بعده فيرد انه انما يتم ما ذكر دليلا لتمامها اذا اعتبر بمفهوم الشرط وهو ممنوع او يكون فيه اجماع وهو منتف
في جزء الدعوى لان مالكا يقول ببقاء وقتها الى الغروب والحنابلة قائلون بجوازها قبل الزوال وقيل اذا كان يوم عيد ويجاب
بان شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط اربع بركعتين فيراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها ما لم يثبت دليل على نفي
اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبتنا اشتراطها وكون الخطبة في الوقت حتى لو خطب قبله لا يقع الشرط
وعلى اشتراط نفس الخطبة اجماع بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة مقدار ما يستقر كل عضو في موضعه
يحمد في الاولى ويتشهد ويصلي على النبي عليه الصلاة والسلام ويعظ الناس وفي الثانية كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قال
الشافعي رحمه الله لانه قام والدليل عند ابي حنيفة على انه من السنن اما الواجبات لا الشرط على ما سنذكر **قوله** ومن شرائطها الخطبة بعد
تجدد الزوال على ما ذكرناه ومن الفقه والسنة تقصيرها وتطويل الصلاة بعد اشتمالها على ما ذكرناه انفا من الوعظ والتشهد والصلاة
وكونها خطبتين وفي البدائع تقدم بها قدر سورة من طوال المفصل الخ وتقدم ايضا عدم اشتراطها وتعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام
فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى تفسد الجمعة لذلك واشتغل بقضائها وكذا لو كان افسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها او انتهى التطوع
بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة اجزأه وكذا اذا خطب جنبا ويكفي لوقوعها الشرط حضور واحد في الخلاصة وهو خلاف ما يفيده شارح
الكنز حيث قال بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا نياما او صما اما الصلاة فلا بد لها من الثلاثة على ما ياتي واعلم ان الخطبة
شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد او الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسب
فعن هذا اما لو احدث الامام فقدم من لم يشهد جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشئة والخطبة شرط
انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما
لو افسدها الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو افسد

الاول

الاول استقبل بهم فكذا الثاني فلو كان الاول احدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز ولو قدم هذا المقدم غيره
ممن شهدها قيل يجوز وقيل لا يجوز لانه ليس من اهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول جنبا شهدها
فقدم هذا الجنب طاهرا شهدها حيث يجوز لان الجنب الشاهد من اهل الامامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف بخلاف ما
لو قدم الاول صبيا او معتوها او امرأة او كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لانهم لم يصح استخلافهم فلم يصر احدهم خليفة فلا يملك
الاستخلاف والمقدم عن استخلاف احدهم متقدم بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في غيرها من الصلاة لاشتراط اذن الصلاة للمقدم
صريحا او دلالة كما قدمناه دون غيرها ولا دلالة الا اذا كان المستخلف يحقق بوصف الخليفة شرعا وليس احدهم كذلك اما في حق غير
الكافر فلعدم الاهلية مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب واما في الكافر فلان هذا من امور الدين وهو يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز ان يثبت
للكافر ولاية السلطنة على المسلمين بخلاف ما لو قدم الاول مسافرا او عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سيأتي فلو لم يقدم الاول احدا فتقدم
صاحب الشرطة او القاضي جاز لان هذا من امور العامة وقد قلدهما الامام ما هو من امور العامة فنزلا منزلته ولان الحاجة الى الامام
لقطع التنازع في التقدم وذا يحصل بتقديمهما لوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل منهما نائبا للسلطان ومن عماله
فلو قدم احدهما رجلا شهد الخطبة جاز لانه ثبت لكل منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم **قوله** ثم هي شرط الصلاة الخ هذا
صورة قياس علة الحكم في اصله كونه شرطا للصلاة لكنه منقوض في الاصل فضلا عن كونه موجودا في محله اذ الاذان ليس شرطا فالاولى ما
قيل في الكافي جامعا هو ذكر الله في المسجد اي في حدوده وكرهه الاذان في داخله من انما يقال ذكر الله في المسجد يشترط له
الوقت مستحب الطهارة فيه وتعاد استحبابا اذا كان جنبا كالاذان **قوله** لحصول المقصود وهو الذكر والموعظة وهذا الاثر
المعقول من اشتراطها حضور مكان الركعتين تحصيلا لفائدتهما مع التخفيف حيث لم يحصل مقصودهما مع الامام وقد اثر عن عمر وعائشة
رضي الله عنهما انما قصرت لمكان الخطبة وهذا حاصل مع القعود وما معه لانها اقيمت مقام الركعتين ليشترط لها ما اشترط للصلاة كما
ظن الشافعي رحمه الله الا ترى الى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام فعلوا ان القيام فيها لانه ابلغ في الاعلام اذا كان انشر للصوت وكان
ما لعنه مكروها وقد دخل كعب بن عجرة المسجد يوم الجمعة وابن ام الحكم يخطب قاعدا فقال انظروا الى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله تعالى يقول
واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما رواه مسلم ولم يحكم بفساد تلك الصلاة فعلم انه ليس بشرط عنده
قوله لا بد من ذكر طويل قيل اقله عندهما قدر التشهد **قوله** وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل
بين كونه ذكرا طويلا يسمى خطبة او ذكرا لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الاعم بالقاطع غير انه صلى الله عليه وسلم اختيار احد
الفردين اعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك واجبا او سنة لا انه الشرط الذي لا يجزئ غيره اذ لا يكون بيانا لعدم
الاجمال في لفظ الذكر وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب ادلتها وهذا الوجه يغني عن قصة عثمان فانها لم تعرف في كتب الحديث
بل في كتب الفقه وهي انه لما خطب في اول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا
وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه احد منهم
فكان اجماعا منهم اما على عدم اشتراطها واما على كون نحو الحمد لله ونحوها تسمى خطبة لغة وان لم تسم به عرفا ولهذا قال عليه الصلاة
والسلام للذي قال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى بئس الخطيب انت انشأ خطيبا لهذا القدر من الكلام
والخطاب القرآني انما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لان الخطاب مع اهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك ولان هذا العرف انما اعتبر
في محاورات الناس بعضهم لبعض للدلالة على اغراضهم فاما في امر بين العبد وربه تعالى فيعتبر فيه حقيقة اللفظ لغة ثم يشترط عندنا
التسبيح والتحميد ان يقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب ومقتضى هذا الكلام انه لو خطب وحده من غير ان
يحضره احد انه يجزئ وهذا الكلام هو المعتبر لابي حنيفة فوجب اعتبار ما يتفرع عنه وفي الاصل ما لعنه روايتان فليكن المعتبر احديهما
المتفرعة وعلى الاخرى لا بد من حضور واحد كما قدمنا ولا يجزئ بحضرة النساء وحدهن ويجزئ بحضرة رجال صم او نيام او لا يسمعون لبعدهم
ولو عبدا او مسافرين **قوله** يكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة للاخلال بالنظم الا ان يكون امرا بمعروف كقصة عمر مع عثمان
وهي معروفة **قوله** واقلهم عند ابي حنيفة ثلثة سوى الامام ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة وقالا اثنان سوى الامام وقال الشافعي
اربعون ولا حجة له في حديث اسعد بن زرارة انهم كانوا اربعين كما لا حجة لمن نفى اشتراط الاربعين بان يوم انفضوا بقي معه عليه الصلاة
والسلام اثنا عشر اما الاول فلان اتفاق كون عددهم اربعين في ذلك اليوم لا يقتضي تعين ذلك العدد شرعا وما رواه عن جابر مضت
السنة ان في كل ثلثة اماما وفي كل اربعين فما فوقه جمعة واضحى وفطر ضعيف قال البيهقي لا يحتج بمثله واما الثاني فلان كون الباقي اثني عشر
اذا لم يعرف على الاختلاف الروايات ففي رواية كون الباقي اربعين الكل اقوال منقولة وفي الباقي صحيح بعين منها فلم ينقل بقيته لم يثبت
لنا ايضا فكذلك لا يستلزم الشروع بهم لجواز شروعه بالكل بان رجعوا او جاء غيرهم فصار المتحقق كونها شرط الجماعة فقال
ابو يوسف مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصحيح اقل مدلوله ثلثة لا يمس ما نحن فيه اذ الشرط ليس جماعة تكون مدلول
صيغ الجمع وهما الابل الشرط ذلك لان قوله تعالى فاسعوا صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو الى ذكر يستلزم

المأثور عنه ص

فقال الحمد لله

ذاكرا فلزم كون الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الامام وهو المطلوب **قوله** لا النساء والصبيان يعني من لا تنعقد بهم الجمعة
قوله خلافا لزفر وتفسد اذا نفروا قبل القعدة بطلت وحاصل المذكور من جهته ووجههم تعارضت قياسه على الوقت بقياسهم على
الخطبة ثم نقض قياسه بانه لو كانت الجماعة كالوقت لم تصح صلاة المسبوق بركعة في الجمعة لانه منفرد فيها بقضيته كما لا تصح صلاة الجمعة
اذا كان بعضها خارج الوقت وابو حنيفة يقول انها شرط الانعقاد لكن انعقاد الصلاة والمصلي بحق مامه موقوف على وجود تمام الاركان
لان دخول الشيء في الوجود بدخول جميع اركانه ما لم يسجد لا يصير مصليا بل مشتغلا لكن ركن ولهذا كان ذهاب الجمعة قبل السجود كذهابهم
قبل التكبير من جهة انه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلاة وتظهر ثمرة هذا التعريف انه يجوز موافقتهما بما في الخاوي الجماعة الخطبة في
انه لا يشترط بقاؤهم الى آخر الصلاة وان غابوا في الابتداء كفى بوجودهم حال الافتتاح فلذا قلنا حاصل المذكور من جهته اى وجه زفر
ووجههم ولم نقل ووجههما **قوله** ولا تجب الجمعة على مسافر الخ الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه واطلق في العبد
وقد اختلفوا في المكاتب والماذون والعبد الذي حضر مولاه باب المسجد لحفظ الدابة اذ الرجل بالحفظ وينبغي ان يجري الخلاف في مع حو
معتق البعض اذا كان يسعى ولا تجب على العبد الذي يؤدي الضريبة وللمستاجر ان يمنع الاجير عن حضور الجمعة في قول ابي حفص وقال الدقاق
ليس له منعه فان كان قريبا لا يحط عنه شيء وان كان بعيدا اسقط عنه بقدر اشتغاله فان قال الاجير حط عني الربع بقدر اشتغالي
بالصلاة لم يكن له ذلك والمطر الشديد يتردد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط وفي الكافي صح انه عليه الصلوة والسلام امام الجمعة مكرر مسافرا
قوله على ما بيناه اشارة الى قوله لانهم تحملوا الخ فيقع فرضا فصار كمسافر اذا صام رمضان يقع فرضا **قوله** كره له ذلك الخ
لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لان ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير
ان الظهر يقع صحيحة وان كان مامورا بالاعراض عنها وقال زفر لا يجوز لان الفرض في حقه الجمعة والظهر بدل عنها لانه مامور باداء الجمعة
معاقب بتركها ومنهي عن اداء الظهر مامور بالاعراض عنها ما لم يئس الناس عن الجمعة وهذا هو صورة الاصل والبدل ولا يجوز اداء البدل مع
القدرة على الاصل ولنا بل فرض الوقت الظهر بنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام واول وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقا في الايام
ودلالة الاجماع اعني الاجماع على ان بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضاء فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء والمعقول
ان اصل الفرض في حق الكل ما يتمكن كل من ادائه بنفسه ما فرض الله وسعه فهو احق والظهر اقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة لتوقفها
على شرائط لا تتم لها وحده وتلك ليست في وسعه وانما تحصل له ذلك اتفاقا باختيار آخرين كاختيار السلطان وقدرته في الامر واختيار
احق واحق ليحصل معهم الجماعة وغير ذلك فكان الظهر اولى لاصليته وعلى الاول ان يقال مفاده ان كل وقت ظهر دخل حين تزول
والمطلوب ان كلما زالت دخل وقت الظهر وانما يفاد بعكس الاستقامة وهو لا يثبت كليا سلمناه لكن خروج الزوال يوم
الجمعة من تلك الكلية اعني العكس معلوم قطعا من الشرع للقطع بوجوب الجمعة فيه والنهي عن تركها الى الظهر ولا يخفى ضعف الوجه الثالث
اذ لو استلزم عدم وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الاستيفاء توفي الشروط والمعول عليه اي الاجماع
الوجه الثاني وهو يستلزم عدم تخصيص الاول فيلزم ان وجه صحة وجوب الظهر ادا ثم اجابه بسقاطه بالجمعة وقال ابن همام هذا الوجه حينئذ
جواز المصير اليه عند العجز عن الجمعة اذا كان صحيحا موقوفة على شرائطها لا يحصل لنا مثل اذا اذا كان وجوب الظهر ليس الا على هذا المعنى
لم يلزم من وجوبها كذلك معنى قبل تعذر الجمعة والعرض ان الخطاب قبل تعذرها لم يتجه لا بها **قوله** بطلت ظهره عند ابي حنيفه يتوجه عليه
فسعي هذا اذا كان الامام في الصلاة حيث يمكنه ان يدركها وان لم يدركها او كان لم يشرع بعد ثم اتمها بعد السعي واما ان كان خرج
منها او بادر الفراغ السعي وان لم يتمها اهلا يبعد ولا تبطل وان كان فيها او لم يشرع بعد لكنه لا يرجو ادراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند
ابي حنيفة عند العراقيين وتبطل عنده في تخريج البلخيين وهو الاصح ثم المعتبر في السعي الانفصال عن داره فلا تبطل قبله على المختار
وقيل اذا خطا خطوتين في البيت الواسع تبطل **قوله** حتى يخلع الامام وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو افسدها بعد الشروع
فيها لا تبطل الظهر ولا فرق على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى الى الجمعة بطل ظهره على الخلاف
وقال زفر لا تبطل ظهر المعذور لان الجمعة ليست فرضا عليه قلنا انما رخص له تركها للعذر فبالالتزام التحق بالصحيح **قوله** لان
السعي دون الظهر لانه حسن لمعنى في غيره بخلاف الظهر وينقض الظهر اذا كان مامورا به لكنه لضرورة اداء الجمعة اذ نقض العبادة قصدا
بلا ضرورة حرام فلا ينتقض دون ادائها وليس السعي الا ادا وحاصل وجه قول ابي حنيفة ان الاحتياط في تحصيلها وهو به فينزل
ما هو من خصائصها منزلتها لذلك لانه المحقق للاحتياط في تحصيلها وانما كان السعي من خصائصها لانه امر به فيها ونهي عنه في غيرها قال
الله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقال صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الصلاة فلا تاتوها وانتم تسعون الحديث فكان الاشتغال به
كالاشتغال بها فالنقض بها كالنقض به اقامة للسبب العادي مقام المسبب احتياطا ومكنة الوصول ثابتة بنظر الحاكم رحمه الله تعالى
وهي تكفي المكلف بخلاف ما اذا كان السعي بعد الفراغ منها لانه ليس لها ولا امكان للوصول وهذا التعليل ينبئ على ان المراد
بالسعي ما يعم بل المشي وليس كذلك وكذا الخلاف غير مقتصر على السعي بل لو خرج ماشيا افتقد مشي بطلت الا ترى انهم اوردوا الفرق
بين السعي الى الجمعة وتوجه القارن الى عرفات حيث لم تبطل عمرته حتى يقف بانه منهي عنه لا مامور به فلا يقام مقامه مع انه ليس

هناك جامع الشيء منصوصًا لبطلت وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع فالحق في الفرق أنه مأمور بعد إتمام الظهر بنقضها
بالذهاب إلى الجمعة فذهابه إليها شروع في طريق نقضها المأمور به فحكم بنقضها به احتياطًا لترك المعصية والله أعلم **قوله** ويكره
أن يصلي المعذور ونحوه الظهر بجماعة قبل الجمعة وكذا بعدها ومن فاتتهم الجمعة يصلوا الظهر يكره لهم الجماعة أيضًا **قوله** لما فيه
من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات هذا الوجه مبني على عدم جواز تعدد الجمعة في المصر الواحد وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره
من جواز تعددها فوجهه الآخر أنه يتطرق غير المعذور إلى الاقتداء بهم وأيضًا فيه صورة معارضة الجمعة بإقامة غيرها **قوله** لقوله عليه
السلام أخرج الستة في كتبهم عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم
تسعون وأتوها تمشون وعليكم السكينة فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وأخرجه أحمد وابن حبان في النوع الثاني والسبعين من القسم الأول
من سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة مرفوعًا وقال وما فاتكم فاقضوا قال مسلم أخطأ ابن عيينة في هذه اللفظة
ولا أعلم رواها عن الزهري غيره وقال أبو داود قال فيه ابن عيينة وحده فاقضوا وتعقبه بأن أحمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن
الزهري به وقال فاقضوا ورواه البخاري في كتابه المفرد في الأدب من حديث الليث عن الزهري به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن الزهري
به نحوه ومن حديث الليث حدثنا يونس عن الزهري عن أبي سلمة وسعيد عن أبي هريرة رضي الله عنه كذلك ورواه أبو نعيم في المستخرج عن أبي داود
الطيالسي عن ابن أبي ذئب عن الزهري به نحوه فقد تابع ابن عيينة جماعة ورجح اللفظين متفق في الحكم فمن أخذ بلفظ أتموا قال ما يدركه
المسبوق أول صلاته ومن أخذ بلفظ فاقضوا قال ما يدركه آخرها قال صاحب التحقيق الصواب أنه لا فرق فإن القضاء هو الإتمام في عرف الشارع
قال تعالى فإذا قضيتم مناسككم فإذا قضيت الصلاة انتهى ولا يخفى أن وروده أيضًا في بعض الإطلاقات الشرعية لا ينفي حقيقته اللغوية ولا
يصرفه عن الحقيقة الشرعية فلم يبق إلا صحة الإطلاق وكما يصح أن يقال قضى صلاته على تقدير إدراكه أولها ثم فعل ما فاته كذلك يصح أن يقال على تقدير
إدراك آخرها ثم فعل ما فاته أتم صلاته فإذا تكافأ الإطلاقان يرجع إلى أن المدرك ليس إلا آخر صلاة الإمام حسًا والمتابعة وعدم الاختلاف
على الإمام واجب على المأموم وهو متابعته كون ركعته ركعته فإذا كانت ثالثة صلاة الإمام وجب حكمًا لوجوب المتابعة كونها ثالثة المأموم
ويلزمه كون ما لم يفعله بعد أولها **قوله** إن أدرك معه أكثر الركعة الثانية بأن شاركه في ركوعها لا بعد الرفع منه ولنا إطلاق
إذا أقيمت الصلاة إلى قوله وما فاتكم فاقضوا وما رواه من أدرك ركعة من الجمعة أضاف إليها ركعة أخرى وإلا صلى أربعًا لم يثبت وما في الكتاب من
المعنى المذكور حسن **قوله** ولأبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام إذا خرج الإمام فلا صلاة ولا كلام رفعه غريب والمعروف كونه من كلام
الزهري رواه مالك في الموطأ قال خروجه يقطع الصلاة وكلامه يقطع الكلام وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي
الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام والحاصل أن قول الصحابي حجة يجب تقليده عندنا إذا لم ينفه شيء آخر من السنة
ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو أن الكلام يمتد طبعًا أي عنده بالتنفس فيخل بالاستماع وإن الطبع يفضي بالتكلم إلى المد فيلزم ذلك والصلاة أيضًا
قد تستلزم المعنى الأول فيخل به استقل المطلوب وأخرج ابن أبي شيبة عن عروة قال إذا قعد الإمام على المنبر فلا صلاة وعن الزهري قال
في الرجل يجيء يوم الجمعة والإمام يخطب يجلس ولا يصلي وأخرج الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام قال إذا قلت
لصاحبك يوم الجمعة والإمام يخطب أنصت فقد لغوت وهذا يفيد بطريق الدلالة منع الصلاة وتحية المسجد لأن المنع من الأمر بالمعروف
وهو أعلى من السنة وتحية المسجد فمنعه منهما أولى ولو خرج وهو في الصلاة يقطع على ركعتين فإن قيل العبارة مقدمة على الدلالة عند المعارضة
وقد ثبتت وهو ما روي جاء رجل والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال أصليت يا فلان فقال لا فقال صل ركعتين وتجوز فيهما فالجواب
أن المعارضة غير لازمة لجواز كونه قطع الخطبة حتى فرغ وهو كذلك رواه الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدي ثنا معتمر عن
أبيه عن قتادة عن أنس قال دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم قم فاركع ركعتين وأمسك عن الخطبة
حتى فرغ من صلاته ثم قال أسنده عبيد بن محمد العبدي ووهم فيه ثم أخرجه عن أحمد بن حنبل ثنا معتمر عن أبيه قال جاء رجل الحديث وفيه ثم انتظر
حتى صلى قال وهذا المرسل هو الصواب ونحن نقول المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ثم رفعه زيادة إذ لم يعارض ما قبلها فإن غيره
ساكت عن أنه أمسك عن الخطبة أو لا وزيادة الثقة مقبولة ومجرد زيادته لا يوجب الحكم بغلطه وإلا لم يقبل زيادة وما رواه مسلم فيه من
قوله إذا جاء أحدكم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما لا ينفي كون المراد أن يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت في
السنة من ذلك أو كان قبل تحريم الصلاة في حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن المعارض **وهذه فروع تتعلق بالمحل**
وقدمناها في باب الصلاة ويتعين أن لا يخلي منها مظنته ويحرم في الخطبة الكلام وإن كان أمرًا بمعروف أو تسبيحًا والأكل والشرب
والكتابة ويكره تشميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد لأنه فرض قلنا إذا كان السلام مأذونًا فيه شرعًا وليس كذلك
في حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثمًا لأنه به يشغل خاطر السامع عن الفرض ولأن رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت بخلاف سماع
الخطبة وعلى هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قول أبي حنيفة إنه لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عند ذكره في الخطبة وعن أبي يوسف
ينبغي أن يصلي في نفسه لأن ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة فكان إحرازًا للفضيلتين وهو الصواب ويحمد إذا عطس القوم
نعم في نفسه ولو لم يتكلم لكن أشار بعينه أو بيده حين رأى منكرًا الصحيح لا يكره هذا كله إذا كان قريبًا بحيث يسمع فإن كان بعيدًا

بيان
ما الله

حيث لا يسمع اختلف المتاخرون فيه فمحمد بن سلمة اختار السكوت ونصير بن يحيى اختار القراءة وعن ابي يوسف اختيار السكوت
كقول بن سلمة وحكي عنه انه النظر في كتابه واصلاحه بالقلم ومجموع ما ذكرنا فيه اوجه فان طلب السكوت والانصات وان كان للاستماع لا لذاته
لكن الكلام والقراءة لغيره من حيث يسمع قد يصل الى اذن من بحيث يسمع فيشغله عن فهم ما يسمع او عن السماع خلاف النظر في الكتاب
والكتابة **قوله** ولم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الاذان اخرج الجماعة الا مسلما عن السائب بن يزيد
قال كان النداء يوم الجمعة اوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما فلما كان عثمان رضي
الله عنه وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وزاد ابن ماجة على دار في السوق يقال لها الزوراء
وتسميته بالثالث لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذانين صلاة هذا وقد تعلق بما ذكرنا من انه لم يكن على عهد رسول الله صلى
الله عليه وسلم الا الاذان بعض من نفى ان للجمعة سنة فانه من المعلوم انه كان عليه الصلوة والسلام اذا رقي المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا
اكمله اخذ عليه الصلوة والسلام في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من اجهل
الناس وهذا مدفوع بان خروجه صلى الله عليه وسلم كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا
المجوز لما قدمنا في باب النوافل من عموم انه كان عليه الصلوة والسلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا ويقول هذه ساعة تفتح فيها ابواب السماء
فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح وكذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون الزوال اذ لا فرق بينهم وبين المؤذن في ذلك الزمان لان اعتماده
في دخول الوقت اعتمادهم بل ربما يعلمون دخول الوقت ليؤذنوا على ما عرف من حديث ابن ام مكتوم وفي الصحيح عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يصلي بعد الجمعة ركعتين وفي ابي داود عن ابن عمر انه كان بمكة فصلى الجمعة تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى اربعا واذا كان بالمدينة صلى الجمعة
ثم رجع الى بيته فصلى ركعتين ولم يصل في المسجد فقيل له فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك فقد اثبت سنة بعد الجمعة بمكة مع ان ظاهر
انها سنة عنده اذا كان بالمدينة وهي المنزل انه تشبها له صلى الله عليه وسلم في صلاة الجمعة انما كان مسافرا بمكة فصلها في المسجد فلم يعلم ابن عمر
كلما كان في بيته بالمدينة فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين فهذا الحديث يفيد ان السنة بعدها ست وهو قول ابي يوسف وقيل قولهما واما
واما ابو حنيفة فالسنة بعدها عنده اربع اخذا بما روي عن ابن مسعود انه كان يصلي قبل الجمعة اربعا وبعدها اربعا قال الترمذي في جامعه واليه
ذهب ابن المبارك والثوري وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربع ركعات
وقد ذكر ابو داود عن ابن عمر انه كان اذا صلى في المسجد واذا صلى في بيته صلى ركعتين والله اعلم

باب صلوة العيدين

لا خفاء في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة ولما اشترك صلاة العيد والجمعة في الشروط
حتى الاذان والامام الا الخطبة لم يجب صلى العيد الا على من يجب عليه الجمعة واختصت الجمعة بزيادة نوع الافتراض فقدمت **قوله**
وفي الجامع الصغير ذكر التنصيص على السنة وفي انها تخالفه ما في القدوري وهو رواية في كل ما خالف فيه رواية الجامع والقدوري
وهذا سهو فان القدوري لم يتعرض لصفة صلوة العيد اصلا وقوله وتجب صلوة العيد على من تجب عليه الجمعة زيادة في البداية
قوله وجه الاول مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم اي بغير ترك وهو ثابت في بعض النسخ اما مطلق المواظبة فلا تفيد
الوجوب واقتصر المصنف لما راى ان الاستدلال بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم غير ظاهر لانه ظاهر في التكبير لا صلوة العيد
وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره ولو حمل على خصوص لفظه كان التكبير الكائن في صلاة العيد خارجا عن التعين وهو
لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز ايجاب شيء في مسنون لمعين من فعل سنة صلاة العيد وجب فيه التكبير نعم لو وجب ابتداء
وشرطت الصلاة في صحته وجبت الصلاة لان ايجاب المشروط ايجاب الشرط لكنه لم يقل به احد وكذا الاستدلال بانه شعار للدين
مقصود لذاته يقام ابتداء خلاف الاذان وصلاة الكسوف لانه لعدم فيحب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار كذلك
مع انه تعديته غير حكم الاصل الى الفرعي اذ حكم الاصل الافتراض الا ان يحمل الكلام على نفي القياس وكونه على خلاف في ثبوته
في الاصل غير قادح بل ذلك واجب فيما اذا كان حكم الاصل قطعا فانه اذا عدي بالقياس لا يثبت في الفرع قطعا لان القياس لا
يفيد القطع اصلا **قوله** والاول هو الاصح رواية ودراية للمواظبة بلا ترك وحديث الاعرابي اما لانه لم يكن عليه لانه لم يكن
من اهل البوادي ولا صلاة عيد فيها او كان قبل وجوبها **قوله** ان يطعم الانسان ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما في
البخاري كان صلى الله عليه وسلم لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا اما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة
وحديث لبسه جبة فنك او صوف فغريب وروى البيهقي من طريق الشافعي انه صلى الله عليه وسلم كان يلبس برد حبرة في كل عيد
ورواه الطبراني في الاوسط كان صلى الله عليه وسلم يلبس يوم العيد بردة حمراء انتهى واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين
من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انه احمر واحمر بحت فليكن محمل البردة احدهما **قوله** ويتوجه الى المصلى والسنة ان
يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف من يصلي بالضعفاء في المصر بناء على ان صلاة العيد في موضعين جائزة بالاتفاق وعند محمد يجوز
في ثلثة مواضع وان لم يستخلف له ذلك ويخرج المنبر للعيد لا السنة ولا يخرج المنبر الى الجبانة واختلفوا في بناء المنبر بالجبانة
ما المقصود بكره وفي الجواهر زاده حسن في زماننا وعن ابي حنيفة لا باس به **قوله** ولا يكبر الخ الخلاف في الجهر بالتكبير في

هذا ...

الفطر

الفطر لا في اصله لانه داخل في عموم ذكر الله تعالى فيتقيد بما ورد به كالاضحى وعنه لا يجهر به وعن ابي حنيفة رضي الله عنه كقولهما وفي
الخلاصة ما يفيد ان الخلاف في اصل التكبير وليس بشيء اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة
فقال ابو حنيفة رضي الله عنه رفع الصوت بالذكر بدعة مخالف للامر من قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر
فيه على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان المراد بالتكبير في هذه الايام والاولى
الاكتفاء فيه بالاجماع بما سنذكره في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فانه قيل فيه المراد به تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم
وروى الدارقطني عن سالم ان عبد الله بن عمر اخبره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى
فاجيب بان **قوله** ان صلاة العيد هو التكبير والله اكبر في الاية يتعذر كونه امرا على ما تقدم فيه اعم منه ومما في الطريق فلا دلالة له على التكبير
المتنازع فيه لجواز كونه ما في الصلاة ولما كان ذلك ثابتا عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد
بن عطاء بن ابي الطاهر المقدسي ثم ليس فيه انه كان يجهر به وهو محل النزاع وكذا روى الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر ثم روى الدارقطني عن نافع
موقوفا على ابن عمر انه كان اذا غدا يوم الفطر ويوم الاضحى يجهر بالتكبير حتى ياتي المصلى ثم يكبر حتى ياتي الامام قال البيهقي اصح وفيه علي بن عمر
وقول صحابي لا يعارض به عموم الاية القطعية الدلالة اعني قوله تعالى واذكر ربك الى قوله تعالى ودون الجهر من القول وقال صلى الله عليه وسلم
خير الذكر الخفي فكيف وهو معارض بقول صحابي آخر روي عن ابن عباس انه سمع الناس يكبرون فقال اتكبر الامام قيل لا قال احمق الناس
ادركنا مثل هذا اليوم مع النبي صلى الله عليه وسلم فما كان احد يكبر قبل الامام وقال ابو جعفر لا ينبغي ان يمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم
في الخيرات ويستحب ان يرجع من غير الطريق التي ذهب فيها الى المصلى لان مكان القربة يشهد فيه تكثير الشهود **قوله** ولا يتنفل
في المصلى قبل صلاة العيد وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلى والبيت وبعدها في المصلى خاصة لما في الكتب الستة عن
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها واخرج الترمذي عن ابن عمر انه خرج في يوم عيد فلم يصل
قبلها ولا بعدها وذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وصححه الترمذي وهذا النفي بعد الصلاة محمول على في المصلى لما روى ابن ماجه اخبرنا محمد
بن يحيى بن الهيثم بن جميل عن عبد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن ابي طالب عن عطاء بن يسار عن ابي سعيد الخدري قال كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فاذا رجع الى منزله صلى ركعتين **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي العيد العيدم
استدل بالحديثين على ان وقتها من الارتفاع الى الزوال وذكر الحديث الاول كما ذكر وعن ابي داود وابن ماجه عن يزيد بن خمير الرحبي
قال خرج عبد الله بن بسر رضي الله عنه صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الناس في يوم عيد فطر او اضحى فانكر ابطاء الامام فقال
ان كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم قد فرغنا ساعتنا هذه وذلك حين التسبيح صححه النووي في الخلاصة والمراد بالتسبيح النفل وفي ابي
داود والنسائي ان ركبا جاؤوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يفطروا وان يخرجوا الى عيدهم من الغد قال الشيخ جمال الدين وهذا اللفظ حسن الدارقطني اسناده هذا وصححه النووي في الخلاصة
ولا يخفى ان هذا انما يستلزم انها تتقيد على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله فامره عليه الصلاة والسلام اياهم بالخروج من الغد
لا يستلزم كونه لخروج الوقت بعد الزوال لجواز كونه للكراهة في ذلك الوقت فلا بد من دليل يفيد ان المراد باخراجها عما بعد الظهر
او يكون في تعيينه فيه هذا اجماع فيغني عنه وقد وجد ذلك الدليل مرفوعا وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي حدثنا فهد حدثنا
عبد الله بن صالح حدثنا هشيم بن بشير عن ابي بشر جعفر بن اياس عن ابي عمير بن انس بن مالك اخبرني عمومة من الانصار ان الهلال خفي
على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاصبحوا صياما فشهدوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد زوال الشمس انهم رأوا الهلال الليلة الماضية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس بالفطر فافطروا تلك الساعة وخرج بهم من
الغد فصلى بهم صلاة العيد **قوله** وهذا قول ابن مسعود انه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق رأي الشافعي وما
يوافق رأينا كذا عن الصحابة اما ما عنه عليه الصلاة والسلام ففي ابي داود وابن ماجه عن عائشة كان عليه الصلاة والسلام يكبر في العيد
في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع ورواه الحاكم وقال تفرد به ابن لهيعة وقد استشهد به مسلم ما ادنى
الباب عن عائشة كان عليه الصلاة والسلام يكبر في العيدين في الاولى سبعا وفي الثانية خمسا قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع ورواه الحاكم
وقال تفرد به ابن لهيعة وقد استشهد به مسلم ما لو في الباب عن عائشة وابن عمرو وابي هريرة والطرق الثلاث كاسدة وفي ابي داود وابن
ماجه ايضا عن عمرو بن شعيب عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال النبي صلى الله عليه وسلم التكبير في الفطر سبع في الاولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما
كلتيهما زاد الدارقطني سبعا وخمسا في الثانية سوى تكبيرة الصلاة قال النووي قال الترمذي في العلل سألت البخاري عنه فقال هو صحيح
واخرج الترمذي وابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر في العيدين في
الاولى سبعا قبل القراءة قال الترمذي حديث حسن وهو احسن شيء روي في هذا الباب وقال في علله الكبرى سألت محمدا عن هذا الحديث
فقال ليس في هذا الباب اصح منه وبه اقول وقد روينا احاديث غيرها توافق هذه وفي ابي داود ما يعارضها وهو ان سعيد بن العاص
سأل ابا موسى الاشعري وحذيفة بن اليمان كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر في الاضحى والفطر فقال ابو موسى كان يكبر

أربعا تكبيره على الجنائز فقال حذيفة صدق فقال أبو موسى كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت عليهم سكت عليه أبو داود ثم المنذري في مختصره وهو ملحق بحديثين إذ تقدم نقل حذيفة رواية لمثله وسكوت أبي داود والمنذري تصحيح أو تحسين منهما وتضعيف ابن الجوزي له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والإمام أحمد معارض بقول صاحب التنقيح فيه وثقه غير واحد وقال ابن معين ليس به بأس لكن ابن أبي عائشة في سنده قال ابن القطان لا أعرف حاله وقال ابن حزم مجهول ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعف أصحابه لو نظر فيه سبب ضعفه فكيف وقد بان اضطرابه فيه فمرة وقع فيه ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهري ومرة عنه عن عقيل عن الزهري وقيل عنه عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة وقيل عنه عن الأعرج عن أبي هريرة قال الدارقطني والاضطراب فيه من ابن لهيعة والحديثان اللذان يليانه مع القول بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال نحن إن خرجنا عن ظاهر اللفظ لكن أوجه أن كثير بن عبد الله عندهم متروك قال أحمد لا يساوي شيئا ضرب على حديثه في المسند ولم يحدث عنه وقال ابن معين ليس حديثه بشيء وقال النسائي والدارقطني متروك وقال أبو زرعة واهي الحديث وأفظع الشافعي رحمه الله القول فيه وقال أحمد بن حنبل رحمه الله ليس في تكبير العيدين عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح وإنما أخذ فيها بفعل أبي هريرة وأما ما عن الصحابة فأخرج عبد الرزاق أنا سفيان الثوري عن أبي إسحق عن علقمة والأسود أن ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا أربعا قبل القراءة ثم يكبر فيركع وفي الثانية يقرأ فإذا فرغ كبر أربعا ثم ركع أنا معمر عن أبي إسحق عن علقمة والأسود قال كان ابن مسعود جالسا وعنده حذيفة وأبو موسى الأشعري فسألهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلاة العيد فقال حذيفة سل الأشعري فقال الأشعري سل عبد الله فإنه أقدمنا وأعلمنا فسأله فقال ابن مسعود يكبر أربعا ثم يقرأ ثم يكبر فيركع ثم يقوم في الثانية فيقرأ ثم يكبر أربعا بعد القراءة طريق آخر رواه ابن أبي شيبة حدثنا هشيم أنا خالد عن الشعبي عن مسروق قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في العيدين تسع تكبيرات خمس في الأولى وأربع في الآخرة ويوالي بين القراءتين والمراد بالخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلاث زوائد وبالأربع تكبيرة الركوع طريق آخر رواه محمد بن الحسن أنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود أنه كان قاعدا في مجلس الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وأبو موسى الأشعري فخرج عليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أمير الكوفة يومئذ فقال إن غدا عيدكم فكيف أصنع فقالا أخبره يا أبا عبد الرحمن فأمره عبد الله بن مسعود أن يصلي بغير أذان ولا إقامة وأن يكبر في الأولى خمسا وفي الثانية أربعا وأن يوالي بين القراءتين وأن يخطب بعد الصلاة على راحلته قال الترمذي وقد روي عن ابن مسعود أنه قال في التكبير في العيد تسع تكبيرات في الأولى خمسا قبل القراءة وفي الثانية يبدأ بالقراءة ثم يكبر أربعا مع تكبيرة الركوع وقد روي عن غير واحد من الصحابة نحو هذا وهذا أثر صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة ومثل هذا يحمل على الرفع لأنه مثل نقل أعداد الركعات فإن قيل روي عن أبي هريرة رضي الله عنه وابن عباس بخلافه قلنا فأما معارضة وترجح أثر ابن مسعود مع أن المروي عن ابن عباس رضي الله عنهم متعارض فروي عنه كمذهبهم رواه ابن أبي شيبة ثنا وكيع عن ابن جريج عن عطاء أن ابن عباس كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الأولى وخمسا في الآخرة وروي عنه كمذهبنا فروى ابن أبي شيبة ثنا هشيم أنا خالد الحذاء عن عبد الله بن الحارث قال صلى ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الأولى وأربعا في الآخرة ووالى بين القراءتين ورواه عبد الرزاق وزاد فيه وفعل المغيرة بن شعبة مثل ذلك فاضطرب المروي وابن مسعود لو لم يسلم كان بعد ما تكلف وهو سالم عن الاضطراب معارضه وبه يترجح المرفوع الموافق له ويحقق ترجيح الموالاة بين القراءتين سنة لأن التكبير ثناء والثناء شرع في الأولى قبل القراءة كدعاء الافتتاح فيقدم تكبيرها وحيث شرع في الثانية شرع مؤخرا كالقنوت فيؤخر تكبيرة الثانية على المعهود **قوله** والشافعي أخذ بقول ابن عباس يعني المروي عنه أن التكبيرات ثنتا عشرة أو ثلاث عشرة والمص لم يذكر الروايتين هكذا غير أنه يكبر في الأولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية خمسا ثم يقرأ ولا يعرف إلا أن هذا يعد مما علم من نظر بعضنا أن كل مروي في العدد يحمل على شموله الأصليات والزوائد وأريد بالعشر منه لكون المروي عنه ثلاث عشرة تكبيرات الافتتاح والركوعين مع العشر والتسع كذا يعد العدد من الذي هو في الأصالة على المروي عن ابن عباس إلا أن عد تكبيرة الافتتاح في الأولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من غير مخصص وعلى اعتبارهما يقع الالتفات إلى كون المروي أربع عشرة وثلث عشرة فإن قيل المخصوص اتصالها بالافتتاح أو زائد فلم يتجه عد تكبيرة ركوع الأولى وعلى عدم اعتبارها يقع الالتفات إلى كونه إحدى عشرة أو عشرا **قوله** وذكر من جملتها تكبيرات الأعياد تقدم الحديث في باب صفة الصلاة وليس فيه تكبيرات الأعياد والله تعالى أعلم فما روي عن أبي يوسف أنه لا ترفع الأيدي فيها لا احتجاج فيه إلا القياس على تكبيرات الجنائز بل يكفي فيه كون المتحقق من الشرع ثبوتا للتكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الأصلي ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات فإن الموالاة توجب الاشتباه على الناس وإن كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه على الناس عنهم هذا القدر فصل أكثر أو كان يكفي لذلك أقل فعل وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون لأنه لم ينقل وينبغي أن يقرأ في ركعتي العيد سبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية روى أبو حنيفة عن إبراهيم بن محمد بن المنتشر عن أبيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية ورواه أبو حنيفة مرة في العيدين فقط **فروع** أدرك الإمام راكعا أحرم ثم إن غلب على ظنه إدراكه في الركوع إن كبر قائما كبر ثم ركع لأن القيام هو المحل الأصلي للتكبير ويكبر برأي نفسه لأنه مسبوق وهو منفرد

فيما يقضي والذكر الفائت يقضي قبل فراغ الامام بخلاف الفعل وان خشي فوت ركوع الامام ركع وكبر في ركوعه خلافا لابي يوسف ولا يرفع يديه لان الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان رفع الامام راسه سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب والقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا للركعة بادراكها فلا تعتبر محلا للتكبير اداء ولا قضاء ولو ادركه في القومة لا يقضيها فيه لانه لا يقضي الركعة مع تكبيراتها المأموم يتبع الامام وان خالف رأيه لانه تابع له فلا حكم على نفسه فيما يجتهد فيه ما لم يجاوز اقوال الصحابة ان سمع منه التكبير لا يتابعه واختلفوا فيه فقيل يتبعه الى ثلاث وقيل الى ست عشرة فان زاد عليه فقد خرج عن حد الاجتهاد فلا يتابعه بيقين خطائه كالمتابعة في المنسوخ وان سمع من امامه لانه خلفه بخلاف المسبوق ومن دخل مع الامام في صلاة العيد فان المسبوق يقضي بعد فراغ الامام صلاة العيد لا لاتفاق على الجمعة ولو قرأ الفاتحة او بعضها فذكر انه لم يكبر اعاد القراءة وان ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لان القراءة تمت والكلام في السنة فلا يحتمل النقض بخلاف ما قبله فانها لم تتم اذ لم يتم الواجب فكأنه لم يشرع فيها فيعيدها رعاية للترتيب ولو سبق بركعة ورأى ابن مسعود يقرأ اولا ثم يقضي ثم يكبر تكبيرات العيد وفي النوادر يكبر اولا لان ما يقضيه المسبوق اول صلاته في حق الاذكار اجماعا وجه الظاهر انه لو بدأ بالتكبير يؤدي الى الموالاة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو بدأ بالقراءة يكون موافقا لعلي رضي الله عنه لانه بدأ بالقراءة فيهما ولو كبر الامام اربعا برأي ابن مسعود فتحول الى رأي ابن مسعود يدع ما بقي من التكبير ويبدأ في الثانية بالقراءة لان تبدل الرأي في المستقبل ولو فرغ من التكبير فتحول الى رأي علي بعد فراغه من القراءة لا يعيد التكبير لان ما مضى على الصحة لانه يؤدي الى توسط القراءة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو كبر برأي ابن مسعود فتحول الى رأي ابن عباس بعد ما قرأ الفاتحة كبر ما بقي واعاد الفاتحة وان تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراءة **قوله** ثم خطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض لا شك في ورود النقل مستفيضا بالخطبة اما التنصيص على الكيفية المستمرة فلا الا ما روى ابن ماجه حدثنا يحيى بن حكيم ثنا ابو بحر ثنا عبيد الله بن عمرو الرقي ثنا اسماعيل بن مسلم ثنا ابو الزبير عن جابر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فطر او اضحى فخطب قائما ثم قعد قعدة ثم قام قال النووي في الخلاصة وما روي عن ابن مسعود انه قال السنة ان يخطب في العيد خطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل ولم يثبت في تكرير الخطبة شيء والمعتمد فيه القياس على الجمعة فلو خطب قبل الصلاة خالف السنة ولا يعيد الخطبة **قوله** وقد ورد فيه الحديث يعني الذي تقدم وهو ما قلنا ٥ **قوله** لما روى الخ اخرج الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وصحح اسناده عن عبد الله بن بريدة عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يرجع زاد الدارقطني واحمد فيأكل من اضحيته وصححه ابن القطان في كتابه وصحح زيادة الدارقطني ايضا **قوله** لانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر في الطريق حاصل ما ذكرناه فيه كتبناه فيما تقدم **قوله** ليس بشيء ظاهر مثل هذا اللفظ انه مطلوب الاجتناب وقال في النهاية انه ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة ثم ما ذكر عن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره لما روي ان ابن عباس فعل ذلك بالبصرة انتهى وهذه المقابلة تفيد ان مقابله من رواية الاصول الكراهة وهو الذي يفيده التعليل بان الوقوف عرف قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره وجوابه عن المروي عن ابن عباس انه ما كان للدعاء فيتعين ان الكراهة متعلقة بقصد التشبه والاولى الكراهة للوجه المذكور ولان فيه حسم مادة المفسدة اعتقادية تتوقع من العوام وفيه الوقوف وكشف الرؤوس يشتمل على التشبه وان لم يقصد لجواز انه عرض الوقوف في ذلك اليوم بسبب يخصه كالاستسقاء مثلا لا يكره اما بقصد ذلك بالخروج فيه فهو معنى التشبه اذا تاملت وما في جامع التمرتاشي لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل على ما بلا وقوف وكشف

فصل في تكبير التشريق

والاضافة بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان مقرونا به فالتلفظ الاتفاق في شيء من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وما في الكافي ما يدفع هذا وهو ما ذكره في جواب الاعتراض على الاستدلال لابي حنيفة على اشتراط المصر للتكبير باثر لا جمعة ولا تشريق اي لا تكبير لا ويقرب انه يشكل من ان الاضافة في تكبير التشريق معناها تكبير التشريق اذ المراد به التشريق في هذا الاثر لا في تلك الاضافة يتنفى هذا صحة الاضافة على معنى التكبير لكن انما صححناها على اعتبار اضافة العام الى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الاعراب فيجب اعتبارها كذلك تصحيحا لما قيل لقب للفصل انما وقع على قولهما لان شيئا من التكبير لا يقع في ايام التشريق عند ابي حنيفة او باعتبار القرب او يكون على قول الكل فلا يرد وايضا انما يلزم لو اضيفت التكبيرات الى ايام التشريق لكن انما اضيفت الى التشريق بمعنيه انما يصح ما ذكر اذا اريد بالتشريق ايام التشريق او قدرت الايام مقحمة بين المتضايفين ولا داعي اليه فكرد به ما ذكرنا ولو اريد الذبح نفسه على تقدير اضافة التكبير للذبح لم يلزم ما ذكر وهو ظاهر وعلى هذا ما في الخلاصة من قوله ايام التشريق ثلاثة وايام النحر ثلاثة تمضي باربعة لان الاول نحر فقط والاخير تشريق فقط والمتوسط نحر وتشريق لا يصح فان التشريق في ايام التشريق يجب ان يحمل على التكبير او الذبح لا يكون في الاول ظاهر واختلف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب او سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة انما يفيد هو مواظبته صلى الله عليه وسلم واما الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فالظاهر انه ذكر اسمه على الذبيحة نسخها الذكر هو عليها عرفي اجابة لما ذكره من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح **قوله** والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذ بقول علي وهو ما رواه ابن ابي شيبة ثنا حسين بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه

انه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من آخر ايام التشريق ورواه محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي
عن علي بن ابي طالب فذكره وانه موقوف وهو قول ابن مسعود وهو ما رواه ابن ابي شيبة انا ابو الاحوص عن ابي اسحق عن الاسود قال كان عبد الله
يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من يوم النحر يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقول من جعل
الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح فان الخلاف فيه مع رفع الصوت الذي يقتضي الذكر اذ الاصل في الاذكار الاخفاء والجهر بدعة فاذا تعارض في
الجهر ترجح الاقل واخرج الحاكم عن علي وعمار قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يقنت في صلاة
الفجر وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة ويقطعها صلاة العصر آخر ايام التشريق وصححه وتعقبه الذهبي وقال انه خبر رواه كانه موضوع
لان عبد الرحمن صاحبه ما اكره سعيدا ان كان الكريزي فهو ضعيف والا فهو مجهول واخرجه البيهقي وضعفه **قوله** والتكبير عند ابن مسعود
الخ اي قوله وهو المأثور عن الخليل لم يثبت عند اهل الحديث ذلك وقد تقدم ما تقدم المأثور عن ابن مسعود عند ابن ابي شيبة وسند
جيد وقال ايضا حدثنا شريك بن هرون ثنا شريك قال قلت لابي اسحق كيف كان يكبر علي وعبد الله بن مسعود قال كانا يقولان الله اكبر الله اكبر
لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ثم عمم عن الصحابة فقال حدثنا منصور عن ابراهيم قال كانوا يكبرون يوم عرفة واحدهم مستقبل القبلة في
دبر الصلاة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وكذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه وعلى ما روى الدارقطني عن جابر
ظهر ان يحمل التكرار ثلاثا لا اولى كما يقول الشافعي لا سنة له واما تقييد استنانه وايجابه بكونه عقيب الفرض ... فلان توهم
كان تنفل كذا دبر الصلوات يتبادر منه المكتوبات بحسب ... **قوله** وله ما رويناه من قبل اراد به قوله
لا جمعة الى قوله ولا تشريق الا في مصر جامع ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب لتحمل لا يجزى الا الدفع **قوله** عند اقتدائهم بالمقيم
يتديه فان المسافرين اذا اقتدوا بالمسافر في المصر فيه روايتان والمختار ان لا وجوب عليهم واختلفوا على قول ابي حنيفة هل الحرية شرط
وجوده ولا ... انه اذا ام العبد قوما من شرطها قال لا ... قال نعم **قوله** قال يعقوب هذا ... يعقوب
هو ابو يوسف رحمه الله وتضمنت الحكاية من الفوائد الحكمية انه اذا لم يكبر الامام لا يسقط عن المقتدي بل يكبر هو والعرفية جلالة قدر
ابي يوسف عند الامام وعظم منزلة الامام في قلبه حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علم خلفه وذلك ان العادة انهم يوشكان التكبير
الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلثة اوقات يكبر فيها الى الرابع فلم يجز العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به
ولو خرج من المسجد او تكلم عامدا او ساهيا او احدث عامدا سقط عنه التكبير وفي الاستدبار عن القبلة روايتان ولو احدث ناسيا
بعد السلام قبل التكبير الاصح انه يكبر ولا يخرج للطهارة والمسبوق يتابع الامام في سجود السهو ولا يتابعه في التكبير ولو تابعه لا تفسد
وفي التلبية تفسد ويبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية ومن نسي صلاة من ايام التشريق فان ذكرها في ايام التشريق من تلك السنة
قضاها وكبر وان قضى بعدها لم يكبر الا في رواية عن ابي يوسف فيها اذا قضى في ايام التشريق اخرى

باب صلاة الكسوف

صلاة العيد والكسوف والاستسقا متشاركة في عوارض هي الشرعية بلا اذان
ولا اقامة وصلاة العيد اكد لانها واجبة وصلاة الكسوف سنة بلا خلاف بين الجمهور او واجبة على قول واستنان صلاة الاستسقا
مختلف فيه نظرا وجه ترتيب ابوابها ويقال كسف الله الشمس يتعدى وكسفت الشمس لا يتعدى قال **جرير**
حملت امرا عظيما فاصطبرت له • وقمت فيه بامر الله يا عمرا • فالشمس طالعة ليست بكاسفة • تبكي عليك نجوم الليل والقمرا
قوله يا عمرا ندبة لا نداء وهو شاهد المذهب فيها على قلة والاكثر لفظ وا ونجوم الليل نصب بتبكي لانه مضارع باكيته فبكيته
اي غلبته في البكاء والقمر اعطف عليه وروي برفع النجوم فهو فاعل تبكي والقمر منصوب على المعية والالف للاطلاق التي تلحق القوافي
المطلقة وسببها الكسوف وصفتها سنة واختار في الاسرار وجوبها للامر في قوله عليه السلام اذا رأيتم شيئا من هذه فافزعوا الى
الصلاة قال ولانها صلاة تقام على سبيل الشهرة فكان شعارا للدين حال الفزع والظاهر ان الامر للندب لان المصلحة دفع الامر
المخوف فهي مصلحة تعود الينا دنيوية لان الكلام فيما لو كان الخلق كلهم على الطاعة ثم وجدت هذه الانواع فانه يتعدى الجلال بحرد
خلافا نهم ولا يعاقبون وان لم يكونوا على ذلك فتعرض للتوبة وهي لا تتوقف على الصلاة والا لكانت فرضا وقد بينا في باب العيدين
ان المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب اذ لا مانع من الاستسنان ... استنان شعار مقصود ابتدا فضلا عن شعار يتعلق بعارض
واجمعوا انها تصلى جماعة في المسجد الجامع او مصلى العيد ولا تصلى في الاوقات المكروهة **قوله** كهيئة النافلة اي بلا اذان ولا اقامة
ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا **قوله** له رواية عائشة رضي الله عنها اخرج الستة عنها قالت
خسفت الشمس في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المسجد فكبر وصف الناس وراءه فقرا قراءة
طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فقرا قراءة طويلة هي ادنى من القراءة الاولى ثم
كبر فركع ركوعا طويلا هو ادنى من الاول ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ثم فعل في الرابعة مثل ذلك فاستكمل اربع ركعات واربع
سجدات وانجلت الشمس قبل ان ينصرف ثم قام فخطب الناس فاثنى على الله بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى الصلاة انتهى وفي الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه ولفظ ابن عمر

وفي

وفي مسلم لما انكسفت الشمس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نودي الصلاة جامعة فركع صلى الله عليه وسلم ركعتين في سجدة
ثم جلي عن الشمس **قوله** ولنا حديث ابن عمر لعله ابن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لانه لم يوجد عن ابن عمر اخرج ابو داود
والنسائي والترمذي في الشمائل من عطاء بن السائب عن ابيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقام صلى الله عليه وسلم فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد
يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك واخرجه الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من اجل عطاء بن السائب انتهى وهذا توثيق
منه لعطاء وقد اخرج البخاري له مقرونا بابي بشر وقال ايوب هو ثقة وقال ابن معين لا يحتج بحديثه وفرق الامام احمد بين من سمع منه قديما
وحديثا واخرج ابو داود والنسائي عن ثعلبة بن عباد عن سمرة بن جندب قال بينا انا وغلام من الانصار نرمي عن غرضين لنا حتى اذا
كانت الشمس قدر رمحين او ثلثة في عين الناظر من الافق اسودت حتى آضت كأنها تنومة فقال احدنا لصاحبه انطلق بنا الى المسجد
فوالله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم في امته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارز فاستقدم فصلى فقام كاطول
ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم ركع بنا كاطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتا ثم سجد بنا كاطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع
له صوتا ثم فعل في الركعة الاخرى مثل ذلك فوافق تجلي الشمس جلوسه في الركعة الثانية ثم سلم فحمد الله واثنى عليه وشهد ان لا اله الا الله
وشهد انه عبده ورسوله هذه رواية ابي داود ومن حديث النعمان بن بشير كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فجعل يصلي ركعتين
ويسأل عنها حتى انجلت وفي النسائي من حديث ابي قلابة عن النعمان بن بشير قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر
ثوبه فزعا حتى اتى المسجد فلم يزل يصلي حتى انجلت قال ان ناسا يزعمون ان الشمس والقمر لا ينكسفان الا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك
ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت احد ولا لحياته ولكنهما آيتان من آيات الله ان الله اذا تجلى لشيء من خلقه خشع له فاذا رأيتم ذلك فصلوا
كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة وروى بمعنى هذه الجملة الاخيرة الامام احمد في مسنده والحاكم وقال على شرطهما وابو قلابة ادرك النعمان
بن بشير قاله ابو حاتم بعدما نقل عن ابن معين ابو قلابة عن النعمان بن بشير مرسل ورواه ابو داود حدثنا موسى بن اسمعيل حدثنا وهيب عن
ايوب عن ابي قلابة عن قبيصة الهلالي رضي الله عنه قال كسفت الشمس فخرج فصلى ركعتين فاطال فيهما القيام ثم انصرف وقد انجلت فقال انما
هذه الآيات يخوف الله بها عباده فاذا رأيتموها فصلوا كاحدث صلاة صليتموها من المكتوبة ثم رواه بسند آخر فادخل بين ابي قلابة
وقبيصة هلال بن عامر فقد عرفنا الساقط في السند الاول فلذا قال الشيخ النووي هذا لا يقدح في صحة الحديث فان هلالا ثقة واخرج
البخاري عن ابي بكرة خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج يجر رداءه حتى انتهى الى المسجد وثاب الناس اليه فصلى بهم
ركعتين فانجلت فقال ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله يخوف الله بهما عباده فاذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم فهذه الاحاديث
منها الصحيح ومنها الحسن وقد دارت على ثلثة امور منها ما فيه انه صلى ركعتين ومنها الامر بان يجعلوها كاحدث صلاة من المكتوبة وهي
الصبح فان كسوف الشمس كان عند ارتفاعها فقد يحتج علماؤنا بحديث سمرة فان ظاهره ان السنة ركعتان ومنها ما فصل فافاد
تفصيلهما بركوع واحد كما في حديث سمرة وابن عمرو بن العاص وحمل الركعتين على ان في كل ركعة ركوعين خروج عن الظاهر لا يقال
الركعة اسم للافعال التي آخرها السجدتان وقبلها ركوع اعم من كونه واحدا او اكثر لانا نمنعه لان المتبادر من لفظ ركعة الافعال
المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان فهو مفهومها في عرف اهل الشرع لا ما اشتمل على قراءتين وقيامين القيام
وركوعين واما في الصدر الاول فهو ايضا كذلك ويقال لمجرد الركوع فهو اما مشترك بين مجموع الافعال التي منها الركوع الواحد
وبينه بدليل ما روي عن عائشة قالت فاستكمل اربع ركعات واربع سجدات والمراد عندهم اربع ركوعات فسمت كل ركوع ركعة
وكذا ما في حديث ابن عمرو والذي وقع من ركع ركعتين في سجدة واما مجاز عرفي فهو الظاهر لانهم حيث ارادوه قيدوه بالقرينة الدالة
عليه كما في قوله ركعتين في سجدة وقولها اربع ركعات واربع سجدات وحيث ارادوا الاول اطلقوا اسم الركعة والركعتين مع ان المجاز
خير من الاشتراك فظهر ان حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركوعها الواحد بركوع واحد ومجاز في المستعمل بنفس الركوع الواحد
فارادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما سجودان لها ليس حقيقة ولا مجازا ثبت استعماله اياه فان ثبت الامكان فالحمل عليه يكفي
في الحمل عليه اذا اوجبه دليل وقد وجد وهو كون احاديث الركوعين اقوى قلنا ان شئنا نصافي رتبتها اما حديث البخاري اجزنا انا انسلك
وكذا ما مثله من حديث النسائي وابي داود والباقي لا ينزل عن درجة الحسن وقد تعدد وتعطرق فيرتقي الى الصحيح فهذه عدة احاد
كل منها صحيح فكافات احاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليه الكل اصحاب الكتب الستة غاية ما فيه كثرة الرواة ولا ترجيح عند
لذلك ثم المعنى الذي وضعناه اشعار الاتفاق تلك الكتب الخمسة والمعنى هو المنظور اليه وانما تعرف في احاد الكتب وسائر خصوصيات
المتون ولو سلمنا انها اقوى سندا فلا نستبعد تثبت مع صحة الطريق بمعنى آخر مؤكد لذلك وهو ان احاديث تعدد الركوع
اضطربت واضطرب فيها الرواة ايضا فان منهم من روى ركوعين كما تقدم ومنهم من روى ثلاث ركوعات وروى مسلم عن جابر كسفت
الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ست ركعات باربع سجدات وهذا ايضا يؤيد ما تقدم من اطلاق اسم الركعة
وروى مسلم ايضا عن جابر نفسه حديث الركوعين قال كسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم شديد الحر فصلى

بأصحابه فأطال القيام حتى جعلوا يخرّون ثم ركع فأطال ثم رفع فأطال ثم ركع فأطال ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحوا من ذلك فكانت أربع ركعات وأربع سجدات وكذا أخرج مسلم عن عائشة أنها بثلاث ركوعات وكما قدمنا عنها بركوعين وعمرو بن العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين وإن كانت رواية الركوع الواحد اختلف في تصحيحها خلاف رواية الركوعين فإن ذلك لا يخلو عن إبهام على الرواية الأولى عنه وأخرج مسلم أربع ركوعات عن ابن عباس أنه عليه السلام صلى فقرأ ثم ركع ثم قرأ ثم ركع ثم سجد وكان قال والأخرى مثلها وفي لفظ ثمان ركعات في أربع سجدات وأخرج عن علي مثل ذلك ولم يذكر لفظ علي إحالة على ما قبله وروي أنها خمس ركعات أخرج أبو داود من طريق أبي جعفر الرازي عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم في كسوف الشمس فقرأ سورة من الطول وركع خمس ركعات وسجد سجدتين وفعل في الثانية مثل ذلك ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها وأبو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر والاضطراب موجب للضعف فوجب ترك روايات التعدد كلها إلى رواية غيرها ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلاة الكسوف فوجب أن يصلي على ما هو المعهود مع ويكون متضمنا لبعض روايات الآحاد ضمنا لا قصدا وهو الموافق لروايات الإطلاق أعني قوله عليه السلام فإذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم وعن هذا الاضطراب الكبير وقع بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد على أنه لما أطال في الركوع أكثر من المعهود جدا ولا يسمعون له صوتا على ما تقدم في روايات رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم الانتقال فرفع الصف الذي يليه من رفع فلما رأى من خلفه أنه عليه السلام لم يرفع فلعلهم انتظروه على توهم أن يدركهم فيه فلما يئسوا من ذلك رجعوا إلى الركوع فظن من خلفهم أنه ركوع بعد ركوع منه عليه السلام فرووا كذلك ثم لعل روايات الثلاث والأربع بناء على اتفاق تكرر الركوع من الذي خلف الأول وهذا كله إذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة فإن حمل على أنه تكرر مرارا على بعد أن يقع ست مرات في نحو عشر سنين لأنه خلاف العادة كان رأينا أولى أيضا لأنه لما لم ينقل تاريخ فعله المتأخر في الكسوفات المتأخرة فقد وقع التعارض فوجب الإحجام عن الحكم بأن كان المتعدد على وجه السنية أو المعهود ثلاثا أو أربعا أو خمسا أو كان المتحد نفي المجموع بواسطة الصلاة مع التردد في كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار إلى المعهود وقد تضمن ما قدمناه من الترجيح والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال والمصنف رجح أنه أطال الكسوف للرجال وهو ثم لو لم يوجد الركوعين أحد غير عائشة من الرجال لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ما قدمناه **قوله** أما التطويل فبيان الأفضل لأنه عليه السلام أفعله كما روي في حديث عائشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء بن السائب وسمرة ويقرأ الصورة حينئذ سنة ما سلف في باب الإمامة بناء ينبغي أن لا يطول الإمام بهم الصلاة ولو خففها جاز ولا يكون مخالفا للسنة لأن المسنون استيعاب الوقت بالصلاة والدعاء فإن رواية أبي داود فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسأل عنها حتى انجلت يعطي أنه لم يبالغ في التطويل فإن في رواية جابر أنه حصل للصحابة يخرون لطول القيام إذ الظاهر أنه لم يكن مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين والحق أن السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقا لما في حديث المغيرة بن شعبة في الصحيح انكسفت الشمس إلى أن قال فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي ولمسلم من حديث عائشة فإذا رأيتم كسوفا فاذكروا الله حتى تنجلي **قوله** لهما رواية عائشة رضي الله عنها في الصحيح قالت جهر النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف بقراءته الحديث وللبخاري من حديث أسماء جهر عليه السلام في صلاة الكسوف ورواه أبو داود والترمذي وحسنه وصححه ولفظ صلاة الكسوف جهر فيها بالقراءة **قوله** ولأبي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة أما حديث ابن عباس فروى أحمد وأبو يعلى في مسنديهما عن ابن عباس صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم الكسوف فلم أسمع منه حرفا من القراءة وفيه ابن لهيعة ورواه أبو نعيم في الحلية من طريق الواقدي عن ابن عباس قال صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة ورواه البيهقي في المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن أبان كما رواه الطبراني ثم قال وهؤلاء وإن كانوا لا يحتج بهم ولكنهم عدد ورواياتهم توافق الرواية الصحيحة عن ابن عباس في الصحيح أنه عليه السلام قرأ نحوا من سورة البقرة قال الشافعي رحمه الله فيه دليل على أنه لم يسمع ما قرأ إذ لو سمعه لم يقدره بغيره ويرد حمله على بعده رواية الحكم بن أبان صليت إلى جنبه ويوافق أيضا رواية محمد بن إسحق بإسناده عن عائشة قالت تحرزت قراءته وأما حديث سمرة فتقدم وفيه لا نسمع له صوتا قال الترمذي حسن صحيح والحق أن نفيه من ابن عباس يستوي المعنى لا يستلزم عدم سماعه لأن الإنسان قد ينسى المقروء والمسموع بعينه ويتذكر لمقداره فيقول قرأ نحو سورة كذا فلا أرى حمله على الأخفى لأنه لنظر إلى متن الدلالة بل لنظر إلى ما تقدم من حديث صليت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وإذا حصل التعارض وجب الترجيح بأن الأصل في صلاة النهار الإخفاء وأما قول المصنف والترجيح قد مر من قبل يعني أن إطالة الكسوف للرجال فقد يقال بل في خصوص هذه المادة يترجح رواية النساء هنا لأنها إخبار عن القراءة ومعلوم أنهن في آخر الصفوف أو في حجرهن فإذا أخبرن عن الجهر دل على تحققه زيادة نوع بحيث يصل الصوت إليهن فالمعتبر ما يرجع إليه أخرى من قوله كيف وأنها صلاة النهار **قوله** لقوله عليه السلام فادعوا الله إلى قوله لدعاء حديثان ومعنى الأول تقدم في حديث عائشة وتقدم في حديث المغيرة قوله عليه السلام فإذا رأيتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي وفي مبسوط شيخ الإسلام قال في طلبه أدرع شديد الصلاة حسنه وعن ابن عباس أنه صلى إلى أن انجلت الشمس **قوله** والسنة في الأدعية تأخيرها والإمام مخير إن شاء دعا مستقبلا جالسا أو قائما أو يستقبل القوم بوجهه ويدعو ويؤمنون قال الحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا **قوله**

وليس

وليس في خسوف القمر جماعة الخ وما رواه الدارقطني عن ابن عباس انه عليه السلام صلى في كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات في اربع
سجدات واسناده جيد واخرج عن عائشة قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي في كسوف الشمس والقمر اربع ركعات
واربع سجدات قال ابن القطان فيه سعيد بن حفص ولا اعرف حاله فليس فيه تصريح بالجماعة فيه والاصل عدمها حتى يثبت التصريح به
وما ذكره من المعنى يكفي لنفيها **قوله** لانه لم ينقل اي نظر ونقصد النص عليه بل الدفع توهم من توهم انه لموت ابراهيم عليه السلام
فهو لسبب عرض وانقضى والله سبحانه اعلم

باب صلاة الاستسقا

يخرجون للاستسقاء
ثلثة ايام ولم ينقل اكثر منها مشاة متواضعين متخشعين في ثياب خلق مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة الى الله تعالى الا في مكة
وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد **قوله** قال ابو حنيفة الى اخره فهو منه استثناها فرادى وهو غير مراد **قوله** وقد رسول الله صلى
الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلاة يعني في ذلك الاستسقا فلا يرد انه غير صحيح كما قال الامام الغزالي ولو
تعدى بعضهم الى انه يسطر حجة اي قوله في جوابهما قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفي مطلقا اذ انما
يكون سنة ما واظب عليه وكذا قال شيخ الاسلام فيه دليل على الجواز عندنا يجوز لو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة وبه ايضا يبطل
قول ابن الغزالي ان قول المشروعية صلاة الاستسقا لم يقولوا بنفسها بل هي على ثلثة اوجه تارة يدعون عقيب الصلوات
وتارة يخرجون الى المصلى فيدعون من غير صلاة وتارة يصلون جماعة ويدعون وابو حنيفة لم يبلغه الوجه الثالث فلم
يقل به والعجب انه قال انه يعد فعله قول المص قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله وكذا قول غير
المصنف المروي فيه شاذ فيما تعم به البلوى وهو ظاهر جواب الرواية قال عبارته في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال لا صلاة في
الاستسقا انما فيه الدعا بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ودعا وبلغنا عن عمر انه صعد المنبر فدعا واستسقى ولم يبلغنا عن
النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك صلاة الا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى وهذا صريح من جهة الرواية في علم محمد بوجه
قال تفسير من ان يلزم كون ما علمه محمد رحمه الله ومن نقل من الرواية معلوما لابي حنيفة قلنا ومن اين علم انه لم يبلغه وبلغ
اتباعه بل الظاهر بلغهم ذلك عنه ثم الجواب عنه بما ذكره في عدم الاخذ به لشذوذه ويلزمهم انهم لو صلوا بجماعة
كان مكروها وقد صرح الحاكم ايضا في باب صلاة الكسوف من الكافي بقوله وتكره صلاة التطوع جماعة ما خلا قيام رمضان
وصلاة الكسوف وهذا خلاف ما ذكر شيخ الاسلام رحمه الله ثم الحديث الذي روي من صلاته عليه السلام هو ما في السنن الاربعة
عن اسحق بن عبد الله بن كنانة قال ارسلني الوليد بن عتبة وكان امير المدينة الى ابن عباس اسأله عن استسقاء رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم متبذلا متواضعا متضرعا حتى اتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم
يزل في الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين كما كان يصلي في العيد وصححه الترمذي وقال المنذري في مختصره رواية اسحق بن
عبد الله بن كنانة عن ابن عباس وابي هريرة مرسلة ولا يضر ذلك فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم اخرجه الستة ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم خرج بالناس يستسقي فصلى بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه واستسقى فصلى بهم ركعتين واستقبل القبلة
رواه البخاري فيه جهر فيهما بالقراءة وليس هذا عند مسلم ووهم البخاري ابن عيينة في قوله انه عبد الله بن زيد بن عبد ربه
بل هو ابن زيد بن عاصم المازني واما ما رواه الحاكم عن ابن عباس وصححه وقال فيه فصلى ركعتين كبر في الاولى سبع تكبيرات وقرأ سبح
اسم ربك الاعلى وقرأ في الثانية هل اتاك حديث الغاشية وكبر فيها خمس تكبيرات فليس بصحيح كما زعم بل هو ضعيف معارض
اما ضعفه فمحمد بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عوف قال البخاري منكر الحديث والنسائي متروك وابو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث
مستقيم وقال ابن حبان يروي عن الثقات المعضلات حتى سقط الاحتجاج به واما المعارضة فيما اخرجه الطبراني في الاوسط
عن انس انه عليه السلام استسقى فخطب قبل الصلاة واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم يكبر فيهما الا تكبيرة
تكبيرة واخرج ايضا عن ابن عباس قال لم يزد عليه السلام على ركعتين مثل صلاة الصبح ووجه الشذوذ ان فعله عليه السلام لو كان
ثابتا لاشتهر نقله اشتهارا واسعا ولفعله عمر حين استسقى ولانكروا عليه اذ لم يفعل لانها كانت بحضرة جميع الصحابة لتوفر الكل
في الخروج معه عليه السلام للاستسقا فلما لم يفعل ولم ينكروا عليه ولم تشتهر روايتها في الصدر الاول بل هو عن ابن عباس
وعبد الله بن زيد على اضطراب في كيفيتها عن ابن عباس وانس كان ذلك شذوذا فيما حضره الخاص والعام والصغير والكبير واعلم
ان الشذوذ يراد باعتبار الطرق اليهم اذ لو تلقيتا عن الصحابة المذكورين دفعة لم يبق اشكال واذ قد مشينا على ما اختاره
شيخ الاسلام وهو الجواز مع عدم السنة فوجهه انه عليه السلام ان فعله مرة كما قلتم فقد تركه اخرى فلم يكن سنة بدليل ما روي في
الصحيحين ان رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع
الله يغيثنا فقال صلى الله عليه وسلم اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس رضي الله عنه فلا والله ما نرى في السماء من سحاب
ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت الحديث
قوله ثم هي كخطبة العيد عند محمد يعني فيكون خطبتين يفصل بينهما بجلوس ولذا قابله بقوله وعند ابي يوسف خطبة واحدة

اقسام الاستسقاء ع

كيفية خروج النبي صلعم للاستسقاء الى المصلى

اخرى

دعاء الاستسقاء ع

ولا صريح في المرويات يوافق قول محمد انها خطبتان ويحتمل انه اخذ من المروي عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد مع رواية الخطبة في حديث انس المذكور في رواية الطبراني السابقة وفي حديث ابي هريرة من رواية ابن ماجه قال فيه ثم خطبنا ودعا الله فيكون الخطبة كالعيد ويتوهم لازم في حديث ابن عباس على ما قدمناه من قوله فلم يخطب خطبتكم هذه فانه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لا اصل الخطبة فان النفي اذا دخل على مقيد انصرف الى القيد فافاد امر ثبوت الحكم في الجملة وانما الخطابية لا بالنسبة الى الاحكام الشرعية عندنا ومطلقا عند الثلاثة فلذا لم ينتهض استدلال من استدل بحديث ابن عباس هذا الامام احمد على نفي الخطبة في الاستسقاء فان احمد ينفيها لا لان المفهوم في الاحكام فيبقى على العدم حتى يقوم دليل وانت قد علمت انها قد رويت ولا بد للامام احمد اذا كان ينفيها ان يحكم بعدم صحة الواردة فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم الشرعي اما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الاربعة فان لم يدل على وجود الخطبة فلا اشكال وان دل فان صح فلا اشكال وان دل فان صححه الترمذي بعد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده وتقدم حكم الحافظ المنذري بانها مرسلة وحديث ابي هريرة اعله بانه تفرد به النعمان بن راشد عن الزهري وقال البخاري هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير انتهى فلا يحتمل التفرد مع هذا او يعدد الامام احمد في مسلم من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم خرج عليه السلام يستسقي فبدا بالصلاة قبل الخطبة ولم يقل استسقاها وذلك لا يلزم ضعف الحديث وانت علمت ان ضعفه لا يلزم ولكونه تضعيف بعض الرجال بل العلل كثيرة وفي سنن ابي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت شكى الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قحوط المطر فامر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه قالت فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال انكم شكوتم جدب دياركم واستئخار المطر عن ابان زمانه عنكم وقد امركم الله سبحانه وتعالى ان تدعوه ووعدكم ان يستجيب لكم ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ملك يوم الدين لا اله الا الله يفعل ما يريد اللهم انت الله لا اله الا انت الغني ونحن الفقراء انزل علينا الغيث واجعل ما انزلت لنا قوة وبلاغا الى حين ثم رفع يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره وقلب او حول رداءه وهو رافع يديه ثم اقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين فانشا الله سبحانه غمامة فرعدت وبرقت ثم امطرت باذن الله فلم يات صلى الله عليه وسلم مسجده حتى سالت السيول فلما رأى سرعتهم الى الكن ضحك حتى بدت نواجذه فقال اشهد ان الله على كل شيء قدير واني عبد الله ورسوله قال ابو داود حديث غريب واسناده جيد وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم ولعل الامام احمد اعله بهذه الغرابة او بالاضطراب فان الخطبة فيه مذكورة قبل الصلاة وفيما تقدم من حديث ابي هريرة بعدها وكذا في غيره وهذا انما يتم اذا لم يستبعد ان الاستسقاء وقع حال حياته بالمدينة اكثر من السنتين التي استسقي بها بغير صلاة والسنة التي صلى فيها والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وفيه انه امر باخراج المنبر وقال المشايخ لا يخرج وليس الا بناء على عدم حكمهم بصحته هذا ويستحسن ايضا الدعاء بما يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم انه كان يدعو به في الاستسقاء وهو اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا مريعا غدقا مجللا سحا عاما دائما طبقا دائما اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين اللهم ان بالبلاد والعباد من اللأواء والضنك ما لا نشكو الا اليك اللهم انبت لنا الزرع وادر لنا الضرع واسقنا من بركات السماء وانبت لنا من بركات الارض اللهم انا نستغفرك انك كنت غفارا فارسل السماء علينا مدرارا فاذا امطروا قالوا اللهم صيبا نافعا ويقولون مطرنا بفضل الله ورحمته فاذا زاد المطر حتى خيف التضرر قالوا اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر كيفية ما سبق من الحديث في استسقائه على المنبر حين قال ذلك الرجل يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا فرفع يديه وقال اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس فلا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت فلا والله ما راينا الشمس سبتا قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يخطب فاستقبله قائما فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا قال فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه ثم قال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الآكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر قال فاقلعت وخرجنا نمشي في الشمس وقياس ما ذكرنا من الاستسقاء اذا تاخر المطر عن اوانه فعله ايضا اذا ملحت المياه المحتاج اليها او غارت **قوله** وما رواه كان تفاؤلا لا اعتراف برواية ومنع استنانه لانه فعل الامر لا يرجع الى معنى العبادة **قوله** لم ينقل ما الى تلقى ليس كذلك عند ابي داود استسقى النبي صلى الله عليه وسلم وعليه خميصة سوداء فاراد ان ياخذ باسفلها فيجعله اعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه زاد الامام احمد وحول الناس معه قال الحاكم على شرط مسلم انتهى ودفع بانها قال في الهداية لانه لم ينقل انه امرهم بذلك فنقل انهم فعلوا ذلك واجيب بان تقريره اياهم اذ حولوا احد الادلة وهو مدفوع بان تقريره الذي هو من الحجة ما كان عن علمه ولم ينقل شيء مما يدل على علمه بفعلهم ثم تقريرهم بل اشتمل على ما يوجب ظن عدم علمه به وهو ما تقدم من روايته انه انما حول بعد تحويل ظهره اليهم واعلم ان كون التحويل كان تفاؤلا لا مصرحا به في المستدرك من حديث جابر وصححه قال وحول رداءه ليتحول القحط وفي طوالات الطبراني من حديث انس وقلب رداءه لكي ينقلب القحط الى الخصب وفي مسند اسحق ليتحول السنة من الجدب الى الخصب **قوله**

اصلاح

وقت خروجهم الى الصحراء

وضع المنبر في المصلى للاستسقاء

خطبة الاستسقاء على المنبر

امر النبي صلعم باخراج المنبر

استحسان الدعاء المأثور

الدعاء لامتداد المطر واستكثاره

الخميصة خانك فتحي و ميمك كسري ومد يله شول سياه كليمدر كه دورت كوشه لو اولوب اكي جانبنده يا قرمزي يا غيري رنكده علامتي اوله واكر علامتي اولماز ايسه اكا خميصه ديمزلر
محمد الواني مترجم صحاح الجوهري

لأنه لا يستنزل الرحمة وإنما تنزل عليهم اللعنة أورد عليه أن استنزال الرحمة الخاصة ممنوع وأما هذا الاستنزال الغيث الذي
هو الرحمة العامة لأهل الدنيا والكافر من أهلها هذا أو لكن لا يمكنون من أن يستسقوا وحدهم لاحتمال أن يسقوا فيفتتن
به ضعفاء العوام **باب صلاة الخوف** أورده بعد الاستسقاء لأنهما
وإن اشتركا في أن شرعيتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سماوي وهنا اختياري للعباد وهو كفر الكافر
وظلم الظالم ولأن أصل العارض في الاستسقاء في أصل الصلاة وهنا في وصفها **قوله** إذا اشتد الخوف اشتداده ليس بشرط
بل الشرط حضور عدو أو سبع فلو رأوا سوادا ظنوه عدوا وصلوها فإن تبين كما ظنوا جازت لتبين سبب الرخصة وإن ظهر خلافه لم تجز
إلا إن ظهر بعد أن انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلاة قبل أن تجاوز الصفوف فإن لهم أن يبنوا استحسانا كمن انصرف عن ظن
الحدث يتوقف الفساد إذا ظهر أنه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ولو شرعوا بحضرة العدو فذهب لا يجوز لهم الانحراف والانصراف
لزوال سبب الرخصة ولو شرعوا في صلاتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود المبيح واعلم أن صلاة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم إذا
تنازع القوم في الصلاة خلف الإمام وأما إذا لم يتنازعوا فالأفضل أن يصلي بإحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الأخرى
إمام آخر تمامها **قوله** فيصلي بهذه الطائفة ركعة وسجدتين فركزنا بعد أن كان مسافرا أو كانت الفجر أو الجمعة أو العيد
قوله مضت هذه الطائفة يعني مشاة فإن ركبوا في ذهابهم فسدت **قوله** وجاءت الطائفة الأولى قوله لأنهم مسبوقون حل
في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة الأولى وبقراءة إن كان من الثانية **قوله** والأصل
فيه رواية ابن مسعود الخ روى أبو داود عن خصيف الجزري عن أبي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا
صفا خلفه وصفا مستقبل العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم جاء الآخرون فقاموا في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم
عليه السلام ركعة ثم سلم فقام هؤلاء فصلوا لأنفسهم ركعة وسلموا ثم ذهبوا فقاموا مقام أولئك مستقبلي العدو ورجع أولئك
إلى مقامهم فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلموا وأعل بأن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه وخصيف ليس بالقوي قيل ويمكن أن يحمل عليه حديث ابن عمر في
الكتب الستة واللفظ للبخاري قال غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد فوازينا العدو فصاففنا لهم فقام رسول الله صلى
الله عليه وسلم يصلي لنا فقامت طائفة معه تصلي وأقبلت طائفة على العدو وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجدتين
ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل فجاؤوا فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم
فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ولا يخفى أن كلا من الحديثين إنما يدل على بعض المطلوب وهو مشي الطائفة الأولى وإتيانها والثانية في مكانها الطائفة
من خلف الإمام وهو محل تغيير وقد روي تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس من رواية أبي حنيفة ذكره محمد في كتاب الآثار وساق إسناد
الإمام ولا يخفى أن ذلك مما لا مجال للرأي فيه لأنه تغيير لما عرف في الصلاة فلو توقف فيه كالمرفوع **قوله** وأبو يوسف روى
عن أبي يوسف جوازها مطلقا وقيل قوله الأول وصفتها عنده فيما إذا كان العدو في جهة القبلة أن يحرموا مع الإمام كلهم ويركعوا فإذا
سجد سجد معه الصف الأول والثاني يحرسونهم فإذا رفع رأسه تأخر الصف الأول وتقدم الثاني فإذا سجد سجدوا معه وهكذا يفعل
في كل ركعة والحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود وقال سبحانه فلتقم طائفة منهم معك ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا
معك جعلهم سبحانه طائفتين وصرح بأن بعضهم فاته شيء من الصلاة معه وعلى ما ذكر لم يفتهم شيء قول الشافعي إذا رفع رأسه من السجدة
الثانية انتظر من الطائفة حتى يصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتي الأخرى فيصلي بهم ركعته الثانية فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية
انتظر من الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتي الأخرى فيصلي بهم ركعته الثانية فإذا رفع رأسه من السجدة الثانية انتظر
من الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتتشهد وسلموا معه ومذهب مالك هذا إلا أنه قال إلا أنه يتشهد ويسلم ولا
ينتظرهم فيصلون ركعتهم بعد تسليمه والكل من فعله عليه السلام فيقول ورجحنا ما ذهبنا إليه من الكيفية بأنه أوفق بالمعهود
استقر شرعا في الصلاة وهو أن لا يركع المؤتم ويسجد قبل الإمام للنهي عنه وأن لا ينقلب موضوع الإمامة حيث ينتظر الإمام المأموم
وروي عنه أنها ليست مشروعة إلا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة الآية شرط كما
كونه فيهم فلا تجوز إذا لم يكن فيهم وأما في النهاية لا حجة لمن تمسك بها لما عرف من أصلنا أن المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند
عدم الشرط بل هو موقوف على قيام الدليل وقد قام على وجود الحكم لو مرد فقد تم هنا وهو فعل الصحابة رضوان الله عليهم بعده
صلى الله عليه وسلم انتهى ولا يخفى أن استدلال أبي يوسف ليس باعتبار مفهوم الشرط ليندفع بأنه ليس بحجة بل بأن الصلاة مع المنافي لا
تجوز في الشرع إلا إذا أجازها في صورة شرط فعند عدمه يبقى على ما كان من عدم الشرعية إلا أن عدم الشرعية عند عدمه مدلول
للتركيب الشرطي فالجواب الحق أن الأصل كما انتفى بالآية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده بفعل الصحابة من غير نكير وذلك إجماع منهم
على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه فيهم من ذلك ما في أبي داود أنهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا
صلاة الخوف وروي أن عليا صلاها يوم صفين وصلاها أبو موسى الأشعري بأصبهان وسعد بن أبي وقاص في حرب المجوس بطبرستان
ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص وسألها سعيد بن العاص أبا سعيد الخدري يعلمه

قاماً وما في البخاري في تفسير سورة البقرة عن نافع أن ابن عمر كان إذا سئل عن صلاة الخوف قال يتقدم الإمام وطائفة من الناس
فيصلي بهم ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا فإذا صلى الذين معه ركعة استأخروا مكان الذين لم يصلوا ولا
يسلمون ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف الإمام وقد صلى ركعتين فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون
لأنفسهم ركعة بعد أن ينصرف الإمام فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين فإن كان خوف أشد من ذلك صلوا رجالا
قياما على أقدامهم أو ركبانا مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها وفي الترمذي عن سهل بن أبي حثمة أنه قال في صلاة الخوف قال يقوم الإمام
وصف خلفه الخ دون أن يقول يقوم الإمام ولذا قال مالك في الأول قال نافع لا أرى عبد الله بن عمر ذكر ذلك إلا عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقال محمد بن بشار سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا الحديث فحدثني عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن صالح
بن خوات عن سهل بن أبي حثمة عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل حديث يحيى بن سعيد الأنصاري قال الترمذي حسن صحيح لم يرفعه يحيى بن سعيد الأنصاري
عن القاسم بن محمد ورفعه شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد ولا يخفى أن قول المتم فهو محجوج بما رويناه ليس بشيء لأن أبا يوسف أخبر بما
روي عنه عليه السلام ثم يقول لا يصلى بعده **قوله** لما روي أنه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين أخرج
أبو داود عن أبي بكرة قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم في خوف الظهر فصف بعضهم خلفه وبعضهم بإزاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين
صلوا معه فوقفوا موقف أصحابهم ثم جاء أولئك فصلوا خلفه فصلى بهم ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربعا
ولأصحابه ركعتين وروى مسلم في صحيحه عن جابر قال أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا كنا بذات الرقاع قال إذا كنا
أتينا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله صلى الله عليه وسلم معلق بشجرة
فاخترطه ثم قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم من يمنعك مني قال الله يمنعني منك فتهدده أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأغمد
السيف وعلقه قال ثم نودي بالصلاة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين قال فكانت لرسول الله صلى الله
عليه وسلم أربع ركعات وللقوم ركعتان فهذان الحديثان هما المعول عليه في ثبوت المسألة وعلى الاعتبار الأول لا يكون فيها إلا صريح
السلام فيه على رأس الركعتين ومطلوب المتم أنه إذا كان فيهما فعل ذلك وإن اعتبر الثاني فليس فيه إلا الظهر وإن حمل عليه حملا له على
حديث أبي بكرة وغاية الأمر أنه سكت فيه عن تسمية الصلاة وعن السلام على رأس كل ركعتين لزم كونه في السفر لأنه غزوة ذات الرقاع
ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل وإن لم يحمل عليه لزم إما اقتداء المفترض بالمتنفل في الأخريين أو جواز الإتمام في السفر وخلط النافلة
بالمكتوبة قصدا والكل ممنوع عندنا والأخير مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلاة والسلام واختار الطحاوي في حديث أبي بكرة
أنه كان في وقت كانت الفريضة تصلى مرتين وتحقيقه ما سلف فارجع إليه وإلى الآن لم يتم دليل على المسألة من السنة والأولى في
التمسك بالدلالة فإنه لما شرعت الصلاة بين الطائفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف لكن الشطر
في الحضر ركعتان فيصلي بالأولى ركعتين وبالثانية ركعتين **قوله** فخلل في الأولى أولى أي يترجح وإذا ترجح بعد التعارض بما لم أعتبر
ولو أخطأ فصلى بالطائفة الأولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت على الطائفتين أما الأولى فلانصرافهم في غير أوانه وأما الثانية
فلأنهم لما أدركوا الركعة الثانية صاروا من الطائفة الأولى لإدراكهم الشفع الأول وقد انصرفوا في أوان رجوعهم فبطلت والأصل أن
الانصراف في أوان العود مبطل والعود في أوان الانصراف لا يبطل والأول نعرض فلا نعده إلا في المنصوص عليه وهو الانصراف
في أوانه ولو أخر الانصراف ثم انصرف قبل أوان عوده صح لأنه أوان انصرافه ما لم يجئ أوان عوده ولو جعلهم ثلاث طوائف فصلى بكل طائفة
ركعة فصلاة الأولى فاسدة وصلاة الثانية والثالثة صحيحة والمعنى ما قدمنا فتقضي الثانية الثالثة أولا بلا قراءة لأنهم لاحقون فيها
وتشهدوا ثم الركعة الأولى بقراءة لأنهم مسبوقون فيها والمسبوق لا يقضي ما سبق به حتى يفرغ مما أدركه ولو صلى بالأولى ركعة
وبالثانية ركعتين أو بالأولى ركعة فسدت صلاة الأولى أيضا لما قلنا وكذا تفسد صلاة الطائفتين في الرباعية إذا صلى بكل ركعة
وعلى هذا لو جعلهم أربعا في الرباعية وصلى بكل ركعة فسدت صلاة الأولى والثالثة دون الثانية والرابعة ثم تقضي الطائفة
الثانية الثالثة والرابعة بلا قراءة ثم الأولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضي ركعتين بقراءة ويتخيرون في الثالثة لأنهم مسبوقون
بثلاث ركعات ولو جعلهم طائفتين فصلى بالأولى ركعتين فانصرفوا إلا رجلا منهم فصلى الثالثة مع الإمام ثم انصرف فصلاته تامة
لأنه من الطائفة الأولى وما بعد الشطر الأول إلى الفراغ أوان انصرافه وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل القعود ولو انصرف بعد
التشهد قبل السلام لا تفسد وإن كان في غير أوانه لأنه أوان عود الطائفة الأولى ونوبتهم لكنها لا تفسد لأنه ما بقي من الأركان
حتى لو بقي عليه شيء بأن كان مسبوقا بركعة فسدت وصلاة الإمام جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه **قوله** ولو جاز الأداء
مع القتال لما تركها قيل فيه نظر لأن صلاة الخوف إنما شرعت في الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها إذ ذاك وقوله لم يكن إلى أن صلاة
الخوف بذات الرقاع وهي قبل الخندق هو قول ابن إسحاق وجماعة من أهل السير في تاريخ هذه الصلاة وبين الغزوة وقد استشكل
بأنه قد تقدم في طرق حديث الخندق للنسائي التصريح بأن تأخير الصلاة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف ورواه ابن أبي شيبة
وعبد الرزاق والبيهقي والشافعي والدارمي وأبو يعلى الموصلي كلهم عن ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد

الخدري عن أبيه حبسنا يوم الخندق فذكره إلى أن قال وذلك قبل أن ينزل فرجالا أو ركبانا انتهى وهذا لا يمنع ما نحن فيه
لأن الكلام في الصلاة حالة القتال وهذه الآية تفيد الصلاة راكبا بالخوف ونحن نقول به وبقي المسألة التي بعد هذه و لا
تلازم بين الركوب والقتال فالحق أن نفس صلاة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والإياب إنما شرعت بعد الخندق وأن
غزوة ذات الرقاع بعد الخندق ثم لا يضرنا في مدعى المصنف في هذه المسألة أما الأول فقد ثبت أنه عليه الصلاة والسلام
نازل بين ضجنان وعسفان فحاصر المشركين فقال المشركون إن لهؤلاء صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأموالهم أجمعوا أمركم أجمعوا
أمركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة فجاء جبريل فأمره أن يقسم أصحابه نصفين وذكر الحديث قال الترمذي حديث حسن صحيح وفي رواية
ابن عياش الزرقي كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال فنزلت صلاة
الخوف بين الظهر والعصر فصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين الحديث رواه أحمد وأبو داود والنسائي ولا خلاف أن غزوة عسفان
كانت بعد الخندق وأما الثاني فقد صح أنه عليه السلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر فلزم
أنها بعد الخندق وبعد عسفان ويؤيد هذا أن أبا هريرة وأبا موسى الأشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن
أبي موسى أنه شهد غزوة ذات الرقاع وأنهم كانوا يلفون على أرجلهم الخرق لما نقبت فسميت غزوة ذات الرقاع وفي مسند أحمد
والسنن أن مروان بن الحكم سأل أبا هريرة هل صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف قال نعم قال متى قال عام
غزوة نجد وهذا يدل على أنها بعد غزوة خيبر فإن إسلام أبي هريرة كان في غزوة خيبر وهي بعد الخندق فهي بعد ما هو بعد
فمن جعلها قبل الخندق فقد وهم وأما الثالث فلما ذكرناه وتوضيحه أن المدعى أنا لا نصلي حالة المقاتلة والمسايفة وهذا إنما يرد
عليه تأخير الصلاة يوم الخندق إذ لو جازت في تلك الحالة لم تؤخر والمشروع بعده من صفة الخوف بالصفة الخاصة لم يعد حالة
وأن اشتملت الآية على الأمر بأخذ الأسلحة فإنه لا يستلزم وجوب الاستعمال أن دفع محاربه فالقدر المحقق من الأمر بأخذ الأسلحة
إباحة القتال الذي ليس من أعمال الصلاة بل هو من المفسدات فإذا حدث حال فعل هذا المفسد بعد أن كان حراما فينبغي كل ما
علم على ما علم ما لم ينفه ناف والذي كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله والقدر الذي يستلزمه الأمر بأخذ الأسلحة
رفع الحرمة لا غير فينبغي يجب الإعادة **قوله** وإذا اشتد الخوف بأن لا يدعهم العدو ويصلون نازلين بل يهجمونهم **قوله**
وعن محمد رحمه الله أنهم يصلون بجماعة يعني الركبان **قوله** لانعدام الاتحاد في المكان لكن محمد يقول جوز لهم ما هو أشد من ذلك
وهو الذهاب والمجيء والانحراف عن القبلة والجواب بأن ما ثبت شرعا بما لا مدخل للرأي فيه لا يتعدى بها إنما ينتهض إذا كان الحاق
محمد القياس لكنه بالدلالة حيث قال جوز لهم ما هو أشد منه لكن هذا متوقف على أن تجويزنا ما هو أشد منها كان لحاجة فضيلة الجماعة
بالإ ينتفي الإطلاع عليه على البلية اجتهاد وهو ممنوع هذا ولو كان على دابة واحدة جاز اقتداء المتأخر منهما

باب الجنائز

صلاة الجنازة صلاة من وجه لا مطلقة ثم هي متعلقة بعارض هو آخر ما يعرض للحي في دار التكليف وكل منهما تستقل
بمناسبة تأخيرها عن كل الصلوات فكيف وقد اجتمعا ولهذه الصلاة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن وآداب أما صفتها
المطلقة وتوابعها فأمور سنذكرها وسببها كونه مكلفا ثلاثة أبواب أو حبابه في التشهيد وكون هذا من سنن الصلاة
تسائل وآدابها كغيرها والجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير والمحتضر من قرب من الموت وصف به لحضور موته أو ملائكة الموت
وعلامة الاحتضار أن تسترخي قدماه فلا ينتصبان ويعوج أنفه وتنخسف صدغاه وتمتد جلدة خصيته لانشمار الخصيتين
بالموت ولا يمنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار **قوله** لأنه أيسر لم يذكر فيه وجه ولا يعرف الانقلاب والله أعلم
بالأيسر منهما وكذلك أنه أيسر لتغميضه وشد لحييه وأمنع من تقوس أعضائه ثم إذا ألقي على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه
إلى القبلة دون السماء **قوله** والأول هو السنة أما توجيهه فلأنه عليه السلام لما قدم المدينة سأل عن البراء بن معرور
فقالوا توفي وأوصى بثلثه لك وأوصى أن يوجه إلى القبلة فقال عليه السلام أصاب الفطرة وقد رددت ثلثه على ولده رواه
الحاكم وأما أن السنة كونه على شقه الأيمن فقيل لكن الإسناد لا دلالة عليه بحديث النوم في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه
السلام قال إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن وقل اللهم إني أسلمت نفسي إليك إلى أن قال فإن مت مت على
الفطرة وليس فيه ذكر القبلة وما روى الإمام أحمد عن أم سلمى قالت اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها التي قبضت فيها فكنت
أمرضها فأصبحت يوما كأمثل ما رأيتها وخرج علي لبعض حاجته فقالت يا أمه أعطني ثيابي الجدد فأعطيتها فلبستها ثم قالت
يا أمه قدمي لي فراشي وسط البيت ففعلت واضطجعت واستقبلت القبلة وجعلت يدها تحت خدها ثم قالت يا أمه إني مقبوضة
الآن وقد تطهرت فلا يكشفني أحد فقبضت مكانها ضعيف وكذا ما ذكره ابن شاهين في باب المحتضر من باب الجنائز له عن
عن إبراهيم النخعي أنه يستقبل بالميت القبلة وعن عطاء بن أبي رباح نحوه بزيادة على شقه الأيمن ما علمت أحدا تركه من ميت
ولأنه قريب من الوضع في القبر وهو أمر اضطجاعه في مرضه والسنة فيهما ذلك وكذا ما قرب منهما وحديث لقنوا موتاكم شهادة أن لا
إله إلا الله أخرجه الجماعة إلا البخاري عن أبي سعيد الخدري وعن أبي هريرة وأخرج مسلم نحوه سواء **قوله** والمراد الذي

فتوضأ وضوءك

قرب من الموت مثل لفظ القتيل في قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وأما التلقين بعد الموت وهو في القبر فقيل يفعل لحقيقة ما روينا ونسب إلى أهل السنة والجماعة وخلافه إلى المعتزلة وقيل لا يؤمر به ولا ينهى عنه ويقول يا فلان بن فلان اذكر دينك الذي كنت عليه في دار الدنيا شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ولا شك أن اللفظ لا يجوز إخراجه عن حقيقته إلا بدليل فيجب تعيينه وما في الكافي من أنه إن كان مسلما لم يحتج إليه بعد الموت وإلا لم يفد يمكن جعله الصارف يعني أن المقصود منه التذكير في وقت تعرض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت وقد يختار الشق الأول والاحتياج إليه في حق التذكير لتثبيت الجنان في السؤال فنفي الفائدة مطلقا ممنوع نعم الفائدة الأصلية منتفية وعندي أن مبنى ارتكاب هذا المجاز هنا عند أكثر مشايخنا هو أن الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به في كتاب الأيمان في باب اليمين بالضرب لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتا لا يحنث لأنها تنعقد على ما حيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع وأورد قوله صلى الله عليه وسلم في أهل القليب ما أنتم بأسمع منهم وأجابوا تارة بأنه مردود من عائشة رضي الله عنها قالت كيف يقول عليه السلام ذلك والله تعالى يقول وما أنت بمسمع من في القبور إنك لا تسمع الموتى وتارة بأن تلك خصوصية له عليه السلام معجزة وزيادة حسرة على الكافرين وتارة بأنه من ضرب المثل كما قال علي رضي الله عنه ويشكل عليهم ما في مسلم أن الميت ليسمع قرع نعالهم إذا انصرفوا اللهم إلا أن يخصوا ذلك بأول الوضع في القبر مقدمة للسؤال جمعا بينه وبين الآيتين فإنهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم فإنه تعالى شبه الكفار بالموتى لإفادة تعذر سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى إلا أنه على هذا ينبغي التلقين بعد الموت لأنه يكون حين إرجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم في حقيقته وهو قول طائفة من المشايخ أو هو مجاز باعتبار ما كان نظرا إلى أنه الآن حي إذ ليس معنى الحي إلا من في بدنه الروح وعلى كل حال يحتاج إلى دليل آخر في التلقين حالة الاحتضار إذ لا يراد الحقيقي والمجازي معا ولا مجازيان وليس يظهر معنى يعم الحقيقي والمجازي يعتبر مستعملا فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد وشرط إعماله فيهما أن لا يتضادا ثم ينبغي في التلقين الاحتضار أن يقال بحضرته وهو يسمع ولا يقال له قل ولو إذا أظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على أنه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت والعذر للضعيف بعد هذا الكتاب فوض أمره إلى المولى العلي الكريم متوكلا عليه طالبا منه جلت عظمته أن يرحم فاقته بالموت على الإيمان والإيقان ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج إليه خيرا مما خرج عنه

فصل في الغسل

غسل الميت فرض بالإجماع إذا لم يكن الميت خنثى مشكلا فإنه مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغسل في ثيابه والأولى أولى وسند الإجماع من السنة قيل ومن المعنى أما السنة فما روى الحاكم في المستدرك من طريق ابن إسحاق بن يحيى وكان عن الحسن عن أبي بن كعب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كان آدم رجلا أشعر طوالا كأنه نخلة سحوق فلما حضره الموت نزلت الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات عليه السلام غسلوه بالماء والسدر ثلاثا وجعلوا في الثالثة كافورا وكفنوه في وتر من الثياب وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا هذه سنة ولد آدم من بعده وسكت عنه ثم أخرجه عن الحسن عن عتي بن ضمرة السعدي عن أبي بن كعب نحوه وفيه قالوا يا بني آدم هذه سنتكم من بعده فكذاكم فافعلوا وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه لأن عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن وحديث ابن عباس في الذي وقصته راحلته في الصحيحين وفيه اغسلوه بماء وسدر وحديث أم عطية أنه عليه السلام قال لهن في ابنته اغسلنها ثلاثا أو خمسا أو سبعا رواه الجماعة وقد غسل سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر بعده والناس يتوارثونه ولم يعرف تركه إلا في الشهيد وما في الكافي عنه عليه السلام للمسلم على المسلم ثلاثة حقوق وذكر منها غسل الميت الله أعلم والذي في الصحيحين عنه عليه السلام حق المسلم على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنائز وإجابة الدعوة وتشميت العاطس وفي لفظ لهما خمس تجب للمسلم على أخيه وفي لفظ لمسلم حق المسلم على المسلم ست فزاد وإذا استنصحك فانصح له ثم نقل أهل الإجماع أن الإجابة لمصاحبه فكان على الكفاية لصيرورته مقتضيا لحصول المقصود أما المعنى فلأنه كإمام القوم حتى لا تصح الصلاة بدونه فطهارته كالإمام شرط وكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله شرعا فليس هو معنى مستقلا بالنظر إلى نفسه في إفادة وجوب الغسل هذا واختلف في سبب وجوبه قيل ليس بنجاسة حلت بالموت بل للحدث لأن الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو القياس في الحي إنما اقتصر على الأعضاء الأربعة فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه فلما لم يلزم سبب الحرج في الميت عاد الأصل ولأن نجاسة الحدث تزول بالغسل لا نجاسة الموت لقيام موجبها وقيل وهو الأقيس سببه نجاسة الموت لأن الآدمي حيوان دموي فيتنجس بالموت كسائر الحيوان ولذا لو حمل ميتا قبل غسله لا يصح صلاته ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث غاية ما في الباب أن الآدمي المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زائلة بالغسل تكريما بخلاف الكافر فإنه لا يطهر بالغسل ولا يصح صلاة حامله بعده وقولكم نجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها مشترك الإلزام فإن سبب الحدث أيضا قائم بعد الغسل وقد روي في حديث أبي هريرة سبحان الله إن المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فإن صح وجب ترجيح أنه للحدث ويغسل الكافر إن كان له ولي مسلم وهو كل ذي رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كغسل الثوب النجس

وان

وان لم يكن لا يغسل وهل يشترط للغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو
وشرط صحة الصلاة عليه عن ابي يوسف في الميت اذا اصابه المطر او جرى عليه الماء لا ينوب عن الغسل لانا امرنا بالغسل
انتهى ولانا لم نعرف حقه بعد وقالوا في الغريق يغسل ثلثا في قول ابي يوسف وعن محمد في رواية ان نوى الغسل عند الاخراج
من الماء يغسل مرتين وان لم ينو فثلثا حمل حركة الاخراج بالنية غسله وعنه يغسل مرة واحدة فان هذه ذكرت القدر
الواجب **قوله** وضعوه على سرير قيل طولا الى القبلة وقيل عرضا قال السرخسي الاصح كيف ما تيسر والله اعلم **قوله** لعله
ووضعوا على عورته خرقة لان العورة لا يسقط حكمها بالموت قال عليه السلام لا تنظر الى فخذ حي ولا ميت ولذا لا يجوز
تغسيل الرجل المراة وبالعكس لذا الاجنبي على الغاسل استنجاء الميت على قول ابي حنيفة ومحمد ان يلف على يده خرقة ليغسل
فرجه وكذا على الرجال اذا ماتت امراة ولا امراة تغسلها ان ييمموها رجل يلف على يده خرقة لذلك ولا ينبغي المس عند
ابي يوسف **قوله** هو الصحيح احترازا عن رواية النوادر انه يستر من سرته الى ركبته وصححها في النهاية لحديث علي المتقدم انفا
قوله ونزعوا عنه ثيابه وعند الشافعي السنة ان يغسل في قميص واسع الكمين ويشترط ثيابه لانه عليه السلام غسل
في قميصه قلنا ذاك خصوصية له صلى الله عليه وسلم بدليل ما روي انهم قالوا انجرده كما نجرد موتانا او نغسله في ثيابه فسمعوا
هاتفا يقول لا تجردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي رواية اغسلوه في قميصه الذي مات فيه فلا اي يدل على ان عادتهم
المستمرة في زمنه صلى الله عليه وسلم التجريد ولانه يتنجس بما يخرج منه وينجس الميت به ويشيع نعيه كما ملئه بخلاف النبي صلى الله
عليه وسلم لانه لم يخرج منه الا طيب فقال علي رضي الله عنه طبت حيا وميتا **قوله** من غير مضمضة واستنشاق
واستحب بعض العلماء ان يلف الغاسل على اصبعه خرقة يمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم
وقيل يمسح راسه في رواية صلاة الاثر والمختار ان يمسح ولا يؤخر غسل رجليه عن الغسل ولا يبدأ بغسل يديه بل يبدأ بوجهه
بخلاف الجنب لانه يطهرها والميت يغسل بيد غيره قال الحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فاما
الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضا لانه لم يكن بحيث يصلي **قوله** ثم يفيض الماء عليه ثلثا اعتبارا بحالة الحيوة فانه اذا
اراد الغسل المسنون في حالة الحياة توضا ثم افاض الماء عليه ثلثا وسيذكر كيفية ذلك **قوله** ويجمر سريره وترا اي يبخر
وهو ان يدار من بيده المجمرة حول سريره ثلثا او خمسا او سبعا وانما يوتر لان الله تعالى وتر يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه
السلام ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة انه وتر يحب الوتر واخرج الحاكم وصححه ابن حبان في صحيحه
عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اجمرتم الميت فاوتروا وجميع ما يجمر فيه الميت ثلث عند خروج روحه
لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر لما روي لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار **قوله**
ويغلي الماء بالسدر وعند الشافعي لا يغلي وحجتنا غسل آدم وقول الملائكة لذلك فافعلوا [illegible]
بمعنى ذلك وهو قوله عليه السلام في الذي وقصته راحلته اغسلوه بماء وسدر وفي ابنته اغسلنها ثلثا او خمسا او سبعا نفيدان
المطلوب المبالغة في التنظيف لا اصل التطهير والا فالماء كاف فيه ولا شك ان تسخينه لذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا
شرعا وحقيقة هذا الوجه الحاق التسخين بخلطه بالسدر في حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة في التنظيف وما قال مانعا وهو
كون تسخينه يوجب تحلل ما في الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لان المقصود يتم او يحصل باستفراغ ما في الباطن
تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحامل **قوله** الحرض اشنان فيه طول والماء القراح اي الخالص وانما يغسل راسه
بالخطمي اي خطمي العراق اذا كان فيه شعر **قوله** ثم يضجع على شقه الايسر شرع في كيفية الغسل وحاصله ان البداءة بالميامن
سنة وفي البخاري من حديث ام عطية قالت لما غسلنا ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابدان بميامنها ومواضع الوضوء
منها وهو دليل تقديم وضوء الميت فاذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر لتكون
البداءة في الغسل بشقه الايمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت منه وهو الجانب الايسر
وقيل غسله ثم يضجعه على جنبه الايمن فيغسل بالماء المغلي فيه سدر او حرض ان كان حتى ينقيه ويرى ان الماء وصل الى ما يلي
التخت منه وهو الجانب الايمن وقيل ثانية ثم يقعده ويسنده اليه ويمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شيء غسله لك
المحل المصاب ثم يضجعه على الايسر فيغسله غسلا بالماء الذي فيه الكافور وقد تمت الثلاث ولم يفصل المصنف في مياه الغسلات
بين القراح وغيره وذكر شيخ الاسلام وغيره كذلك وهو ظاهر من كلام الحاكم فانه قال بدأ بالقراح اولا ليبتل ما عليه من الدرن
بالماء ولا ينقلعه بالماء والسدر ثم يحصل تطييب البدن بعد النظافة بالكافور والاولى ان يغسل الاوليان بالسدر
كما هو ظاهر الكتاب هنا واخرج ابو داود عن محمد بن سيرين انه كان يأخذ الغسل عن ام عطية يغسل بالسدر مرتين والثالثة
بالماء والكافور وسنده صحيح ثم ينشفه في ثوب ثم يبسط الكفن على ما سيذكر ثم يوضع عليه واذا فرغ منه عليه ويجعل الحنوط
في راسه ولحيته وسائر جسده والكافور على مساجده وما تيسر من الطيب الا ما سيذكر **قوله** لان الغسل اي المعهود

على وجه السنة عند وجوبه بالنص مرة واحدة مع قيام النجاسة والحدث وهو الموت مرة واحدة أعم من كونه قبل خروج شيء أو بعد فلا يعاد الوضوء ولا الغسل لأن الحاصل بعد إعادته هو الذي كان قبله والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة والمساجد مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب وهي الجبهة واليدان والركبتان والرجلان ولا بأس بسائر الطيب إلا الزعفران والورس في حق الرجل لا المرأة وأخرج الحاكم عن أبي وائل قال كان عند علي رضي الله عنه مسك فأوصى أن يحنط به وقال هو فضل حنوط رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه ابن أبي شيبة والبيهقي وقال النووي إسناده حسن **قوله** لقول عائشة رضي الله عنها علام تنصون ميتكم تنصون على وزن تبكون قال أبو عبيد هو مأخوذ من نصوت الرجل إذا مددت ناصيته فأرادت عائشة أن الميت لا يحتاج إلى تسريح الرأس وعبرت بالأخذ بالناصية تنفيرا عنه ونبهت عليه بالاستعارة التبعية في الفعل والأثر رواه عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن حماد عن إبراهيم عن عائشة رضي الله عنها أنها رأت امرأة يكدون رأسها بمشط فقالت علام تنصون ميتكم ورواه أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عائشة أنها يعني ورواه إبراهيم الحربي في كتابه غريب الحديث ثنا هشام ثنا المغيرة عن إبراهيم عن عائشة أنها سئلت عن الميت يسرح رأسه فقالت

فروع لا يغسل الزوج امرأته ولا أم الولد سيدها خلافا للشافعي في الأول ولزفر في الثاني لأنها صارتا أجنبيتين وعدة أم الولد للاستبراء لا أنها من حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة فلذا تغسل زوجها وإن كانت محرمة أو صائمة أو مظاهرا منها إلا أن تكون معتدة عن نكاح فاسد بأن تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردت إلى الأول فمات وهي في عدة النكاح الفاسد ولو انقضت بعد موته غسلته وإلا أن كانتا أختين فأقامت كل منهما البينة أنه تزوجها ودخل بها ولا يدرى الأولى منهما أو كان قال لنسائه إحداكن طالق ومات قبل البيان لا تغسله واحدة منهن ولو بانت قبل موته بسبب من الأسباب بردتها أو تمكينها ابنه أو طلاق لا تغسله وإن كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فأسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذا هو يقول الردة بعد الموت لا ترفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال ذلك المانع بالإسلام بالعدة خلافا قبله والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تقدر بالأقراء قلنا النكاح قائم لقيام أثره فارتفع بالردة وكذا لو كانا مجوسيين فأسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فإن أسلمت غسلته خلافا لأبي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر أيضا مثله فيمن وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته إلى أن يمضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة والشرح في مسألة المجوسية أنه يحل لها غسله عندنا خلافا لزفر فالمعتبر حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت ولذا لو أن نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها بانت وإذا لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله أجنبية ولا أحد من ذوات محارمه بل تيممه إحداهن أو أمته أو أمة غيره بغير ثوب ولا تيممه من تعتق بموته إلا بثوب والصغير والصغيرة إذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء وقدره في الأصل بأن يكون قبل أن يتكلم والخصي والمجبوب كالفحل وإذا ماتت المرأة ولا امرأة فإن كان محرم من الرجال يممها باليد والأجنبي بالخرقة ويغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز والزوج في امرأته إلا في غض البصر ولو لم يوجد ماء يمموا الميت وصلوا عليه ثم وجدوه غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند أبي يوسف وعنه يغسل ولا تعاد الصلاة عليه ولو كفنوه وبقي منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو ولو بقي نحو الأصبع لا يغسل ولو دفن بلا غسل وأهالوا عليه التراب يصلى على قبره ولا ينبش هكذا عن محمد [illegible] بين الصلاة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده وإذا وجد أطراف ميت أو بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن إلا أن وجد الأكثر أو النصف من بدنه فيغسل ويصلى عليه أو وجد النصف مع الرأس فحينئذ يصلى ولو كان مشقوقا نصفين طولا فوجد أحد الشقين لم يغسل لم يصل عليه وإذا وجد ميت لا يدرى أمسلم هو أم كافر فإن كان في قرية من قرى أهل الإسلام وعليه سيماهم غسل وصلي عليه وإن كان في قرية من قرى أهل الكفر وعليه سيماهم لم يصل عليه والسنة في الغسل استعمال القطن في الروايات كلها الظاهرة عن أبي حنيفة أنه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه أيضا وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة العلماء ولا يجوز الاستئجار على غسل الميت ويجوز على الحمل والدفن وأجازه بعضهم في الغسل أيضا ويكره للغاسل أن يغسل وهو جنب أو حائض ويندب الغسل من الغسل للميت

فصل في التكفين هو فرض على الكفاية ولذا قدم على الدين فإن كان الميت موسرا وجب في ماله وإن لم يترك شيئا فالكفن على من تجب عليه نفقته إلا الزوج في قول محمد وعند أبي يوسف يجب على الزوج وإن تركت مالا وعليه الفتوى كذا في غير موضع وإذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان معتق شخص ترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وإن لم يكن له من تجب عليه نفقته فكفنه في بيت المال فإن لم يعطوا ظلما أو عجزا فعلى الناس ويجب عليهم أن يسألوا له بخلاف الحي إذا لم يجد ثوبا يصلي فيه لا يجب على الناس أن يسألوا له بل الحي يسأل [illegible] لذلك فضل شيء منها إن عرف صاحبه فالفضل رده عليه وإن لم يعرف كفن محتاجا آخر به فإن لم يقدر على صرفها إلى الكفن يتصدق بها ولو مات في مكان ليس فيه إلا رجل واحد ليس له إلا ثوب واحد ولا شيء للميت لأن ملبسه ولا يكفن به الميت وإذا نبش الميت وهو طري كفن ثانيا من جميع المال فإن كان قسم ماله فالكفن على الوارث دون الغرماء وأصحاب الوصايا فإن لم يكن فضل

في الدين شيء من التركة فان لم يكن الغرما قبضوا ديونهم بدئ بالكفن وان كانوا قبضوا الا اليسير دونهم شيء وهو في جنب المال ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع فلذا لو كفن رجلا ثم رأى الكفن مع شخص كان له ان ياخذه وكذا اذا افترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة **قوله** لما روي انه عليه السلام كفن في الكتب الستة عن عائشة رضي الله عنها قالت كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة وسحول قرية باليمن وفتح السين هو المشهور وعن الازهري الضم فان حمل على ان المراد ان ليس القميص من هذه الثلاثة بل هو خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم كون السنة اربعة اثواب وهو مردود بما في البخاري عن ابي بكر قال لعائشة رضي الله عنها في كم ثوب كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت في ثلاثة اثواب وان عورض بما رواه ابن عدي في الكامل عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب ازار وقميص ولفافة فهو ضعيف بناصح بن عبد الله الكوفي ولينه النسائي ثم ان كان ممن يكتب حديثه لا يوازي حديث عائشة وما روى محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في حلة يمانية وقميص مرسل والمرسل وان كان حجة عندنا لكن ما وجب تقديمه على حديث عائشة رضي الله عنها فان امكن ان نعارض حديث عائشة بحديث القميص بسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا وما اخرج عبد الرزاق عن الحسن البصري مرسلا وما روى ابو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب قميصه الذي مات فيه وحلة نجرانية وهو مضعف بيزيد بن ابي زياد ثم لم يرجح بعد المعادلة فان الحال في تكفينه اكشف للرجال ثم البحث والاثبات تامل وقد ذكروا انه عليه الصلوة والسلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الاكفان فوقه وفيه بلل والله سبحانه اعلم والحلة في عرفهم مجموع ثوبين ازار ورداء وليس في الكفن عمامة عندنا واستحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه واحبها البياض ولا باس بالبرود والعصب والكتان للرجال ويجوز للنساء الحرير والمزعفر والمعصفر اعتبارا للكفن باللباس في الحياة والمراهق في التكفين كالبالغ والمراهقة كالبالغة

قوله ولانه اي عدد الثلاث اكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذا بعد مماته افاد ان اكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة وصرح بان اكثر ما يكفن به الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين وقد يقال مقتضاه انه اذا مات ولم يترك سوى ثلاثة اثواب هو لابسها ليس غيرها وعليه ديون تعطى لرب الدين منها لان الاكثر ليس بواجب بل هو المسنون وقد قالوا اذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة اولى من كفن الكفاية وهذا يقتضي ان كفن الكفاية وهو الثوبان جائز في حالة السعة ففي حال عدمها ووجود الدين ينبغي ان لا يعدل عنه تقديما للواجب وهو الدين على غير الواجب وهو الثالث لكنهم سطروا في غير موضع انه لا يباع منه شيء للدين كما في حال الحياة اذا فلس وله ثلاثة اثواب هو لابسها لا ينزع عنه شيء فيباع ولا يبعد الجواز **قوله** وان اقتصروا على ثوبين جاز الا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فهو اولى وعلى القلب كفن السنة اولى وكفن الكفاية اقل ما يجوز عند الاختيار وفي حالة الضرورة بحسب ما يوجد **قوله** لقول ابي بكر روى الامام العدني في كتاب الجنائز له حدثنا هارون ابو اسماعيل ... عن عبد الله التيمي مولى الزبير بن العوام عن عائشة رضي الله عنها قالت لما احتضر رضي الله عنه تمثلت بهذا البيت

أعاذل ما يغني الثراء عن الفتى * اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر

فقال لها يا بنية ليس كذلك ولكن قولي وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد ثم انظروا ثوبي هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما فان الحي احوج الى الجديد ورواه عبد الرزاق انا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت قال ابو بكر ثوبي اللذين كان يمرض فيهما اغسلوهما وكفنوني فيهما فقالت له عائشة الا نشتري لك جديدا قال لا الحي احوج الى الجديد من الميت وقول الصديق الغسيل والجديد سواء في الكفن ذكره في التحفة هذا والذي في البخاري غير هذا عن عائشة رضي الله عنها ان ابا بكر قال لها في كم كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت في ثلاثة اثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة قال في اي يوم توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت يوم الاثنين قال فاي يوم هذا قالت يوم الاثنين قال ارجو فيما بيني وبين الليل فنظر الى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبي هذا وزيدوا عليه ثوبين فكفنوني فيها قلت ان هذا خلق قال ان الحي احق بالجديد من الميت انما هو للمهلة فلم يتوف حتى امسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل ان يصبح والردع اللطخ والاثر والمهلة مثلثة الميم صديد الميت فان وقع التعارض في حديثي ابي بكر هذا احتج من رجح ... لان سند عبد الرزاق لا ينقص عن سند البخاري فحديث ابن عباس في الكتب الستة في المحرم الذي وقصته دابته قال فيه عليه السلام وكفنوه في ثوبين وفي لفظ في ثوبيه واعلم ان الجمع ممكن فلا يترك بان يحمل ما في عبد الرزاق وغيره من حديث ابي بكر رضي الله عنه على انه ذكر بعض المتن دون كله كما في البخاري وحينئذ يكون حديث ابن عباس هو الشاهد لكن رواية ثوبيه تقتضي انه لم يكن له معه غيرهما فلا يفيد كونه كفن الكفاية بل قد يقال انما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصار على ثوبين حال القدرة على الاكثر الا انه خلاف الاولى كما هو كفن الكفاية والله اعلم **قوله** والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك لا اشكال في ان اللفافة من القرن الى القدم واما كون الازار كذلك ففي نسخ من المختار وشرحه اختلاف ففي بعضها يقمص اولا وهو من المنكب الى القدم ويوضع على الازار وهو من المنكب الى القدم ثم يعطف وانا لا اعلم وجه مخالفة ازار الميت ازار الحي من السنة وقد قال عليه السلام في ذلك المحرم كفنوه في ثوبيه وهما ثوبا احرامه ازاره ورداؤه ومعلوم ان ازاره من الحقو وقد اعطى اللاتي غسلن ابنته حقوه على ما سيذكر **قوله** والقميص من اصل العنق بلا جيب ودخريص وكمين كذا في الكافي وكونه بلا جيب يبعد الا ان يراد بالجيب الشق النازل على الصدر **قوله** ابتدعوا اعمامه الاثر ليقع الامن فوقه ولم يذكر العمامة وكرهها بعضهم لانه يصير الكفن بها شفعا واستحسنه بعضهم لان ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنبا العمامة على وجهه **قوله** لحديث ام عطية قيل الصواب

العرق الى ص

ليلى بنت قانف قالت كنت فيمن غسل ام كلثوم بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان اول ما اعطانا الحقا ثم الدرع ثم الخمار ثم الملحفة ثم ادرجت بعد في الثوب الآخر رواه ابو داود وروي حقوه في حديث غسل زينب وهو في الاصل معقد الازار وجمعه احق واحقا ثم سمي به الازار للمجاورة وهذا ظاهر في ان ازار الميتة كازار الحي من الحقو فيجب كونه في الذكر كذلك لعدم الفرق في هذا وقد حسنه النووي واعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة وفيه نظر اذ لا مانع من حضور ام عطية غسل ام كلثوم بعد زينب وقول المنذري ام كلثوم توفيت وهو عليه السلام غائب معارض بقول ابن الاثير في كتاب الصحابة انها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام قال وهي التي غسلتها ام عطية ويشهد له ما روى ابن ماجة حدثنا ابو بكر بن ابي شيبة حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ام عطية قالت دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نغسل ابنته ام كلثوم فقال اغسلنها ثلاثا او خمسا او اكثر من ذلك ان رأيتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافورا او شيئا من كافور فاذا فرغتن فآذنني فلما فرغنا آذناه فالقى الينا حقوه وقال اشعرنها اياه وهذا اسناد صحيح وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب لا ينافيه لما قلناه آنفا **قوله** وفي ثوبان وخمار لم يعين الثوبين وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة قميص وازار ولفافة فلو بدلوا كالحاكم وما في الكتاب من عد الخمار اولى ويجعل الثوبان ازارا ولفافة فان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار **قوله** وتلبس المرأة الدرع الخ لم يذكر موضع الخرقة وفي شرح الكنز فوق الاكفان كيلا ينتشر وعرضها ما بين ثدي المرأة الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي وفي التحفة تربط الخرقة فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين **قوله** لان مصعب بن عمير اخرج الجماعة الا ابن ماجة عن خباب بن الارت قال هاجرنا مع النبي صلى الله عليه وسلم نريد وجه الله فوقع اجرنا على الله فمنا من مضى لم ياخذ من اجره شيئا منهم مصعب بن عمير قتل يوم احد وترك نمرة فكنا اذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه واذا غطينا بها رجليه بدا رأسه فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نغطي رأسه ونجعل على رجليه الاذخر **قوله** لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته غريب وقدمناه من المستدرك عنه عليه السلام اذا اجمرتم الميت فاجمروه ثلاثا وفي لفظ لابن حبان وترا وفي لفظ للبيهقي جمروا كفن الميت ثلاثا قيل سنده صحيح

فصل في الصلاة على الميت

هي فرض كفاية وقوله في التحفة انها واجبة في الجملة محمول عليه ولذا قال في وجه كونه على الكفاية لان ما هو الفرض وهو قضاء حق الميت يحصل بالبعض والاجماع على الافتراض وكونه على الكفاية كاف وقيل في مستند الاول قوله تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم والحمل على المفهوم الشرعي اولى ما امكن وقد امكن بجعلها صلاة جنازة لكن هذا اذا لم يعارض اهل التفسير فلانه هذا وفي الثاني قوله عليه السلام صلوا على صاحبكم فلو كان فرض عين لم يتركه عليه السلام وشرط صحتها اسلام الميت وطهارته ووضعه امام المصلي فلهذا القيد لا تجوز على غائب ولا حاضر محمول على دابة وغيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي وهو كالامام من وجه واما قلنا من وجه لان صحة الصلاة على الصبي اذا دل انه لم يعتبر اماما من كل وجه كأنها صلاة من وجه دعن هكذا قلنا اذا دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش سقط هذا الشرط وصلي على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلي عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد واما صلاته عليه السلام على النجاشي فاما لانه رفع سريره له حتى رآه عليه السلام بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء وهذا وان كان احتمالا لكن في المروي ما يومي اليه وهو ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عمران بن الحصين انه عليه السلام قال ان اخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه فقام عليه السلام وصفوا خلفه فكبر اربعا وهم لا يظنون الا ان جنازته بين يديه فهذا اللفظ يشير الى ان الواقع خلاف ظنهم لانه هو فائدته المعتد بها فاما ان يكون سمعه منه عليه السلام او كشف له واما ان ذلك خص به النجاشي فلا يلحق به غيره وان كان افضل منه كبيرهم ومنهم من شهد الصديقون فان قيل بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معوية بن معوية المزني ويقال الليثي نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال يا رسول الله ان معوية بن المزني مات بالمدينة اتحب ان اطوي لك الارض فتصلي عليه قال نعم فضرب بجناحه على الارض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة عليهم السلام في كل صف سبعون الف ملك ثم رجع فقال عليه السلام لجبريل عليه السلام بم ادرك هذا قال بحبه سورة قل هو الله احد وقراءته اياها جائيا وذاهبا وقائما وقاعدا وعلى كل حال رواه الطبراني من حديث ابي امامة وابن سعد في الطبقات من حديث انس وصلى على زيد وجعفر لما استشهدا بموتة على ما في مغازي الواقدي حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة وحدثني عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله بن ابي بكر قالا لما التقى الناس بموتة جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر الى معركتهم فقال عليه السلام اخذ الراية زيد بن حارثة فمضى حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة وهو يسعى ثم اخذ الراية جعفر بن ابي طالب فمضى حتى استشهد فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شاء قلنا انما ادعى اكثرهم ادعينا الخصوصية بتقدير ان لا يكون رفع له سريره ولا هو مرئي له وما ذكر بخلاف ذلك ومع هذا اضعف الطرق كما في المغازي مرسل من الطريقين وما في الطبقات ضعيف بالعلاء وهو ابن زيد ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد وقد عنعنه ثم دليل الخصوصية انه لم يصل على غائب الا على هؤلاء ومن سوى النجاشي صرح فيه بانه رفع له وكان بمرأى منه مع انه قد توفي خلق منهم رضي الله عنهم غيبا في الاسفار كارض الحبشة والغزوات ومن اعز الناس عليه القراء ولم يؤثر قط انه صلى عليهم وكان على الصلاة

على كل من توفي من أصحابه حتى قال لا يموتن أحد منكم إلا آذنتموني فإن صلاتي رحمة له على ما سنذكر وأما أركانها فالذي يفهم
من كلامهم أنها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم إن حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وكذا راكبا ويجوز
للعذر ويجوز اقتداء القائمين به على الخلاف السابق في باب الإمامة وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم لأنه سنة الدعاء ولا يخفى أن التكبيرة الأولى شرط لأنها تكبيرة الإحرام **قوله** وأولى الناس بالصلاة عليه الخ
الخليفة أولى إن حضر ثم إمام المصر وهو سلطانه ثم القاضي ثم صاحب الشرطة ثم خليفة الوالي ثم خليفة القاضي ثم إمام الحي ثم ولي الميت
وهو مرتب كما سنذكر وقال أبو يوسف الولي أولى مطلقا وهو رواية عن أبي حنيفة وبه قال الشافعي لأن هذا حكم يتعلق بالولاية كالإنكاح فيكون
الولي مقدما على غيره فيه وجه الأول ما روي أن الحسين بن علي قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال لولا السنة لما قدمتك وكان
سعيد واليا بالمدينة يعني من قبلها وهو الذي يسمى في عرفنا الآن نائب ولأن في التقدم عليهم ازدراء بهم وتعظيم أولي الأمر واجب وأما
إمام الحي فلما ذكر وليس تقديمه واجبا بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد إليه وفي جوامع الفقه إمام المسجد الجامع أولى من إمام الحي **قوله**
والأولياء على الترتيب الخ يستثنى منه الأب مع الابن فإنه لو اجتمع للميت أب وابنه فالأب أولى بالاتفاق على الأصح وقيل تقديم الأب قول محمد وعندهما
الابن أولى على حسب اختلافهم في النكاح فعند محمد أبو المعتوهة أولى بنكاحها من ابنها وعندهما ابنها أولى وجه الفرق أن للصلاة يعتبر الفضيلة
والأب أفضل ولذا يقدم على الأسن عند الاستواء كالأخوين شقيقين أو لأب ثم أولى ولو قدم الأسن أجنبيا ليس له ذلك وللصغير منعه
لأن الحق لهما لاستوائهما في رتبة وإنما قدمنا الأسن بالسنة قال عليه السلام في حديث القسامة ليتكلم أكبركما وهذا يفيد أن الحق للابن عندهما
إلا أن السنة أن يقدم هو أباه ويدل عليه قولهم سائر القرابات أولى من الزوج إن لم يكن له منها ابن فإن كان فالزوج أولى منهم لأن الحق للابن يقدم
أباه ولو كان أحدهما شقيقا والآخر لأب جاز تقديم الشقيق الأجنبي ومولى العتاقة وابنه أولى من الزوج والمكاتب أولى بالصلاة على عبيده وأولاده
ولو مات العبد وله ولي حر فالمولى أولى على الأصح وكذا المكاتب إذا مات ولم يترك وفاء فإن أديت الكتابة كان الولي أولى ولذا إن كان المال
حاضرا يؤمن عليه التوى وإذا لم يكن للميت ولي فالزوج أولى ثم الجيران من الأجنبي أولى ولو أوصى أن يصلي عليه فلان ففي العيون أن الوصية
باطلة وفي نوادر ابن رستم جائزة ويؤمر فلان بالصلاة عليه قال الصدر الشهيد الفتوى على الأول **قوله** فإن صلى غير الولي والسلطان أعاد
الولي هذا إذا كان الغير متقدما على الولي فإن كان ممن له التقدم عليه كالقاضي ونائبه لم يعد **قوله** فإن صلى الولي وإن كان وحده لم
يجز لأحد أن يصلي بعده واستفيد عدم إعادة من بعد الولي إذا صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لأنه إذا امتنع الإعادة بصلاة
الولي فبصلاة من هو مقدم على الولي أولى وأن التعليل المذكور وهو أن الفرض تأدى والتنفل بها غير مشروع يفيد منع الولي أيضا من الإعادة
إذا صلى من الولي أولى منه إذ الفرض وهو قضاء حق الميت تأدى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعى أن عدم المشروعية في حق
من لا حق له أما من له الحق فيبقى الشرعية ليستوفي حقه استدل على عدم شرعية التنفل بترك الناس عن آخرهم الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه
وسلم ولو كان مشروعا لما أعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب إليه صلى الله عليه وسلم بأنواع الطرق عنه فهذا دليل ظاهر
عليه فوجب اعتباره ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكرر وأما ما روي أنه عليه الصلاة والسلام صلى على قبر بعدما صلى عليه أهله فلأنه عليه
السلام كان له حق التقدم في الصلاة **قوله** لأنه عليه السلام صلى على قبر امرأة روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد عن عمه
يزيد بن ثابت قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر فسأل عنه فقالوا فلانة فعرفها فقال
ألا آذنتموني قالوا كنت قائلا صائما قال فلا تفعلوا لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة
ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليه أربعا وروى مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف أنه أخبره أن مسكينة مرضت فأخبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بمرضها فقال عليه السلام إذا ماتت فآذنوني بها فخرجوا بجنازتها ليلا فكرهوا أن يوقظوه فلما أصبح أخبر بشأنها فقال
عليه السلام ألم آمركم أن تؤذنوني بها فقالوا يا رسول الله كرهنا أن نخرجك ليلا أو نوقظك فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صف بالناس على
قبرها وكبر أربع تكبيرات وما في الحديث أنه صفهم خلفه وفي الصحيحين عن الشعبي قال أخبرني من شهد النبي صلى الله عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفهم
وإن لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص إلا بادعاء أنه لم يكن صلى عليه أصلا وهو في غاية البعد من الصحابة ومن فروع عدم تكرارها عدم
الصلاة على عضو وقد بيناه في فصل الغسل وذلك لأنه إذا وجد الباقي صلي عليه فيتكرر ولأن الصلاة لم تعرف شرعا إلا على تمام الجثة إلا
أنه ألحق الأكثر بالكل فينبغي في غيره على الأصل **قوله** صلي على قبره هذا إذا أهيل التراب سواء كان غسل أو لا لأنه صار مسلما لمالكه
تعالى خرج عن أيدينا فلا نتعرض له بعد بخلاف ما إذا لم يهل فإنه يخرج ويصلى عليه وقدمنا أنه إذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل أنه
إن أهالوا عليه لا يخرج وهل يصلى على قبره قيل لا وقال الكرخي نعم وهو الاستحسان لأن الأولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الإمكان والآن زال
الإمكان فسقطت فرضية الغسل لأنها صلاة من وجه ودعاء من وجه فبالنظر إلى الأول لا يجوز بلا طهارة أصلا وإلى الثاني يجوز بلا عجز فقلنا
يجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملا بالشبهين **قوله** هو الصحيح احترازا عما عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يصلى إلى ثلاثة أيام **قوله**
لاختلاف الحال أي حال الميت من السمن والهزال والزمان من الحر والبرد والمكان إذ منه ما يسرع بالإبلاء ومنه لا حتى لو كان في رأيهم أنه
تفرقت أجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون إلى الثلاث **قوله** والصلاة أن يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها عن أبي حنيفة رضي الله عنه يقول سبحانك

ايضاً

اللهم وبحمدك الى آخره قالوا لا يقرأ الفاتحة الا ان يقرأها بنية الثناء ولم تثبت القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم وفي الموطا مالك عن نافع ان ابن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي في التشهد وهو الاولى ويدعو في الثالثة للميت ولنفسه ولابويه وللمسلمين ولا توقيت في الدعاء سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالمأثور فما احسنه وما ابلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالثلج والماء والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان اكون انا ذلك الميت رواه مسلم والترمذي والنسائي وفي حديث ابي ابراهيم الاشهلي عن ابيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى على الجنازة قال اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا رواه الترمذي والنسائي وقال الترمذي ورواه ابو سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وفي رواية لابي داود نحوه وفي اخرى ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام اللهم لا تحرمنا اجره ولا تضلنا بعده وفي موطا مالك عمن سأل ابا هريرة كيف نصلي على الجنازة قال ابو هريرة انا لعمر الله اخبرك اتبعها من عند اهلها فاذا وضعت كبرت وحمدت الله وصليت على نبيه ثم اقول اللهم عبدك وابن عبدك وابن امتك كان يشهد ان لا اله الا انت وان محمدا رسولك وانت اعلم به اللهم ان كان محسنا فزد في حسناته وان كان مسيئا فتجاوز عن سيئاته اللهم لا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده وروى ابو داود عن واثلة بن الاسقع قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على رجل من المسلمين فسمعته يقول اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وانت اهل الوفاء والحق اللهم اغفر له وارحمه انك انت الغفور الرحيم وروى ايضا من حديث ابي هريرة يعني عليه السلام يقول اللهم انت ربها وانت خلقتها وانت هديتها للاسلام وانت قبضت روحها وانت اعلم بسرها وعلانيتها جئنا شفعاء فاغفر لها **قوله** ثم يكبر الرابعة ويسلم من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية واستحسن بعض المشايخ ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار او ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا الآية وينوي بالتسليمتين الميت مع القوم ولا يصلون في الاوقات المكروهة فلو فعلوا لم يكن عليهم الاعادة وان تكلموا النهي واذا جيء بالجنازة بعد الغروب بدؤا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب **قوله** لانه عليه السلام كبر اربعا الى آخره روى محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعي ان الناس كانوا يصلون على الجنائز خمسا وستا واربعا حتى قبض النبي صلى الله عليه وسلم ثم كبروا كذلك في ولاية ابي بكر الصديق ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك فقال لهم عمر انكم معشر اصحاب محمد متى تختلفون يختلف الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية فاجمعوا على شيء يجمع عليه من بعدكم فاجمع رأي اصحاب محمد ان ينظروا آخر جنازة كبر عليها النبي صلى الله عليه وسلم حتى قبض فيأخذون به ويرفضون ما سواه فنظروا فوجدوا آخر جنازة كبر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا وفيه انقطاع بين ابراهيم وعمر وهو غير ضائر عندنا وقد روى احمد من طريق آخر موصولا قال ثنا وكيع ثنا سفيان عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقال بعضهم كبر النبي صلى الله عليه وسلم سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم اربعا فجمع عمر على اربع كاطول الصلاة وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما قال آخر ما كبر النبي صلى الله عليه وسلم على الجنائز اربع تكبيرات وكبر عمر على ابي بكر اربعا وكبر ابن عمر على عمر اربعا وكبر الحسن بن علي على علي اربعا وكبر الحسين بن علي على الحسن اربعا وكبرت الملائكة على آدم اربعا سكت عليه الحاكم واعله الدارقطني بالفرات بن السائب قال متروك واخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي وقد روي من وجوه كلها ضعيفة الا ان اجتماع اكثر الصحابة رضي الله عنهم على الاربع كالدليل على ذلك ورواه ابو نعيم الاصبهاني في تاريخ اصبهان ثنا ابو بكر محمد بن اسحق بن عمران ثنا ابراهيم بن محمد بن الحرث ثنا شيبان بن فروخ ثنا نافع ابو هرمز ثنا عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ثم كان آخر صلاته اربع تكبيرات الى ان خرج من الدنيا وقد رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم انه كان آخر صلاة كبرها اربعا عن عمر رواه الدارقطني وضعفه وروى ابو عمر في الاستذكار من عبد الوارث عن سفين عن عاصم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن ابراهيم دحيم عن مروان بن معوية الفزاري عن عبد الله بن الحرث عن ابي بكر بن سليمان بن ابي حثمة عن ابيه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يكبر على الجنائز اربعا وخمسا وسبعا وثمانيا حتى جاء موت النجاشي فخرج الى المصلى فصف الناس وراءه وكبر اربعا ثم ثبت النبي صلى الله عليه وسلم على اربع حتى توفاه الله عز وجل ورواه الحرث بن ابي اسامة في مسنده من ابن عمر بلفظ ابن عباس وزاد فيه واخرج الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم سبع تكبيرات وكان آخر صلاة صلاها اربعا حتى خرج من الدنيا وضعفه وقد روي ان آخر صلاة منه عليه السلام كان اربع تكبيرات من اعلم فلذا قال بعض العلماء لا توقيت في التكبير وجمعوا بين الاحاديث بانه عليه السلام كان يفضل اهل بدر على غيرهم وكذا بني هاشم فكان يكبر عليهم خمسا وعلى من دونهم اربعا وان الذي حكي من آخر صلاته لم يكن الميت من بني هاشم وجعل بعضهم حديث النجاشي في الفصل ناسخا لان رواية ابي هريرة واسلامه متأخر ولا يخفى انه نسخ بالاجتهاد والحق هو

النسخ فإن ضعف الإسناد غير قاطع ببطلان الصحيح المتن بل ظاهر فيه فإذا تأيد بما يدل على صحته من القرائن كان صحيحاً وقد تأيد
بنقل كثرة الطرق وانتشاره في الآفاق خصوصاً مع كثرة المروي عنه ذلك من الصحابة فإنه يدل على أن آخر ما تقرر عليه منه الحال
عليه السلام الأربع على أن حديث أبي حنيفة صحيح وإن كان مرسلاً لأن المرسل بعد ثقة الرواة حجة عندنا وعند نفاة المرسل إذا
اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحاً وهذا كذلك فإنه قد اعتضد بكثرة الطرق والرواة وذلك يغلب ظن الحقية والله سبحانه أعلم
قوله لأنه منسوخ مبني الخلاف على أنه منسوخ أو لا فعند زفر وهو رواية عن أبي يوسف لا بل هو مجتهد فيه فيتابع على أنه لم يثبت
نسخه وقد روي أن علياً رضي الله عنه كبر خمساً قلنا قد ثبت النسخ بما قدمناه آنفاً وغاية الأمر أن علياً رضي الله عنه كان اجتهاده
أيضاً على عدم النسخ ثم كان مذهبه التكبير على أهل بدر ستاً وعلى الصحابة خمساً وعلى سائر المسلمين أربعاً وعلى تقدير صحته يكون الكائن
بينهما أو بعدها أربعاً لانقراض الصحابة رضي الله عنهم فمخالفته مخالفة الإجماع المتقرر فيتحقق خطأه به فلا يكون فصلاً مجتهداً فيه بخلاف
تكبيرات العيد **قوله** في رواية وهو المختار وفي أخرى يسلم لما يكبر الخامسة والظاهر أن البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغه
ليس بخطأ مطلقاً إنما الخطأ في المتابعة في الخامسة **قوله** والبداءة بالثناء ثم بالصلاة سنة الدعاء يقتضي أن تركه غير مفسد
فلا يكون ركناً هذا وروى أبو داود والنسائي في الصلاة والترمذي في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال سمع رسول الله صلى الله عليه
وسلم رجلاً يدعو في صلاته لم يحمد الله ولم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال عجل هذا ثم دعاه فقال إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله
والثناء عليه ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو بعد بما شاء وصححه الترمذي وفي بعض المواضع إنما لا يتابعه في الزائد على الأربعة
إذا سمع من الإمام أما إذا لم يسمع إلا من المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكروه في تكبيرات العيدين كما قدمناه **قوله** ولهذا أي
كل تكبيرة قائمة مقام ركعة لقول الصحابة رضي الله عنهم أربع كأربع الظهر ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلاته كما لو ترك ركعة من
الظهر **قوله** لم ينتظر تكبير الإمام لكان قاضياً ما فاته قبل أداء ما أدرك مع الإمام وهو منسوخ في مسند الطبراني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى
عن معاذ قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سبق الرجل ببعض صلاته سألهم فأومؤوا إليه بالذي سبق به فيبدأ
فيقضي ما سبق ثم يدخل مع القوم فجاء معاذ والقوم قعود في صلاتهم فقعد فلما فرغ قام فقضى ما كان سبق به فقال عليه السلام قد سن لكم
معاذ فاقتدوا به إذا جاء أحدكم وقد سبق بشيء من الصلاة فليصل مع الإمام بصلاته فإذا فرغ الإمام فليقض ما سبقه به وتقدم أن في سماع
ابن أبي ليلى من معاذ نظراً في باب الأذان ورواه الطبراني عن أبي أمامة قال كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أن قال فجاء معاذ
والقوم قعود فساق الحديث وضعف سنده ورواه عبد الرزاق كذلك ورواه الشافعي عن عطاء بن أبي رباح كان الرجل إذا جاء وقد صلى الرجل
شيئاً من صلاته فساق إلا أنه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه السلام إن ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها وهذا أن مرسل ولا يضر لو
لم يكن منسوخاً كفى الاتفاق على أن لا يقضي ما سبق به قبل الأداء مع الإمام قال في الكافي إلا أن أبا يوسف يقول في التكبيرة الأولى يأتي بها
لمعنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح يترجح فيها ولذا خصت برفع اليدين فعلى هذا الخلاف لو أدرك الإمام بعدما كبر
الرابعة فاتته الصلاة على قول أبي حنيفة لا أبي يوسف ولو جاء بعد الأولى يكبر بعد سلام الإمام عندهما خلافاً له بناء على أنه لا يكبر عندهما
حتى يكبر الإمام فحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوقاً بتكبيرة فيكبرها بعده وعند أبي يوسف لا ينتظر بل يكبر كما حضر ولو كبر كما
حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر ثم المسبوق يقضي ما فاته من التكبيرات بعد سلام الإمام نسقاً بغير دعاء لأنه لو قضاه
به توقع رفع الجنازة فتبطل الصلاة لأنها لا تجوز إلا بحضورها ولو رفعت قطع التكبير إذا وضعت على الأكتاف وعن محمد إن كان إلى الأرض أقرب يأتي
بالتكبير لا إذا كان إلى الأكتاف أقرب وقيل لا يقطع حتى تتباعد **قوله** لأنه بمنزلة المدرك ويفيد أنه ليس هناك حقيقة بل اعتبر
مدركاً لحضوره التكبير دفعاً للحرج إذ حقيقة إدراك الركعة بفعلها مع الإمام ولو شرط في التكبير المعية ضاق الأمر جداً إذ الغالب تأخر
النية قليلاً عن تكبير الإمام فاعتبر مدركاً بحضوره **قوله** لأن أنساً فعل كذلك روى عن نافع أبي غالب قال كنت في سكة المربد
فمرت جنازة معها ناس كثير قالوا جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فإذا أنا برجل عليه كساء رقيق على رأسه خرقة تقيه من الشمس فقلت من هذا الدهقان
قالوا أنس بن مالك فلما وضعت الجنازة قام أنس فصلى عليها وأنا خلفه لا يحول بيني وبينه شيء فقام عند رأسه وكبر أربع تكبيرات لم يطل
ولم يسرع ثم ذهب يقعد فقالوا يا أبا حمزة المرأة الأنصارية فقربوها وعليها نعش أخضر فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلاته على الرجل
ثم جلس فقال العلاء بن زياد يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على الجنائز كصلاتك يكبر عليها أربعاً ويقوم عند رأس
الرجل وعجيزة المرأة إلى أن قال أبو غالب فسألت عن صنيع أنس في قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثوني أنه إنما كان لأنه لم تكن النعوش فكان
يقوم حيال عجيزتها يسترها من القوم مختصر من لفظ أبي داود ورواه الترمذي ونافع أبو غالب إنما هو الخياط البصري قال ابن معين صالح وأبو
حاتم شيخ وذكره ابن حبان في الثقات قلنا قد عارض هذا ما روى أحمد أن أبا غالب قال صليت خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره والمعنى
الذي عقل في القيام حيال الصدر وهو ما عينه في الكتاب يرجح هذه الرواية وموجبه التعدية إلى المرأة ولا يكون ذلك تقديماً للقياس على النص
في المرأة لأن المروي كان بسبب عدم النعش فيتقيد به والإلحاق مع وجوده وما في الصحيحين أنه عليه السلام صلى على امرأة ماتت في نفاسها
فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الأعضاء إذ فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل أنه وقف كما قلنا

الا انه مال الى العول في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المحلين **قوله** لانها صلاة من وجه حتى اشترط لها ما سوى الوقت مما يشترط
للصلاة فكما ان ترك التكبير منع الاعتداد بها كذلك ترك القيام والنزول احتياطا اللهم الا ان يتعذر النزول لطين ومطر ونحوه ولا تجوز الصلاة
والميت على دابة او ايدي الناس لانه كالامام واختلاف المكان مانع من الاقتدا **قوله** ولا بأس بالاذن حمل المصنف الاذن على الاذن للغير
بالتقدم في الصلاة ويحتمل ايضا الاذن للمصلين بالانصراف لحوائجهم كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع وهذا لان انصرافهم بعد الصلاة
من غير استيذان مكروه وعبارة الكافي ان فرغوا فعليهم ان يمشوا خلف الجنازة الى ان ينتهوا الى القبر ولا يرجع احد بلا اذن فان لم يؤذن لهم
فقد تحولوا والاذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن وعلى هذا الاولى هو الاذن واذ ذكر لفظ لا بأس فانه لم يطرد فيه كون ترك
مدخوله اولى عرف في مواضع وفي بعض النسخ لا بأس بالاذان اي الاعلام وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه لا سيما اذا كانت الجنازة يتبرك
بها ولينتفع الميت بكثرتهم ففي صحيح مسلم وسنن الترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه السلام قال ما من ميت يصلي عليه امة من
المؤمنين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه الا شفعوا فيه وكره بعضهم ان ينادى عليه في الازقة والاسواق لانه نعي اهل الجاهلية والاصح انه لا
يكره بعد ان لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم بل انه يقول العبد الفقير الى الله تعالى فلان بن فلان لان فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعي
الجاهلية بل المقصود بذلك الاعلام عند المصيبة بالدوران مع الضجيج والنياحة كما يفعله صفقة زماننا قال صلى الله عليه وسلم ليس منا من
ضرب الخدود وشق الجيوب ودعى بدعوى الجاهلية متفق عليه وقال لعن الصالقة والحالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها بالمصيبة
ولا بأس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة **قوله** ولا يصلى على ميت في مسجد جماعة في الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم في المسجد
او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد او الميت في المسجد والامام
والقوم خارج المسجد هذا في الفتاوى الصغرى قال هو المختار خلافا لما اورده النسفي رحمه الله انتهى وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على ان المسجد
انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو بناء على ان الكراهة لاحتمال
تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث الذي يستدل به المصنف ثم هي كراهة تحريم او تنزيه روايتان ويظهر لي ان الاولى كونها تنزيهية
اذ الحديث ليس هو نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز
الاباحة وقد يقال ان الصلاة نفسها سبب موضوع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون الا باعتبار ما يقترن بها من اثم يقاوم ذلك
وفيه نظر لا يخفى **قوله** لقوله عليه السلام من صلى على جنازة في المسجد اخرج ابو داود وابن ماجه عن ابي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة رضي
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى على ميت في المسجد فلا اجر له وروى فلا شيء له ورواية لا شيء عليه لا تعارض المشهور وصالح مولى
التوأمة مختلف فيه لكنه اختلط في اخر عمره اسند النسائي الى ابن معين انه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة كلهم على ان
ابن ابي ذئب راوي هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله بخلاف سفيان وغيره واما ما في مسلم لما توفي سعد بن ابي وقاص قالت
عائشة ادخلوا به المسجد حتى اصلي عليه فانكر ذلك عليها فقالت والله لقد صلى النبي صلى الله عليه وسلم على ابني بيضاء في المسجد سهيل واخيه
فلنا اولا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة كونه كان معتكفا ولو سلم عدمها فانكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل
على انه استقر بعد ذلك تركه وما قيل لو كان عند ابي هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بان غاية ما في سكوته مع علمه كونه
سوغ سكوت غيره الاجتهاد والانكار الذي يجب معه السكوت هو المنكر العاصي من قام به لا الفصول المجتهد فيه وهم رضي الله عنهم
لم يكونوا ابتلوا لحاجة خصوصا من هو اهل الاجتهاد واعلم ان الخلاف انما كان في ان السنة هو ادخاله المسجد او لا فليس في بطلان
قولهم ودليلهم لا توجيه لانه قد توفي خلق من المسلمين بالمدينة فلو كان المسنون الافضل ادخالهم ادخلهم ولو كان كذلك لنقل
كتواتره من علم عنه من الصحابة لما نقل اوضاع الدين في الامور خصوصا الامور التي تحتاج الى ملابستها السنة وما يقطع بعدم مسنونيته
انكارهم وتخصيصها رضي الله عنها في الرواية ابني بيضا اذ لو كان سنته في كل ميت فلذلك كان هذا مستقرا عندهم لا ينكرونه لانهم كانوا
حتى يتوارثونه ولقالت كان عليه السلام يصلي على الجنائز في المسجد وان كان في الاباحة وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه فعلى
كراهة التحريم يكون الحق عدمها كما ذكرنا وعلى كراهة التنزيه كما اخترناه فقد لا يلزم الخلاف لان مرجع التنزيهية الى خلاف الاولى
فيجوز ان يقولوا انه مباح في المسجد وخارج المسجد افضل فلا خلاف ثم ظاهر كلام بعضهم في الاستدلال الا ان يدعي ثم الجواز وانه خارج
المسجد افضل فلا خلاف حتى رد ذلك قول الخطابي ثبت ان ابا بكر وعمر صلي عليهما في المسجد ومعلوم ان عامة المهاجرين والانصار شهدوا
الصلاة عليهما وفي تركهم الانكار دليل على الجواز وان ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتاول على نقصان الاجر او يكون اللام بمعنى على
كقوله تعالى وان اسأتم فلها انتهى فقد صرح بالجواز ونقصان الاجر هو المفضولية ولو ان احدا منهم ادعى انه في المسجد افضل حينئذ
تحقق الخلاف ويدفع بان الادلة تفيد خلافه فان صلاته عليه الصلاة والسلام على سهيل وابني بيضا وقوله لا اجر لمن صلى في
المسجد تفيد سنتها خارج المسجد وكذا المعنى الذي عيناه وحديث ابني بيضا دليل الجواز في المسجد والمروي من صلاتهم على
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في المسجد ليس صريحا في انهما ادخلاه اما في حديث ابي بكر فما اخرج البيهقي بسنده عن عائشة رضي الله عنها
قالت ما ترك ابو بكر دينارا ولا درهما ودفن ليلة الثلثا وصلي عليه في المسجد وهذا انما في سند اسمعيل الغنوي وهو متروك

لا يستلزم ادخاله المسجد لجواز ان يوضع خارجه ويصلى عليه من فيه اذا كان عند بابه موضع لذلك وهذا ظاهر فيما اسند عبد الرزاق انا الثوري ومعمر عن هشام بن عروة قال رأى ابي رجالا يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال ما يصنع هؤلاء والله ما صلي على ابي بكر الا في المسجد فتامله وفي موطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال صلي على عمر في المسجد ولو سلم فيجوز كونهم اخطوا الى الامر الجائز لكون دفنهم كان عند المسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكان المسجد يحيط به وما ذكرناه من الوجه قاطع في ان سنته وطريقته المستمرة لم تكن ادخال الموتى المسجد والله سبحانه اعلم واعلم ان الصلاة الواحدة كما تكون على ميت واحد تكون على اكثر فاذا اجتمعت الجنائز ان شاء استانف لكل ميت صلاة وان شاء وضع الكل وصلى عليهم صلاة واحدة وهو في كيفية وضعهم بالخيار ان شاء وضعهم بالطول سطرا واحدا ويقوم عند افضلهم وان شاء وضعهم واحدا وراء واحد الى جهة القبلة وترتيبهم بالنسبة الى الامام كترتيبهم في صلاتهم خلفه حال الحياة فيقرب منه الافضل فالافضل ويبعد عنه المفضول فالمفضول وكل من بعد منه كان الى جهة القبلة اقرب فاذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل الى جهة الامام والصبي الى جهة القبلة وراءه واذا كان معهما خنثى جعل خلف الصبي فيصف الرجال الى جهة الامام ثم الصبيان وراءهم ثم الخناثى ثم النساء ثم المراهقات ولو كان الكل رجالا روى الحسن عن ابي حنيفة يوضع افضلهم واسنهم مما يلي الامام وكذا قال ابو يوسف احسن ذلك عندي ان يكون اهل الفضل مما يلي الامام ولو اجتمع حر وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كان العبد اصلح قدم ولو اجتمعوا في قبر واحد يوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة في الرجلين يقدم اكثرهما قرانا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد من المسلمين واذا وضعوا للصلاة واحدا خلف واحد الى القبلة قال ابن ابي ليلى يجعل راس كل واحد اسفل من راس صاحبه هكذا درجا وقال ابو حنيفة هو حسن لان النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه دفنوا هكذا اما الموضع للصلاة كذلك قال وان وضعوا راس كل واحد بحذاء راس الاخر فحسن وهذا كله عند التفاوت في الفضل فان لم يقع تفاوت ينبغي ان لا يعدل عن المحاذاة ولا يشترط في سقوط فرض الصلاة على الميت جماعة ومن هذا لو صلى الامام على طهارة وظهر للمؤمنين انهم كانوا على غير طهارة صحت ولا يعيدونه للاكتفاء بصلاة الامام خلافا للعكس **قوله** ومن استهل الخ الاستهلال ان يكون منه ما يدل على الحياة من حركة عضو او رفع صوت والمعتبر في ذلك خروج اكثره حيا حتى لو خرج اكثره وهو يتحرك صلي عليه وفي الاقل لا والحديث المذكور رواه النسائي في الفرائض عن المغيرة بن مسلم عن ابي الزبير عن جابر اذا استهل الصبي صلي عليه وورث قال النسائي للمغيرة بن مسلم غير حديث منكر ورواه الحاكم عن سفيان عن ابي الزبير به قال هذا اسناد صحيح واما تمام معنى ما رواه المصنف فهو ما عن جابر يرفعه الطفل الذي لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان والحاكم قال الترمذي روي موقوفا ومرفوعا وكان الموقوف اصح انتهى واذ سمعت غير مرة ان المختار في تعارض الوقف والرفع ترجيح تقديم الرفع لا الترجيح بالاحفظ والاكثر بعد وجود اصل الضبط والعدالة واما معارضته بما رواه الترمذي في حديث المغيرة وصححه انه عليه السلام قال السقط يصلى عليه ويدعى لوالديه بالمغفرة والرحمة فساقطة اذ الحظر مقدم على الاطلاق عند التعارض **قوله** لما روينا ولو لم يثبت كفى في نفيه كونه نفسا من وجه جزءا من الحي من وجه فعلى الاول يغسل ويصلى عليه وعلى الثاني لا فاعملنا الشبهين فقلنا يغسل عملا بالاول ولا يصلى عليه عملا بالثاني ورجحنا خلاف ظاهر الرواية واختلفوا في غسل السقط الذي لم يتم خلقه اعضاؤه والمختار انه يغسل ويلف في خرقة **قوله** لانه تبع لهما قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه اما شاكرا واما كفورا **قوله** وهو يعقل اي يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان يؤمن بالله اي بوجوده وربوبيته لكل شيء وملائكته اي بوجود ملائكته وكتبه اي انزالها ورسله اي بارسالهم عليهم السلام واليوم الاخر اي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى هذا لو قالوا اشترى جارية او تزوج امراة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا لان البعث هل يوجد او لا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان او لا يكون في اعتقادهم اعتقاد طرف الاثبات بل الجهل البسيط فعن ذلك قالت لا اعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشا في دار الاسلام فانا نسمع ممن يقول في جواب ما قلنا لا اعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة مكان بل وذكر ما يقطع الاستبعاد لا في اثناء احوالهم وتكلمهم على التصريح بما يفرح باعتقاد تلك الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص موزون وعبارة عالية خاصة فيحجمون عن الجواب **قوله** لانه ظهرت تبعية الدار اعلم ان التبعية على مراتب اقواها تبعية الابوين او احدهما اي في احكام الدنيا لا في العقبى فلا نحكم بان اطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم اهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة والا في النار وعن محمد انه قال فيهم اني اعلم ان الله تعالى لا يعذب احدا بغير ذنب وهذا في لفظ التفصيل وتوقف فيهم ابو حنيفة واختلف بعض تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم احد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله اولى فان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد **قوله** وله ولي مسلم عبارة معيبة وما دفع به من انه اراد القريب لا يفيد لان المواخذة انما هي على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به واطلقوا الولي يعني القريب فيشمل ذوي الارحام كالاخت والخال والخالة ثم جواب المسألة مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد هذا اذا لم يكن كفره والعياذ بالله بارتداد فان كان يخاف له حرق وكلي

نها كالكلب ولا يدفع اليه من اقاربه المسلم صرح به في غير موضع قوله بذلك امر علي روى ابن سعد في الطبقات اخبرنا محمد بن عمر الواقدي
حدثني بن معوية بن عبد الله بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده عن علي قال لما اخبرت النبي صلى الله عليه وسلم بموت ابي طالب بكى ثم قال
لي اذهب فاغسله وكفنه وواره قال ففعلت ثم اتيته فقال لي اذهب فاغتسل قال وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يستغفر له اياما
ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بهذه الآية ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين الآية وروى ابن ابي شيبة الحديث
بسند ابي داود والنسائي ان عليا اتى النبي فقال ان عمك الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه قال ارى ان تغسله وتجنه وامره بالغسل وانما لم يذكر في السنن
لانه قال فيها اذهب فوار اباك ثم لا تحدث شيئا حتى تأتيني فذهبت فواريته وجئت فامرني فاغتسلت ودعا لي وليس فيه الامر بغسله الا ان يقال
يفهم من طريق الالتزام الشرعي بناء على ما عرف من انه لم يشرع الغسل الا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه وهو ما روى ابو داود عن عائشة
رضي الله عنها كان عليه السلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت وهو ضعيف وروى هو والترمذي مرفوعا من غسل ميتا فليغتسل
ومن حمله فليتوضأ حسنه الترمذي وضعفه الجمهور وليس في هذا ولا في شيء من طرق حديث علي حديث صحيح لكن طرق حديث علي كثيرة والاستحباب
يثبت بالضعيف غير الموضوع ولم يذكر الحكم فيما اذا مات المسلم وليس له قريب الا كافر ينبغي ان لا يلي ذلك منه بل يفعله المسلمون الا ترى
ان اليهودي لما آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته قال صلى الله عليه وسلم تولوا اخاكم ولم يخل بينه وبين اليهودي ويكره ان يدخل
الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه

فصل في حمل الميت

قوله لان جنازة سعد بن معاذ هكذا احملت روى ابن سعد في الطبقات بسند ضعيف انه عليه السلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار قال الواقدي
والدار تكون ثلثين ذراعا قال النووي في الخلاصة ورواه الشافعي بسند ضعيف انتهى الا ان الآثار في الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم روى الطبراني
عن ابن الحويرث قال توفي جابر بن عبد الله فشهدناه فلما خرج سريره من حجرته اذا الحسن بن حسين بن علي بين عمودي السرير فلم يزل حتى وضع وصلى
عليه الحجاج ثم جاء الى القبر فاذا حسن بن حسين في قبره فامره الحجاج ان يخرج ليدخل مكانه فابى عليهم فسأله بنو جابر ان يخرج فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ
واسند الطبراني قال توفي اسيد بن حضير سنة عشرين فحمل عمر بين عمودي السرير حتى وضعه بالبقيع وصلى عليه وروى البيهقي من طريق الشافعي
عن عبد الله بن ثابت عن ابيه قال رأيت ابا هريرة رضي الله عنه يحمل بين عمودي سرير سعد بن ابي وقاص ومن طريق الشافعي ايضا عن عيسى بن طلحة
قال رأيت عثمان بن عفان يحمل بين العمودين المقدمين واضعا السرير على كاهله ومن طريقه عن يوسف بن ماهك انه رأى ابن عمر في جنازة رافع
بن خديج قائما بين قائمتي السرير ومن طريقه عن سعد بن عوف عن ابيه قال رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودي سرير المسور بن مخرمة قلنا بل
موقوفات والمرفوع منها ضعيف ثم هي وقائع احوال فاحتمل كون ذلك فعلوه لانه السنة او لعارض اقتضى في خصوص تلك الاوقات حمل
الاثنين والحق ان تقول لا دلالة فيها على حمل الاثنين لجواز حمل الاربعة واحدهم بين العمودين بان يحمل المؤخر على كتفه الايمن وهو من جهة
يسار الميت والمقدم على الايسر وهو من جهة يمين الميت فيحمل عليه لما ان يعقل المروي عنهم الفعل المذكور وروى عنهم خلافه روى ابن ابي شيبة
وعبد الرزاق في مصنفيهما حدثنا هشيم عن ابي العطاء عن علي الازدي قال رأيت ابن عمر في جنازة يحمل بجوانب السرير الاربع وروى عبد الرزاق
اخبرنا الثوري عن عباد بن منصور اخبرني ابو المهزم عن ابي هريرة رضي الله عنه قال من حمل الجنازة بجوانبها الاربع فقد قضى الذي عليه ثم
قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلاف ما ذهبوا اليه وروى عبد الرزاق وابن ابي شيبة ثنا شعبة عن منصور بن المعتمر عن عبيد الله
بن نسطاس عن ابي عبيدة عن ابيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال من اتبع الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الاربعة وروى محمد بن الحسن انا
ابو حنيفة ثنا منصور بن المعتمر قال من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الاربع وروى ابن ماجة به ولفظه من اتبع الجنازة كلها فانه من السنة
وان شاء فليدع فوجب الحكم بان هذا هو السنة وان خلافه ان تحقق من بعض السلف فلعارض وكان يجب على الناظر تعقيله وقد نشأ
تبدي محتملات مناسبة نحو ان يكون لضيق المكان او كثرة الناس او قلة الحاملين وغير ذلك واما كثرة الملئكة كما ذكر المصنف على ما
روى ابن سعد عنه عليه السلام لقد شهده يعني سعدا سبعون الف ملك لم ينزلوا الارض قبل ذلك ولقد ضمه ضمة ثم فرج عنه
وما رواه الواقدي في المغازي من قوله عليه السلام لقد رأيت الملئكة تحمله فانما يتجه حملا على تعذر مسهم عليهم السلام لا نجد تيمم عن الكيفية
على ما علمنا من مثل خلقهم وفي الانا ربع كل عند ملكان ورد ما اكرها الى سبعين فلم يوجب مزاحمة حسية ولا منعا من اتصال بعضنا ببعض
انسان ولا حمل شي على المنكبين والرأس اللهم الا ان يراد ان بسبب حملهم عليهم السلام اكتفي عن تكميل الاربعة من الحاملين ولان ما
ذهبنا اليه اصون للجنازة عن السقوط وكون ذلك اشق على الحاملين مصلحة معارضة بغسل تعاقبهم على السقوط خصوصا في مواطن
الزحمة والحر ولانه اكثر اكراما للميت واعون على تحصيل سنة الاسراع وابعد من التشبه بحمل الامتعة فانه مكروه ولذا كره حمله على
الظهر والدابة قوله دون الخبب ضرب من العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به بحيث ما دون العنق ولو مشوا
به الخبب كره لانه ازدراء بالميت قوله لانه عليه السلام سئل عنه الخ اخرج ابو داود والترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال
سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي مع الجنازة فقال ما دون الخبب وهو ضعيف واخرج قال عليه السلام اسرعوا بالجنازة فان
تك صالحة فخير تقدمونها اليه وان تك غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم ويستحب الاسراع بتجهيزه كله من حين يموت
قوله لانه قد تقع الحاجة الى التعاون الخ ولان المعقول من ندب الشرع لحضور دفنه اكرام الميت وفي جلوسهم قبل وضعه ازدراء

هو وعدم الالتفات اليه هذا في حق الماشي معها اما القاعد على الطريق اذا مرت به او على القبر اذا جيء به فلا يقوم لها وقيل يقوم
واختير الأول لما روي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس هذا
اللفظ لأحمد **قوله** ان تضع مقدمها على يمينك حكاية خطاب الامام ابي حنيفة لابي يوسف والمراد بمقدم الجنازة يمينها ويمين الجنازة يمين الميت وهو يسار
السرير لان الميت يستلقي على ظهره فالحاصل ان تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يسار المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه
المؤخر لان فيه ايثار التيامن **قوله** الافضل للمشيع للجنازة المشي خلفها ويجوز امامها الا ان يتباعد عنها او يتقدم الكل
فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر والقراءة ويذكر في نفسه وعند الشافعي المشي امامها افضل
وقد نقل فعل السلف على التعيين والترجيح المعنى هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتأخرون
والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفاعة له اعني حالة
الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره **فصل في الدفن** **قوله** ويلحد السنة
عندنا اللحد الا ان يكون ضرورة من رخو الارض فيخاف ان ينهار اللحد فيصار الى الشق بل ذكر لي ان بعض الارضين من الرمال يسكنها
بعض الاعراب لا يتحقق فيها الشق ايضا بل يوضع الميت ويهال عليه نفسه والحديث الذي ذكره رواه الترمذي عن ابن عباس وفيه عبد الاعلى بن
عامر قال الترمذي فيه مقال وروى ابن ماجه عن انس رضي الله عنه لما توفي النبي صلى الله عليه وسلم كان بالمدينة رجل يلحد والآخر يضرح
فقالوا نستخير ربنا ونبعث اليهما فايهما سبق تركناه فسبق صاحب اللحد فلحدوا النبي صلى الله عليه وسلم وحديث مسلم ظاهر فيه وهو
ما اخرج عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو رواية من سعد انه عليه السلام ألحد وروى ابن حبان في صحيحه عن جابر انه عليه السلام ألحد ونصب عليه اللبن نصبا ورفع قبره من الارض
نحو شبر واستحب بعض الصحابة رضي الله عنهم ان يرش في التراب رشا يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص وقال ليس احد جنبي اولى
بالتراب من الآخر **قوله** ويدخل الميت مما يلي القبلة وذلك ان يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد
فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ **قوله** فان عندنا يسل سلا هو بان يوضع السرير في مؤخر القبر حتى يكون راس
الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل راس الميت القبر ويسل كذلك ويكون رجلاه موضع راسه ثم يدخل رجلاه ويسل كذلك قد فعل كل
منهما والمروي للشافعي الاول لما اخرج الشافعي عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال سل رسول الله صلى الله عليه وسلم من
قبل راسه وقال آخرون بعض اصحابنا عن ابي الزناد وربيعة وابي النضر لا اختلاف بينهم في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم سل من قبل راسه
وكذلك ابو بكر وعمر واسناد ابي داود صحيح وهو ما اخرج عن ابي اسحق السبيعي قال اوصى الحارث ان يصلي عليه عبد الله بن يزيد الخطمي
فصلى عليه ثم ادخله القبر من قبل رجلي القبر وقال هذا من السنة وروي ايضا من طرق ضعيفة فلنا انه ادخل عليه السلام مضطرب فيه كما روي
ذلك روي خلافه اخرج ابو داود في المراسيل عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي ومن قال التيمي فقد وهم قال حماد انما يروي عن
ابرهيم النخعي وصرح به ابن ابي شيبة في مصنفه فقال عن حماد عن ابرهيم النخعي ان النبي صلى الله عليه وسلم ادخل القبر من قبل القبلة
ولم يسل سلا وزاد ابن ابي شيبة ورفع قبره حتى يعرف واخرج ابن ماجه في سننه عن ابي سعيد انه عليه السلام اخذ من قبل القبلة واستقبل
استقبالا وعلى هذا الحاجة الى ما دفع به الاستدلال الاول من انه للضرورة لان القبر في اصل الحائط لانه عليه السلام دفن في المكان
الذي قبض فيه فلا يمكن اخذه من جهة القبلة على انه لو كان ملتصقا الحائط بل مسندا الى عائشة صلى الله عليه وسلم ورضي عنها على
ما في الصحيح كانت تقول مات بين حاقنتي وذاقنتي يقتضي كونه مبعدا عن الحائط وان كان فراشه الى الحائط لانه حالة استناده صلى
الله عليه وسلم الى عائشة رضي الله عنها مستقبل القبلة بالقطع بانه صلى الله عليه وسلم انما توفي مستقبلا فغاية الامر ان يكون موضع
اللحد ملتصقا الى اصل الجدار ومنزل القبر قبله ولعين الادخال فيه من جهة القبلة الا بان يوضع الميت على سقف اللحد ثم يوجد الميت
ثم نقول تعارض ما رواه وما رويناه فتساقطا ولو ترجح الاول كان للضرورة كما قلنا وغايته فعل غيره انه فعل صحابي ظن ان السنة
ذلك وقد وجدنا التشريع المنقول عنه عليه السلام في الحديث المرفوع خلافه وكذا عن بعض اكابر الصحابة رضي الله عنهم فالاول ما روى الترمذي
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام دخل قبرا ليلا فاسرج له سراج فاخذه من قبل القبلة وقال رحمك الله ان كنت لأواها
تلاء للقرآن وكبر عليه اربعا وقال حديث حسن انتهى مع ان فيه الحجاج بن ارطاة ومنهال بن خليفة وقد اختلفوا فيهما وذلك يحط الحديث
عن درجة الصحيح لا الحسن وسنذكر في امر الحجاج بن ارطاة في باب القران ان شاء الله تعالى والثاني ما اخرج ابن ابي شيبة ان عليا
كبر على يزيد بن المكفف اربعا وادخله من قبل القبلة واخرج عن ابن الحنفية انه ولي ابن عباس فكبر عليه اربعا وادخله من قبل
القبلة **قوله** هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع ابا دجانة الانصاري غلط فان ابا دجانة الانصاري توفي بعد
النبي صلى الله عليه وسلم في وقعة اليمامة لكن روى ابن ماجه من حديث الحجاج بن ارطاة عن نافع عن ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا
ادخل الميت القبر قال بسم الله وعلى ملة رسول الله زاد الترمذي بعد بسم الله وبالله وقال حسن غريب ورواه ابو داود من طريق آخر يرفعون
ان باله ورواه الحاكم ولفظه اذا وضعتم موتاكم في قبورهم فقولوا بسم الله وعلى ملة رسول الله وصححه وشطر اخرى مرين **قوله** ويوجه

بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم غريب [illegible] سوى ما روى ابو داود والنسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما الكبائر فقال هي
تسع فذكرهن استحلال البيت الحرام قبلتكم احياء وامواتا والله اعلم **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم جعل في قبره اللبن
اخرج مسلم عن سعد بن ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما صنع برسول الله صلى الله عليه
وسلم وتقدم مع حديث ابن حبان وفيه نصب عليه اللبن نصبا الحديث **قوله** لانها من احكام البناء وتعليلهم ومنهم من علل بان الاجر مسته
النار ودفع بان السنة ان يغسل بالماء الحار فعلم ان مس النار لم يعتبر مانعا في الشرع والاولى ما في الكتاب وفي الدفع نوع نظر
قوله لانه عليه السلام جعل على قبره طن من قصب الطن الحزمة من قصب [illegible] ابن سعد في الطبقات اوصى ابو ميسرة
عمرو بن شرحبيل الهمداني ان يجعل على لحده طن من قصب وقال اني رايت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى ولا يلزم من هذا الحديث معارضة
ما تقدم فانه لا منافاة لجواز ان يكون اللبن قد وضع على قبره عليه السلام فتضايع فنصب عليه الاعواد في اللبن او غير ذلك **قوله**
لانه عليه السلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه مسنم قال ابو حنيفة حدثنا شيخ لنا يرفع ذلك الى النبي صلى
الله عليه وسلم انه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم قال اخبرني من راى قبر
النبي صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر ناشزة من الارض وعليها فلق من مدر ابيض وفي صحيح البخاري عن ابي بكر بن عياش ان سفيان التمار حدثه
انه راى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنما ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه عن سفيان دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم فرايت قبر
النبي صلى الله عليه وسلم وقبر ابي بكر وعمر مسنمة [illegible] ومعارض بما روى ابو داود عن القسم بن محمد قال دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت
يا امه اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله [illegible] فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء
ليس معارضا لهذا حتى يحتاج الى الجمع بان [illegible] القاسم اراد انها مسنمة برواية ابي حفص بن شاهين في كتاب الجنائز قال حدثنا
عبد الله بن سليمان بن الاشعث ثنا عبدة [illegible] عبد الرحمن المحاربي عن عمرو بن شمر عن جابر قال سالت ثلاثة كلهم له في قبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم اب سالت ابا جعفر محمد بن [illegible] القسم بن محمد بن ابي بكر وسالت سالم بن عبد الله قلت اخبروني عن قبور اباءكم في
بيت عائشة فكلهم قالوا انها مسنمة واما ما في [illegible] الاسدي قال قال لي علي ابعثك على ما بعثني عليه رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا [illegible] على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبور [illegible] ليس الحسن العالي الذي
مراد ذلك القبر [illegible] والله اعلم **تتمة** لا يدخل احد من النساء القبر ولا يخرجهن
الا الرجال لان مس الاجنبي لها حال [illegible] مباح فكذا بعد موتها فاذا ماتت ولا محرم لها دفنها اهل الصلاح من مشايخ جيرانها
فان لم يكونوا فالشبان الصلحاء اما ان كان لها [illegible] رضاع او صهرية نزل والحدها ولا ينبش بعد اهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة
الا لعذر قال المص في التجنيس والعذر ان يظهر ان [illegible] مغصوبة او ياخذها شفيع ولذا لم يحول كثير من الصحابة وقد دفنوا بارض الحرب
اذ لا عذر فان احب صاحب الارض ان يسوي القبر [illegible] زرع فان له ذلك فان حقه في باطنها وظاهرها فان شاء ترك حقه في باطنها وان شاء
استوفاه ومن الاعذار ان يسقط في اللحد مال [illegible] ثوب او درهم لاحد اتفقت كلمة المشايخ في [illegible] دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها
فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز [illegible] بعض المتاخرين لا يلتفت اليه ولم نعلم خلافا بين المشايخ في انه لا ينبش وقد دفن بلا
غسل او بلا صلاة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه [illegible] منه بدا اما اذا اراد نقله قبل الدفن او تسوية اللبن فلا باس بنقله نحو ميل
او ميلين قال المص في التجنيس لان المسافة [illegible] قد تبلغ هذا المقدار وقال السرخسي قول محمد في الكتاب دليل على ان نقله من بلد
الى بلد مكروه والمستحب ان يدفن كل [illegible] في المقبرة التي مات بها نقل عن عائشة رضي الله عنها انها قالت حين زارت قبر اخيها عبد الرحمن
كان مات بالشام وحمل منها لو كان الا [illegible] ما نقلتك ولدفنتك حيث مت ثم قال المص في التجنيس والنقل من بلد الى بلد
لا اثم لما نقل ان يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل الى الشام وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام بعدما اتى عليه زمان
من مصر الى الشام ليكون مع ابائه ولا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم يتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا الا انه نقل عن سعد بن ابي
وقاص انه مات في ضيعته على اربعة فراسخ من المدينة فحمل على اعناق الرجال اليها ثم قال المص وكانه اذا مات في بلده يكره نقله
الى اخرى لانه اشتغال بما لا يفيد بما فيه تاخير دفنه وكفى بذلك كراهة ومن حفر قبرا في مقبرة ليدفن فيه فدفن غيره لا ينبش لكن يضمن
قيمة الحفر ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي مات فيه فان ذلك خاص بالانبياء بل ينقل الى مقابر المسلمين ولا يدفن اثنان في قبر
الا لضرورة ولا يحفر قبر لدفن اخر الا ان بلي الاول فلم يبق له عظم الا ان لا يوجد بد فيضم عظام الاول ويجعل بينهما حاجز من تراب ومن
مات في سفينة دفنوه ان امكن الخروج الى ارض والا القوه في البحر بعد الغسل والتكفين والصلاة وعن احمد يثقل ليرسب وعن
الشافعية كذلك ان كان قريبا من دار الحرب والا شد بين لوحين ليقذفه البحر فيدفن ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي والجلوس
على القبر ووطيه وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت اقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطي تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه ويكره النوم
عند القبر وقضاء الحاجة [illegible] بل كل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم
في الخروج الى البقيع ويقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون اسال الله لي ولكم العافية واختلف في اجلاس

الفاء ثم لبعبر واعلم ان الخ عند العبرة والمختار عدم الكراهة وفي التجنيس من علامات النوازل امرأة حامل ماتت واضطرب في بطنها شيء وكان رأيهم انه ولد حي شق بطنها فرق بين هذا وبين ما اذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا عليه القيمة ولا يشق بطنه لان في المسألة الاولى ابطال حرمة الميت لصيانة حرمة الحي فيجوز اما في المسألة الثانية ابطال حرمة الاعلى وهو الآدمي لصيانة حرمة الادنى وهو المال ولا كذلك في المسألة الاولى انتهى وتوضيحه للاتفاق على ان حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا ولا يشق بطنه حيا لو ابتلعها اذا لم يخرج مع الفضلات وكذا ميتا بخلاف شق بطنها لاخراج الولد اذا علمت حياته وفي الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد وروى الجرجاني عن اصحابنا انه يشق لان حق الآدمي مقدم على حق الله تعالى ومقدم على حق الظالم المتعدي انتهى وهذا اولى والجواب عما ذكرناه ان ذلك الاحترام يزول بتعديه ويجوز الجلوس للمصيبة ثلاثة ايام وهو خلاف الاولى ويكره في المسجد ويستحب التعزية للرجال والنساء اللاتي لا يفتن لقوله صلى الله عليه وسلم من عزى اخاه بمصيبة كساه الله حلل الكرامة وقال صلى الله عليه وسلم من عزى مصابا فله مثل اجره وقوله صلى الله عليه وسلم من عزى ثكلى كسي بردين في الجنة ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من اهل الميت لانه شرع في السرور لا في الشرور وهي بدعة مستقبحة وروى الامام احمد وابن ماجه باسناد صحيح عن جرير بن عبد الله قال كنا نعد الاجتماع الى اهل الميت وصنعهم الطعام من النياحة ويستحب لجيران اهل الميت والاقرباء الاباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله عليه وسلم اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد جاءهم ما يشغلهم حسنه الترمذي وصححه الحاكم ولانه بر ومعروف ويلح عليهم في الاكل لان الحزن يمنعهم من ذلك

يوم القيمة

باب الشهيد

وجه فصله وتأخيره ظاهر وسمي شهيدا اما لشهود الملائكة اكراما له او لانه مشهود له بالجنة او لشهوده اي حضوره حيا يرزق عند ربه على المعنى الذي صح **قوله** الشهيد الخ هذا تعريف للشهيد الذي له الحكم المذكور اعني عدم تغسيله ونزع ثيابه لا المطلق فانه اعم من ذلك على ما سنذكره من ان المرتث وغيره شهيد وهذا التعريف على قول الكل بناء على ما اختاره بعضهم من ان المختلف فيه من الاحكام والاوصاف بجنسه الحد لكن يحتاج الى قيد مدخل وهو قولنا الا ما يجب بشبهة الابوة ولو اريد تصويره على رأي ابي حنيفة قيل كل مسلم مكلف لا غسل عليه قتل ظلما من اهل الحرب والبغي او قطاع الطريق باي آلة كانت وبجارح من غيرهم ولم يجب بقتله دية بنفس القتل ولم يرتث فظلما يخرج المقتول بحد او قصاص او افتراس سبع او سقط عليه بناء او سقط من شاهق او غرق فانه يغسل وان كان شهيدا واما اذا انفلتت دابة كافر فوطئت مسلما من غير سائق او رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار او نفر المسلمون منهم فالجأوهم الى خندق او نار ونحوه ما القوا انفسهم او جعلوا حولهم الحسك فمشى عليها مسلم فمات به لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع النسبة اليهم اما لو طعنوهم حتى القوهم في نار او ماء او نفروا دابة فصدمت مسلما او رموا نارا بين المسلمين فهبت بها ريح الى المسلمين او ارسلوا ماء فغرق به مسلم فانهم يكونون به شهداء اتفاقا لان القتل مضاف الى العدو تسبيبا فان قيل [illegible] ينبغي ان لا يغسل لان جعله تسبيب للقتل قلنا ما قصد به القتل يكون تسبيبا وما لا فلا وهم قصدوا به الدفع [illegible] وقولنا بجارح لا يخص الحديد بل يشمل النار والقصب وقولنا بنفس القتل احتراز عما وجب بالصلح عن دم العمد بعد ما وجب القصاص [illegible] عما اذا قتل الاب ولده فانه تجب الدية والولد شهيد لا يغسل في رواية المختار فان موجب فعله ابتداء القصاص ثم يسقط لمانع الابوة وباقي القيود ظاهر وسيخرج بما سيورده من الاحكام **قوله** قال عليه الصلاة والسلام في شهداء احد الخ غريب تمامه وفي مسند الامام احمد انه عليه السلام اشرف على قتلى احد فقال انا شهيد على هؤلاء زملوهم بكلومهم ودمائهم انتهى الا انه يستدل به عدم الغسل اذ لو غسل لا يبقى دم وفي ترك غسل الشهيد احاديث منها ما اخرج البخاري واصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام كان يجمع بين الرجلين من قتلى احد ويقول ايهما اكثر اخذا للقرآن فاذا اشير له الى احدهما قدمه في اللحد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم القيامة وامر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم زاد البخاري والترمذي ولم يصل عليهم قال النسائي ما اعلم احدا تابع الليث من اصحاب الزهري على هذا الاسناد ولم يؤثر عند البخاري تفرد الليث بالاسناد المذكور واخرج ابو داود عن جابر قال رمي رجل بسهم في صدره او في حلقه فمات فادرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنده صحيح واخرج النسائي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا يأتي يوم القيامة يدمى لونه لون الدم والريح ريح المسك **قوله** وكذا اثر خروج الدم من موضع غير معتاد كالعين ونحوه والحاصل انه اذا وجد ميتا في المعركة فلا يخلو اما ان وجد به اثر او لا فان وجد فان كان خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد لان جراحة ظاهرة فان كان من موضع معتاد كالانف والدبر والذكر لم تثبت شهادته فان الانسان قد يبول دما من شدة الخوف وان كان من غير معتاد كالاذن والعين حكم بها وان كان الاثر من غيره ظاهر وجب ان يكون شهيدا وان لم يكن به اثر اصلا لا يكون شهيدا لان الظاهر انه لشدة خوفه انخلع قلبه واما ان ظهر من الفم فلو كان عرفنا انه من الراس بان يكون صافيا غسل وان كان جامدا عرفنا انه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل وانت علمت ان المرتقي من الجوف قد يكون علقا فهو سوداء بصورة الدم وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو احد المحتملات **قوله** هو سيف الله [illegible] ذكره في بعض كتب الفقه حديثا وقال [illegible] في صحيح ابن حبان

وأما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر أنه عليه السلام لم يصل على قتلى أحد وهذا معارض بحديث عطاء بن أبي
رباح أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قتلى أحد أخرجه أبو داود في المراسيل فيعارض حديث جابر عند نافيه ثم يترجح بأنه مثبت وحديث
جابر ناف ويتبع أصل المخالف في تضعيف المرسل ولو سلم فيعتضد إذا اعتضد برفع معناه قيل وقد روى الحاكم عن جابر قال فقد رسول
الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين فاء الناس من القتال فقال رجل رأيته عند تلك الشجرة فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم نحوه فلما رآه
ورأى ما مثل به شهق وبكى فقام رجل من الأنصار فرمى عليه بثوب ثم جيء بحمزة فصلى عليه ثم بالشهداء فيوضعون إلى جانب حمزة فيصلي عليهم
ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم وقال صلى الله عليه وسلم حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة مختصر وقال صحيح الإسناد
ولم يخرجاه إلا أن في سنده مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفي وهو وإن ضعفه يحيى والنسائي فقد قال الأهوازي كان عطاء بن مسلم يوثقه
وكان أحمد بن محمد بن شعيب يثني عليه ثناء تاما وقال ابن عدي ما أرى به بأسا فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن وهو حجة استقلالا فلا أقل من
صلاحيته عاضدا لغيره وأسند أحمد ثنا عفان بن مسلم ثنا حماد بن سلمة ثنا عطاء بن السائب عن الشعبي عن ابن مسعود قال كان النساء
يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين إلى أن قال فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى
جنبه فصلى عليه فرفع الأنصاري وترك حمزة ثم جيء بآخر فوضع إلى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة وصلى يومئذ سبعين صلاة وهذا
أيضا لا ينزل عن درجة الحسن وعطاء بن السائب فيه ما تقدم في باب صلاة الكسوف وأرجو أن حماد بن سلمة ممن أخذ عنه قبل التغير فإن
حماد بن زيد ممن ذكر أنه ممن أخذ عنه قبل ذلك ووفاته تأخرت عن وفاة عطاء نحو خمسين سنة وتوفي حماد بن سلمة قبل ابن زيد بنحو عشر
سنة فيكون صحيحا على الأمر ولا ينزل عن الحسن وأخرج الدارقطني عن ابن عباس قال لما انصرف المشركون عن قتلى أحد إلى أن قال ثم قدم
رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة فكبر عليه عشرا ثم جعل يجاء بالرجل فيوضع وحمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين صلاة وكان القتلى
يومئذ سبعين وهذا أيضا لا ينزل عن الحسن ولو كان الكل ضعيفا ارتقى الكل الحاصل إلى درجة الحسن ثم كان عاضدا للمرسل
سيد التابعين عطاء بن أبي رباح على أن الواقدي في المغازي قال حدثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكره وأسند
في فتوح الشام حدثني ربيع بن عامر عن سعيد بن عامر عن عبد الرحمن بن يسار عن أبي الضحى عن سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري
قال كنت في الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق مع عمرو بن العاص إلى أيلة وأرض فلسطين فذكر القصة وذكر فيها أنه قتل من
المسلمين مائة وثلاثون وصلى عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين وكان مع عمرو تسعة آلاف من المسلمين ونحن نقول الصلاة قوله
على الميت لإظهار كرامته ولا يخفى أن المقصود الأصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة والتكريم يستفاد إرادته من إيجاب ذلك
على الناس فنقول إذا وجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريما فلأن توجبها عليهم على الشهيد أولى لأن استحقاقه الكرامة أظهر
قوله كالنبي والصبي لو اقتصر على النبي والصبي كان أولى فإن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه هذا ولو اختلط قتلى المسلمين
بقتلى الكفار أو موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم إلا أن يكون موتى المسلمين أكثر فيصلي عليهم وينوي أهل الإسلام فيها بالدعاء **قوله**
بأي شيء قتلوه كان شهيدا لأن القتل في قتالهم مثله في قتال أهل الحرب لأن قتالهم مأمور به كأهل الحرب قال تعالى فقاتلوا التي
تبغي وسمي قطاع الطريق محاربي الله ورسوله والقطع بأن محاربي الله ورسوله يجب قتاله على أنهم بغاة فيدخلون في التي تبغي بمفهوم اللغوي
فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى **قوله** ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح والله أعلم بذلك ولا حاجة إليه
في ثبوت ذلك الحكم إذ يكفي فيه ثبوت بذل نفسه ابتغاء مرضاة الله تعالى إذ هو المناط في قتيل المشركين **قوله** ما وجب بالجنابة
وقولهما الغسل سقط بالموت لأن وجوبه لوجوب ما لا يصح إلا به وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل ولأن الشهادة أديت مقام
الغسل الواجب بالموت لاحتباس الدم إن قتل بغير جارح أو لتلطخه بها إن قتل بجارح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله وله
أن الشهادة عهدت مانعة من ثبوت التنجس بالموت وبالتلطخ ولا ريب في مقتضاه أما رافعة لنجاسة كانت قبل فموقوف على
السمع ولم يرد بذلك إلا في نجاسة الحدث للقطع إجماعا بأنه لا يوضأ شهيد مع العلم بأنه لم يكن يوضأ للحدث الأصغر قبله ما
يحصل بزوال العقل قبيله فلو بقي الحال على عدم السمع لكفى في إيجاب الغسل فكيف والسمع يوجبه وهو ما صح من حديث حنظلة
وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ما وجب لأجله ولو لم يكن قلنا في جوابه لو لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وإدخال القبر
كما كان مشروعا للقراءة والمس ونحوهما وأمثالها لتحقق سقوطه فإن أصلحوا العبارة فقالوا سقط لعدم فائدته وهي التوصل به
إلى فعل ما لا يحل إلا به دفع بجواز تلك الفائدة وهي العرض على الرب جل جلاله فيبقى الوجوب الذي كان ثابتا قبل الموت بناء على أن
صفة تعلقه قبل الموت للتوصل إلى حل ما لا يحل بدونه حالة الحياة والغرض أن مات قبل الغسل والحق أن الدفع ليس إلا بالنص
وهو حديث حنظلة لأن لهم أن يدفعوا هذا بأن الوجوب وإن كان قبل الموت كان متعلقا به وبعده بغيره فهو غيره أو لا يتعلق إلا بغيره
إلا بدليل يرجح في المقام ذلك الدليل الحديث حنظلة فإن قالوا إنما يفيد إرادة الله سبحانه تكريمه لأنه واجب وإلا لم
يسقط بفعل غير الآدميين لأن الوجوب عليهم قلنا كان ذلك أول تعليم للوجوب وإعادة له فجاز أن يسقط بفعلهم ذلك إذ المقصود
به التعليم بخلاف ما بعد الأول كغسل الملائكة آدم عليهم السلام سقط بفعلهم لأنه ابتداء إعادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل

ولو سقط ما بعده الا بفعل المكلفين واما معارضته بقوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ولا تغسلوهم فليس بدافع لانه في مقتولين ليس حنظلة منهم ولو كان فيها لكل منهم قبل العلم بانه كان جنبا لان العلم بذلك انما كان من زوجته بعد العلم بغسل الملئكة له على ما يفيده نص حديثه وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وقد قتل حنظلة بن ابي عامر الثقفي ان صاحبكم حنظلة تغسله الملئكة عليهم السلام فسلوا صاحبته فقالت خرج وهو جنب لما سمع الهائعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لذلك غسلته الملئكة وقال الحاكم صحيح على شرط مسلم وليس عند الحاكم فسلوا صاحبته تعني زوجته وهي جميلة بنت ابي بن سلول اخت عبد الله بن ابي سلول فكان قد بنى بها في تلك الليلة فرات في منامها كان بابا من السماء قد فتح واغلق دونه فعرفت انه مقتول من الغد فلما اصبحت دعت باربعة من قومها فاشهدتهم انه دخل بها خشية ان يقع في ذلك نزاع ذكره الواقدي ومحمد بن سعد في الطبقات وزاد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني رايت الملئكة تغسل حنظلة بن ابي عامر بين السماء والارض بماء المزن في صحاف الفضة قال ابو اسيد فذهبنا اليه فوجدناه يقطر راسه ماء فرجعت فاخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وفي غريب الحديث للسرقسطي بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن ابي عامر وقد وقع امراته فخرج وهو جنب لم يغتسل فلما التقى الناس لقي ابا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط ابو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره يذبحه فمر به جعونة بن شعوب الكناني فاستغاث به ابو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يقول لاحمين صاحبي ونفسي بطعنة مثل شعاع الشمس وفي الواقدي سمى القاتل الاسود بن شعوب **قوله** في الصحيح من الرواية احترازا عن الرواية الاخرى انه لم يجب الغسل واجابته قبل الموت اذ لا يجب قبل الانقطاع ووجه المختار ان الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع وقد حصل الانقطاع بالموت والالحاق بالجنب اذ قد صار اصلا فجعلا بالمرض على الله سبحانه والا فهو مشكل بادنى تامل **قوله** ان الصبي اولى بهذه الكرامة وهي سقوط الغسل فان سقوطه لابقاء اثر المظلومية وغير المكلف اولى بذلك لان مظلوميته اشد حتى قال فيها باخصومة البهيمة يوم القيمة اشد من خصومة المسلم **قوله** وله ان الشيء حاصله انا اذا اقيد واحد في العلية فاما علل السقوط بابقاء اثر المظلومية فقال بل العلة ابقاء اثرها بجعل القتل طاهرا اي جعل القتل في سبيل الله طهرة عن الذنوب ابقاء لاثر الظلم ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تاثير القتل في حقه هذا الحكم واما منع العلة وتعيينها بمجرد جعل الشهادة طهرة اكراما وعلى كل حال فقوله اولى لا تعلق الكل على اعتبار التكريم في اسقاط الغسل بالقتل والتكريم في جعل القتل طهرة من الذنوب اظهر منه في ابقاء اثر الظلم او هو غير موجود معه اصلا **قوله** ويزيدون وينقصون ما شاؤوا اذا كان ما عليه من غير جنس الكفن او ناقصا عن العدد المسنون وينقصون اذا كان زائدا عليه **قوله** لنيل مرافق الحياة تعليل لقوله خلقا في حكم الشهادة وحكم الشهادة ان لا يغسل ويكتفي به لانه لم يصر خلقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله سبحانه **قوله** وشهداء احد الخ كون هذا وقع لشهداء احد الله اعلم به وروى البيهقي في شعب الايمان بسنده عن ابي جهم بن حذيفة العدوي قال انطلقت يوم اليرموك اطلب ابن عم لي ومعي شنة ماء فقلت ان كان به رمق سقيته ومسحت وجهه فاذا به ينشد فقلت اسقيك فاشار ان نعم فاذا برجل يقول اه فاشار ابن عمي ان انطلق به اليه فاذا هو هشام بن العاص اخو عمرو بن العاص فاتيته فقلت اسقيك فسمع اخر يقول اه فاشار هشام ان انطلق به اليه فجئته فاذا هو قد مات فرجعت الى هشام فاذا هو قد مات فرجعت الى ابن عمي فاذا هو قد مات واسند هو والطبراني عن حبيب بن ابي ثابت ان الحرث بن هشام وعكرمة بن ابي جهل وعياش بن ابي ربيعة ارتثوا يوم اليرموك فدعا الحرث بماء يشربه فنظر اليه عكرمة فقال ارفعوه الى عكرمة فرفعوه اليه فنظر اليه عياش فقال عكرمة ارفعوه الى عياش فما وصل الى عياش ولا الى احد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا **قوله** او مضى عليه وقت صلاة وهو يعقل اي ويقدر على ادائها حتى يجب القضاء كذا قيل في شرح الكنز والله اعلم بصحته وفيه فائدة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول لبعضهم والمختار خلافه ذكره في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبة العقل فلم يمض عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فتى يسقط القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجرح **قوله** وهذا مروي عن ابي يوسف في الكافي لو عاش مكانه يوما او ليلة لانه لا يسوغ معنى شهداء احد اذ لو بقي احدهم حيا يوما كاملا او ليلة وعن ابي يوسف وقت صلاة كاملا لا يغسل لانه وجب عليه تلك الصلاة وهو من احكام الاحياء وفيه ان عاش بعد الجرح اكثر اليوم او اكثر الليلة يغسل اقامة للاكثر مقام الكل **قوله** وعند محمد قيل الاختلاف بينهما فيما اذا اوصى بامور الدنيا اما بامور الاخرة فلا يكون مرتثا اتفاقا وقيل الخلاف في الوصية بامور الاخرة وفي امور الدنيا يكون مرتثا اتفاقا وقيل لا اختلاف بينهما فجواب ابي يوسف فيما اذا كانت بامور الدنيا ومحمد لا يخالفه وجواب محمد فيما اذا كانت بامور الاخرة وابو يوسف لا يخالفه فيها ومن الارتثاث ان يبيع او يشتري او يتكلم بكلام كثير بخلاف القليل فان فيمن استشهد من احد من تكلم كسعد بن الربيع وهذا كله اذا كان بعد انقضاء الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا **قوله** الا ان يعلم انه قتل بحد ظلما اي ويعلم ان قاتله عينا اما مجروحا او خلافه مذبوحا لا يغسل وقد يستفاد هذا من قوله لان الواجب فيه القصاص لان وجوبه انما يتحقق على القاتل المعين هذا اذا عني بالقصاص استيفاؤه على ولي الامر لا تسليم القاتل نفسه له **قوله** لانه باذل نفسه وقد صح انه صلى الله عليه وسلم غسل ماعزا **قوله** لان عليا الخ غريب والله اعلم

فصل [illegible]

من قتل نفسه عمدا اختلف المشايخ فيه قيل يصلى عليه وقيل لا ومنهم من حكى فيه خلافا بين أبي يوسف وصاحبيه فعنده لا يصلى عليه وعندهما يصلى عليه لأبي يوسف أنه ظالم لنفسه فيلحق بالباغي ولهما أن دمه هدر فصار كما لو مات حتف أنفه وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول أبي يوسف عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال أتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه

باب الصلاة في الكعبة

قوله خلافا للشافعي سهو فإن الشافعي يرى جوازها فيها وقوله تعالى أن طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ظاهر فيه لأن الأمر بالتطهير للصلاة فيه ظاهر في صحة الصلاة فيه وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو وأسامة وبلال وعثمان بن طلحة وأغلقها عليه ثم مكث فيها قال ابن عمر فسألت بلالا حين خرج ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال جعل عمودين عن يساره وعمودا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ثم صلى وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة وكان هذا يوم الفتح على ما صرح به عن أيوب عن نافع عن ابن عمر فهذا وغيره في الصحيحين يعارض ما أنبأنا عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة وفيها ست سواري فقام عند سارية فدعا ولم يصل وتقدم عليه بأنه مثبت وهو أولى من النافي ومن تأول حديث بلال بأنه أراد بالصلاة الدعاء خرج عن الظاهر فإن قيل يمكن الجمع بين الأحاديث قلنا ينفيه الصريح وهو ما في البخاري عن ابن عمر قال سألت بلالا أصلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة قال نعم ركعتين بين الساريتين على يسارك إذا دخلت ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين لكنه معارض بما في حديث أيوب في الصحيحين من قول ابن عمر ونسيت أن أسأله كم صلى وما قيل عدم سؤاله لا يستلزم عدم إخباره ليس بشيء لمن تأمل السياق والأولى أنه عليه السلام دخلها يوم النحر فلم يصل ودخلها من الغد فصلى وذلك في حجة الوداع وهو مروي عن ابن عمر بإسناد حسن أخرجه الدارقطني فيحمل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عليه قوله لأن استقبالها ليس بشرط خرج به الجواب عما يقال تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار أنه مستدبر بعضها ومستقبل بعضها فتضمن منع كون استدبار بعضها مانعا بل المانع عدم الشرط والشرط استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع قوله لأنه تنقل وتحول والقبلة لا تتحول لغرض الفرد حتى لو نقلت تلك الأحجار وجب التوجه إلى خصوص ذلك المكان ولو صلى على جبل أرفع من الكعبة جازت قيل هو المجموع هاتين أن القبلة هي تلك العرصة إلى عنان السماء قوله وقد ورد النهي إلخ أخرج ابن ماجه في سننه عن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سبع مواطن لا تجوز الصلاة فيها ظاهر بيت الله والمقبرة والمجزرة والمزبلة والحمام وعطن الإبل ومحجة الطريق وأشار الترمذي إلى ... الطريق وأعله بأبي صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه قال صاحب التنقيح وأما أبو صالح فقد وثقه جماعة وتكلم فيه آخرون

بلالا أصلى هو

كتاب الزكاة

هي في اللغة الطهارة قد أفلح من تزكى والنماء زكى الزرع إذا نما وفي هذا الاستشهاد نظر لأنه يثبت الزكا بالقصر بمعنى النماء يقال زكى زكا فيجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكاة بل كونه منها موقوف على ثبوت عين لفظ الزكاة في معنى النماء سمي بها نفس المال المخرج حقا لله تعالى على ما ذكر في عرف الشارع قال تعالى وآتوا الزكاة ومعلوم أن متعلق الإيتاء هو المال وفي عرف الفقهاء هو نفس الإيتاء لأنهم يصفونه بالوجوب ومتعلق الأحكام الشرعية أفعال المكلفين ومناسبته للغوي أنه سبب له إذ يحصل به النماء بالإخلاف منه تعالى في الدارين والطهارة للنفس من دنس البخل والمخالفة وللمال بإخراج حق الغير منه إلى مستحقيه أعني الفقراء ثم هي فريضة محكمة وسببها المال المخصوص أعني النصاب النامي تحقيقا أو تقديرا ولذا يضاف إليه فيقال زكاة المال وشرطها الإسلام والحرية والبلوغ والعقل والفراغ من الدين وتقرير الظاهر من الكتاب قوله لقوله عليه السلام أدوا إلخ عن سليم بن عامر قال سمعت أبا أمامة يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب في حجة الوداع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وأدوا زكاة أموالكم وأطيعوا إذا أمركم تدخلوا جنة ربكم قال قلت لأبي أمامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سمعته وأنا ابن ثلاثين سنة رواه الترمذي وصححه وروي من حديث غير أبي أمامة أيضا قوله والمراد بالواجب الفرض لقطعية الدليل إما مجاز في العرف لعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض لأنه بسبب أن بعض مقاديرها وكيفياتها يثبت بأخبار الآحاد وحقيقته على ما قال بعضهم أن الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك وهو حقيقة في كل نوع قوله لأن كمال الملك لما مقتضى الظاهر أن يقول لأن الملك لما كان لا يتم الملك بها فلو قال على هذا التقدير لأن الملك لم يصدق لثبوته دونها في المكاتب فإنه مالك يدا إذ ليس بحر ثم لم يتكلم وهو يخرج الملك فيه المكاتب فيخرج من شيئين وهذا أعم إن أخرجنا فيخرج أيضا النصاب المعين من السائمة الذي تزوجت عليه المرأة ولم تقبضه حتى حال الحول فإنه لا زكاة فيه عليها عند أبي حنيفة خلافا لهما لأن الملك وإن تحقق فيه لكنه غير كامل لانتظاره ... أما هو المقصود وصيرورته نصابا الزكاة ينبني على تمام المقصود لا على مجرد الملك ولذا لم يجب في الضمار ويخرج أيضا المشتري للتجارة إذا لم يقبض حتى حال الحول لا زكاة عليه فيه إذ لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلقا للتصرف وحقيقته مع كونه حاجزا ويخرج المال المستغل لدين لذلك إذ صاحب الدين مستحق أخذه من غير قضاء ولا رضى وهذا بعينه كالوديعة والمغصوب خلاف الموهوب له فإنه

بحث

يجب عليه في مال الهبة بعد الحول وان تمكن الواهب من الرجوع لانه لا يملكه الا بقضاء او رضى ولا يخرج ما ملك بسبب خبيث ولذا
قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه ولا يخفى ان هذا على قول ابي حنيفة ان خلط دراهم
بدراهم غيره استهلاك اما على قولهما فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان ولا يورث عنه لانه مال مشترك وانما يورث حصة الميت منه
والله سبحانه اعلم **قوله** واذ قد عرفت هذا فلو قيل تجب على المسلم البالغ العاقل المالك لنصاب ملكا تاما لكان اوجز اذ يستغني بالملك
عن الحر وبتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم قدر السبب به له شواهد كثيرة منها حديث الخدري
قال قال عليه الصلاة والسلام ليس فيما دون خمس اواق صدقة **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لا زكاة في مال الخ روى مالك والنسائي
عن نافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من استفاد مالا فلا زكاة عليه حتى يحول عليه الحول واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحرث الاعور عن
علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وساق الحديث وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار
فما زاد فبحساب ذلك قال فلا ادري اعلي يقول فبحساب ذلك او رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس في مال زكاة حتى يحول عليه الحول والحرث وان
كان مضعفا لكن عاصم ثقة وقد روى الثقة انه رفعه معه فوجب قبول رفعه وقد صحح وقفه وروى هذا المعنى من حديث ابن عمر ومن حديث انس
وعائشة **قوله** ولانه الممكن من الاستنماء بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا وتحقيقه ان المقصود من شرعية الزكاة مع المقصود الاصلي
من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيرا بان يعطي من فضل ماله قليلا من كثير والايجاب في المال الذي لا نماء له اصلا يؤدي الى
خلاف ذلك عند تكرر السنين خصوصا مع الحاجة الى الانفاق فشرط الحول في المعد للتجارة مع العدد او خلق الله تعالى اياه لها ليتمكن
من تحقيقها في الوجود فيحصل النماء المانع من حصول ضد المقصود وقولهم في النقدين خلقا للتجارة معناه انهما خلقا للتوسل بهما الى تحصيل
غيرهما وهذا لان الضرورة ماسة في دفع الحاجة والحاجة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وهي غير نفس النقدين وفي اخذها
على التغالب من الفساد ما لا يخفى فخلق النقدان لغرض ان يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة فيهما فكانا للتجارة
خلقة **قوله** ثم قيل هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر الدعوى ممنوعة وهي قول الكرخي والدليل المذكور عليه
غير مقبول فان المختار في الاصول ان مطلق الامر لا يقتضي الفور ولا التراخي بل مجرد طلب المامور به فيجوز للمكلف كل من التراخي والفور
في الامتثال لانه لم يطلب منه الفعل مقيدا باحدهما فيبقى على خياره في المباح الاصلي والوجه المختار ان الامر بالصرف الى الفقير معه قرينة
الفور وهي انه لدفع حاجة وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام وقال ابو بكر الرازي وجوب الزكاة
على التراخي لما قلنا من ان مطلق الامر لا يقتضي الفور فيجوز للمكلف تاخيره وهذا معنى قولهم مطلق الامر للتراخي لا انهم يعنون ان
التراخي مقتضاه قلنا ان لم يقتضه فالمعنى الذي عيناه يقتضيه وهو ظني فتكون الزكاة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتاخيرها
من غير ضرورة الاثم وصرح به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى وهو عين ما ذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة انه يكره ان يؤخرها
من غير عذر فان كراهة التحريم هي المحمل عند اطلاق اسمها ولذا ردوا شهادته اذا تعلقت بترك شيء كان ذلك الشيء واجبا لا لانها في رتبة
واجب على ما هو غير مرة وكذا عن ابي يوسف في الحج والزكاة فترد شهادته بتاخيرهما لان ترك الواجب مفسق واذا اتى به وقع اداء لان
القاطع لم يوقته بل ساكت عنه وعن محمد ترد شهادته بتاخير الزكاة لا الحج لانه خالص حق الله تعالى والزكاة حق الفقراء وعن ابي يوسف
عكسه فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكاة والحق تعميم رد شهادته لان ردها منوط بالمأثم وقد تحقق في الحج ايضا ما يوجب الفور
مما هو غير الصيغة على ما نذكر في بابه ان شاء الله وما ذكر ابن شجاع عن اصحابنا ان الزكاة على التراخي يجب حمله على المراد بالنظر الى دليل
الافتراض اي دليل الافتراض لا يوجبها وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب وعلى هذا ما ذكروا من انه اذا شك هل زكى او لا يجب عليه ان
يزكي بخلاف ما لو شك انه صلى ام لا بعد الوقت لا يعيد لان وقتها العمر فالشك فيها كالشك في الصلاة في الوقت والشك
في الحج مثله في الزكاة هذا ولا يخفى على من انعم التامل ان المعنى الذي قدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز ان يثبت دفع الحاجة مع دفع
كل مكلف متراخيا اذ بتقدير اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان اداء جميع المكلفين فتامل واذا اخر حتى مرض يؤدي
سرا من الورثة ولو لم يكن عنده مال فاراد ان يستقرض لاداء الزكاة ان كان اكبر رايه انه يقدر على قضائه بالاجتهاد فيه كان
الافضل له الاستقراض وان كان غلب ظنه خلافه فالافضل ان لا يستقرض لان خصومة صاحب الدين اشد **قوله** هي غرامة حاصله
الحاق الزكاة بنفقة زوجة الصبي والمجنون وعشر ارضهما وخراجها فانه يجب في ارضهما العشر والخراج وكذا الاراضي الموقوفة على المساجد
وجميع جهات البر والجامع انها غرامة اي حق مالي يلزم بسبب ماله فيخاطب الولي بدفعه ويدل على الحكم المذكور ايضا ما رواه الترمذي
من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال الا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله
الصدقة قلنا اما الحديث فضعيف قال الترمذي انما يروى هذا الحديث من هذا الوجه وفي اسناده مقال لان المثنى يضعف في الحديث
قال صاحب التنقيح قال مهنا سالت احمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال ليس بصحيح وللحديث طريقان آخران عند الدارقطني وهما ضعيفان
واعتبارها بالغرامة واما القياس فممنوع كون ما عينه تمام المناط فانه منقوض بالذمي لا يؤخذ من ماله الزكاة فلو كان وجوبها
بمجرد كونها حقا ماليا يثبت للغير لصح اداؤها منه بدون الاسلام بل واجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك وحين لم

يكن كذلك علم انه اعتبر فيه وصف اخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزايل مع الكفر قال عليه السلام بني الاسلام على خمس الخ
وعدمها الزكاة كالصلاة والحج والصوم فتكون موضوعة عن الصبي قال عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه واعتبار تعلق خطاب الدفع الذي هو عبادة بالولي ابتدا لا بطريق
النيابة ليدفع به هذا لان النيابة المعتبرة في الادا ابتدا لا الاصيل الى النائب جائز لكن الكلام في ثبوت معنى وقوع هذا الاجبار لمجرد الجواز
لا يلزم الوجود شرعا فلا يفيد ما ذكر المطلوب لم يوجد ان الاسلام ثبت والقياس لو يصح كما سمعت انه لو صح لم يقتض الوجوب الادا
على الولي نيابة كما في المعيس عليه من نفقة الزوجة وهل يكون تصرف الانسان في مال غيره الا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه في مال نفسه
وما روي عن عمر وابنه رضي الله عنهما وعائشة رضي الله عنها من القول بوجوبها في مالهما لا يستلزم كونه عن سماع اذ للعقل مجال فيه لامكان الراي فيه
فيجوز كونه بنا عليه فحاصله قول صحابي عن اجتهاد وعارضه راي صحابي اخر قال محمد بن الحسن في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة حدثنا ليث بن ابي سليم
عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس في مال اليتيم زكاة وليث كان احد العلما العباد وقيل اختلط في اخر عمره ومعلوم ان ابا حنيفة لم يكن
ليذهب فياخذ عنه في حال اختلاطه ويرويه وهو الذي شدد في امر الرواية ما لم يشدده غيره على ما عرف غير مرة وحاصل ما نقول في نفي
الزكاة عنهما ان نفي العبادة عنهما بالنافي الثابت وعن وليهما ابتدا للعدم الاصلي لعدم سلامة ما يفيد ثبوته عليه ابتدا واما
الحاقهما بالمكاتب في نفي الوجوب بجامع نقصان الملك لثبوت لا نعم النقصان من عدم جواز تبرعاتهما بل الادنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه
بخلاف المكاتب ففيه نظر بان المؤثر في عدم الوجوب على المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه بل النقصان المسبب عن
كونه مديونا او لان ملكه باعتبار اليد فقط للتردد في قرار الملك لتجويز عجزه فيصير للسيد وهو ليس ملكا حقيقيا اصلا بخلاف الصبي
والمجنون بقي ايراد العشر والخراج فيتوجه على وجه الالزام فلو لم واعترفنا بالخطاب لهما في ارضهما لم يعرفا في المتنازع فيه ثم جوابه
عدم معنى العبادة في الخراج بل هي مؤنة محضة في الارض وبصون في العشر لان الغالب فيه معنى المؤنة ومعنى العبادة فيه تابع ما لمالك
ملكها بمؤنتها كما يملك العبد ملكا مصاحبا لها لان المؤنة سبب بقا ما تنسب مع ملكه وكذلك الخراج سبب بقا الاراضي في ايدي ملاكها
لان سببه بقا الذب عن حوزة دار الاسلام وهو بالمقاتلة وبقاؤهم بمؤنتهم والخراج مؤنتهم باتفاق الصحابة على جعلهم ذلك والعشر
للفقرا لدعائهم قال عليه الصلوة والسلام انما تنصرون هذه الامة بضعيفها بدعوتهم الحديث والزكاة وان كانت نفعا للفقرا
لكن المقصود من ايجاب دفعها اليهم في حقهم الابتلا بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو بني الاسلام الحديث وفي حقهم سد حاجتهم
والمنظور اليه في عشر الاراضي الثاني انه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة وقد عهد تقرير المؤنة في الارض فيكون لحال النظر الى
المعهود غير ان خصوص المصرف وهم الفقرا يوجد فيه معنى العبادة وبهذا القدر لا يستلزم سوى ادنى ما يتحقق به معناها وهو
بكونه تبعا فكان كذلك **قوله** ولو افاق اي المجنون اعلم ان الوجوب مطلقا لا يسقط بالعجز عن الادا للعجز عن استعمال
العقل بل اذا كان حكمه وهو وجوب الادا يتعذر متعلقه وهو الادا اما لانعدامه عدم العقل بشرط ان لم يكن من العبادات
المحضة فان المقصود من ايجادها ايجاد نفس الفعل ابتلا ليظهر العاصي من المطيع وهذا لا يتحقق الا من اختيار صحيح وهو لا يكون بدون
العقل واذا انتفى الوجوب لانتفا حكمه لانه المقصود منه وان وجد السبب اذ شرع لا ينتفا لحكمه بخلاف ما المقصود منه المال دون ما
يتعين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فانه لا يتعذر معه حكمه وهو الايصال فانه يحصل بالنائب فامكن ثبوت
حكم الوجوب مطلقا اعني وجوب الادا دون عقل بخلاف العبادات المحضة فان اختيار النائب ليس اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله
طاعة من عليه الا اذا كان استنابه عن اختيار صحيح ولا يكون ذلك الا بالعقل ثم ما يتعذر الادا فيه عند عدم العقل انما يسقط الوجوب
بشرطين ان يكون الجنون اصليا وهو المتصل بالصبي بان بلغ مجنونا او عارضا طال والثاني ان يكون تبقية الوجوب مستلزم الحرج
في فعل المامور به اما الاول فلان العارض اذا لم يطل عد عدما شرعا كالنوم لا يسقط الوجوب ويجب على النائم القضا وذلك
لانه يتوقع زواله في كل ساعة بخلاف الطويل في العادة والجنون ينقسم الى مديد وقصير فالحق المديد بالصبي فيسقط معه اصل
الوجوب والقصير بالنوم بجامع ان كل عذر يعجز عن الادا زال قبل الامتداد واما الثاني فلان الوجوب لفائدته وهي الادا او
القضا فاذا لم يتعذر الاول وثبت طريق تعذر الثاني لا ينتفي الفائدة فلا ينتفي هو وطريق تعذره ان يستلزم حرجا وهو بكثرة
الواجبات فاعتبرت الكثرة بالدخول في حد التكرار فلذا قدرناه في الصلاة بالزيادة على ما مر في باب صلاة المريض وفي الصوم بان يستوعب
الشهر وفي الزكاة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي يوسف وابي حنيفة وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول
السنة الثانية وفيه نظر فان التكرار يتحقق بالثانية لا بدخولها لان شرط الوجوب ان يتم الحول فالاولى ان المعتبر في الزكاة والصوم
نفس وقتهما ووقتهما مديد فاعتبر نفسه فقلنا انما تسقط باستيعاب الجنون وقتهما حتى لو كان مفيقا في جزء من الشهر وجن في باقي
ايامه لزمه قضا كله وفي الزكاة في السنة كلها لا الملازمة لان كل وقتها الحول لكنه مديد جدا فقدرنا به وللاكثر يقام مقام الكل فقدرنا
بستة اشهر لان اعتبار الاكثر اخف على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والنصف ملحق بالاقل ثم ان محمدا لا يفرق بين الاصلي
وهو المتصل بزمن الصبي بان جن قبل البلوغ فبلغ مجنونا والعارض بان بلغ عاقلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية وحصل ابو يوسف

وروى هشام عن ابي يوسف ان امتداد الجنون بوجوده في اكثر السنة ونصف السنة ملحق به

الحكم

الحكم المذكور بالعارضي لانه الملتحق بالعوارض اما الاصلي فحكمه حكم الصبا عندك فيسقط الوجوب وان قل ولا يعتبر
ابتدا الحول من وقت الافاقة كما يعتبر ابتداؤه من وقت البلوغ ويجب بعد الافاقة ما بقي من الصوم لا ما مضى من الشهر وكذا
ما مضى من الصلاة فيما دون يوم وليلة بعد البلوغ وقيل على العكس وروي عن ابي حنيفة ايضا كما ذكر في المصفى وصاحب الايضاح
وجه الفرق ان الجنون قبل البلوغ في وقت نقصان الدماغ لانه مانعة له عن قبول الكمال فبقيه له على صفته الاصلي فكان
امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبي بخلاف الحاصل بعد البلوغ فانه معترض على المحل الكامل لحوق آفة عارضة
فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفا الحرج كالنوم وقال محمد الجنون مطلقا عارضي لان الاصل في الجبلة السلامة بل كانت متحققة
في الوجود وفواتها انما يكون بعارض والجنون يفوتها فكان عارضا والحكم في العارض انه يمنع الوجوب اذا امتد والا فلا
قوله لانه ليس باهل من كل وجه احسن من تعليلهم بانه مصرف الزكاة بالنص لانه لا منافاة في العقل بين اهلية
الصدقة على من جوز له اخذها ولا في الشرع كابن السبيل هذا اذا كان العبد المأذون ما كان يملكه فهو مشغول بالدين وان
كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكاته وكذا ان فضل اقل وعند المولى مال آخر ضمه اليه وزكى الجميع قوله
ولنا انه مشغول بحقه فيعتبر بسلمه انه نصاب تام لانه مرجح ضمه انه من منع استقلاله بالحكم بانتفا جزء العلة بادنا ان السبب
النصاب الفارغ عن الشغل اذا بدا المانع على تقدير استقلاله على قول تخصيص العلة وانما اعتبرنا عدم الشغل في الوجوب لان
معه يكون مستحقا بالحاجة الاصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال والمواخذة في المآل اذ الدين حائل بينه وبين
الجنة واي حاجة اعظم من هذه فصار كالماء المستحق للعطش وثياب البذلة وذلك معتبر بعد ما حتى جاز التيمم مع ذلك الماء
ولم يجب الزكاة وان بلغت ثياب البذلة نصابا وما في الكافي من اثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكاة على الانسان وحل اخذها
له فيه نظر لما بينا من عدمها شرعا كما في ابن السبيل يجب عليه ويجوز له اخذها ويقربه بانه ان كان غنيا حرم الاخذ عليه لقوله
عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغني وان لم يحرم الاخذ منه لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فيه نظر لانا نختار الشق
الاول ونمنع كون الغنى الشرعي منحصرا فيما يحرم الاخذ وقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني مخصوص بالاجماع بابن السبيل فجاز
تخصيصه بالقياس الذي ذكرناه ثم الحق قال المشايخ وهو قول ابن عمر وعثمان رضي الله عنهما وكان عثمان رضي الله عنه يقول هذا
شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص اموالكم فتؤدوا منها الزكاة بمحضر من الصحابة من غير نكير ثم اذا سقط الدين
كان ابرا الدائن من عليه الدين اعتبر ابتدا الحول حين سقوطه وعند محمد رحمه الله يجب الزكاة عند تمام الحول الاول لان الدين يمنع
الوجوب للمطالبة وبالابرا تبين انه لا مطالبة فصار كانه لم يكن وقال ابو يوسف الحول لم ينعقد على نصاب المديون فانه مستحق لحاجته
فهو كالمعدوم قوله حتى لا يمنع دين النذور والكفارات وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدي المتعة والاضحية لعدم المطالب
بخلاف العشر والخراج ونفقة زوجته عليه لوجود المطالب بخلاف ما لو التقط وعرفها صدقة ثم تصدق بها حيث يجب عليه زكاة ماله لان
الدين ليس متيقنا لاحتمال اجازة صاحبها الصدقة قوله ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب صورته له نصاب
حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني لان خمسة منه مشغول بدين الحول الاول فلم يكن الفاضل في الحول الثاني
عن الدين نصابا كاملا ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه
قوله وكذا بعد الاستهلاك صورته له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب
المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد
لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه لو عمر اذا باع نصاب السائمة قبل
الحول بيوم بسائمة مثلها او من جنس آخر او بدراهم يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لم يجب الزكاة عليه في البدل الا بحول جديد
او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة
قوله على ما روي عنه في رواية اصحاب الاملاء واما لم يكن ظاهر الرواية عنه مرضيه ووجه الفرق ان دين المستهلك لا مطالب
له من العباد بخلاف دين القائم فانه يجوز على العاشر مطالبته ولا كذلك المستهلك قوله لان له مطالبا من جهة العباد
لان الملاك نوابه وذلك ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية يوجب حق اخذ الزكاة مطلقا للامام وعلى هذا كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده فلما ولي عثمان وظهر تغير الناس كره ان تفتش السعاة على الناس مستور
اموالهم ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه ولم يختلف الصحابة عليه في ذلك وهذا لا يسقط طلب الامام اصلا ولذا لو علم ان اهل
بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها فلا فرق بين كون الدين بطريق الاصالة او الكفالة حتى لا يجب عليهما الزكاة بخلاف الغاصب
وغاصب الغاصب حيث يجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لان الغاصب ان ضمن يرجع على غاصبه بخلاف غاصبه
فانما فارق الغصب الكفالة وان كان في الكفالة بالامر يرجع الكفيل اذا ادى كالغاصب لان في الغصب ليس له
ان يطالبهما جميعا بل اذا اختار تضمين احدهما برئ الاخر اما الكفالة فله ان يطالبهما معا فكان كل مطالبا بالدين ولا يمنع دين

الزكاة منع دين العشر والخراج وقد تقدم ومن منع دين النذر لو كان له نصاب فنذر ان يتصدق بماية منه ولم يتصدق حتى
حال الحول وجبت عليه خمسة لكنه لم يخرجه عن عهدة نذر تلك المائة التصدق بسبعة وتسعين ونصف لانه نذر التصدق وتعين
دراهم استحق منها درهمان ونصف ولو استحق عين المنذور به كله سقط فكذا البعض ولو كان اطلق النذر لم يضعا المائة الى ذلك
النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ثم ان كان للمديون نصب يصرف الدين الى ايسرها قضاء فاذا كان له دراهم ودنانير وعروض دينه
غير مستغرق صرف الى الدراهم والدنانير اولا اذ القضاء منهما ايسر لانه لا يحتاج الى بيعهما ولانه لا تتعلق المصلحة بعينهما ولانهما لقضاء
الحوائج وقضاء الدين اهمها ولان للقاضي ان يقضي منهما جبرا وللغريم ان ياخذ منهما اذا ظفر بهما وبما من جنس حقه فان فضل الدين عنهما
او لم يكن له منهما شيء صرف للعروض لانها عرضة للبيع بخلاف السوائم لانها للدر والنسل فان لم يكن له عروض او فضل الدين عنها صرف الى السوائم
فان كانت اجناسا صرف الى اقلها زكاة نظرا للفقراء فان كانت اربعين شاة وخمسا من الابل وثلثين من البقر صرف الى الابل او الغنم يخير
في ذلك دون البقر وعرف من هذا انه لو لم يكن له البقر يخير لاستوائهما في الواجب وقيل يصرف الى الغنم فتجب الزكاة في الابل في القابل ثم
القابل وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل في طريقة الشهيد لا رواية فيه ان قلنا لا فله وجه وان قلنا نعم فله وجه ولو كان عليه
مهر لامرأته وهو لا يريد اداءه لا يجعل مانعا من الزكاة ذكره في التحفة عن بعضهم لانه لا يعد دينا وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا كان
او معجلا لانها متى طلبت اخذته وقال بعضهم ان كان مؤجلا لا يمنع لانه غير مطالب به عادة انتهى وهذا يفيد ان المراد بالمؤجل عرفا
لا شرطا مصرحا به والا لم يصح قوله لانها متى طلبت اخذته ولا بانه غير مطالب به عادة لان هذا في المعجل لا في المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد
عدم المطالبة فيه بالعادة **قوله** وعلى هذا كتب العلم لاهلها ليس بقيد معتبر المفهوم لانها لو كانت لمن ليس من اهلها وهي تساوي
نصبا لا تجب فيه الزكاة الا ان يكون اعدها للتجارة وانما يفترق الحال بين الاهل وغيرهم ان الاهل اذا كانوا محتاجين لما عندهم من
الكتب للحفظ والتدريس والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر وان ساوت نصبا فلهم ان ياخذوا الزكاة الا ان يفضل عن حاجتهم نسخ تساوي
نصابا كان يكون عنده من كل تصنيف نسختان وقيل بل ثلاث فان النسختين يحتاج اليهما لتصحيح كل من الاخرى والمختار الاول بخلاف غير
الاهل فانهم يحرمون بها اخذ الزكاة اذ الحرمان تعلق بملك قدر نصاب غير محتاج اليه وان لم يكن ناميا وانما النماء يوجب عليه الزكاة
ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير اما كتب الطب والنحو والنجوم فمعتبرة في المنع مطلقا وفي الخلاصة في الكتب ان كان مما يحتاج
اليها في الحفظ والدراسة والتصحيح لا يكون نصابا وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادبا كثياب البذلة والمصحف على هذا ذكره
في الفصل السابع من كتاب الزكاة وقال في باب صدقة الفطر لو كان له كتب ان كانت كتب النحو والطب والتعبير واما كتب التفسير والفقه
والمصحف لواحد فلا تعتبر نصابا وهذا انما هو في كتب الادب والذي يقتضيه النظر ان نسخة من النحو ونسختين على الخلاف لا تعتبر من
النصاب وكذا من اصول الفقه والكلام المخلوط بالاراء بل المقصور على تحقيق الحق من مذهب اهل السنة الان لا يوجد غير المخلوط
لان هذه من الحوائج الاصولية **قوله** والات المحترفين المراد بها ما لا تستهلك عينه في الانتفاع كالقدوم والمبرد فتبقى
تغني عنها اما ما تستهلك ولا يبقى اثر عينه فلو اشترى الغسال صابونا للغسل للثياب او حرضا يساوي نصبا وحال عليه الحول لا
تجب فيه لانما ياخذ من الاجرة بمقابلة العمل ولو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا يساوي نصبا للصبغ او الدباغ دهنا او عفصا
للدباغة وحال عليه الحول تجب فيه لان الماخوذ بمقابلة العين وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها
وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا **قوله** معناه صارت له بينة بعد انه لم تكن له بينة
الاملاك احترازا عما لو كانت عليه بينة فانه سيذكر ان فيه الزكاة **قوله** وهي مسألة مال الضمار قيل هو الغائب الذي لا
يرجى فان رجي فليس به واصله من الاضمار وقال طلبن مزاره فاصبن منه عطاء لم يكن عدة ضمارا وقيل هو غير المنتفع به
بخلاف الدين المؤجل فانه اخر الانتفاع به وصار كالغائب **قوله** ومن جملته ايضا الذي ذهب به العدو الى دار الحرب
والمودع عند من لا يعرفه اذا نسي شخصه سنين ثم تذكره فان كان عند بعض معارفه فنسي ثم تذكر الايداع زكاه لما مضى ويمكن ان
يكون منه الالف التي دفعها الى المرأة مهرا وحال الحول وهي عندها ثم علمت انها تزوجت بغير مولاه وردت الالف عليه ودية قضى بها
في حلق لحية انسان ودفعت اليه فحال الحول عليها عنده ثم نبتت وردت الدية وما اقر به ليتخلص ودفعه اليه فحال عليه عنده
ثم تصادقا على ان لا دين فرده وما وهب وسلم ثم رجع فيه بعد الحول لا زكاة في شيء من الصور على احد لانه كان غائبا عن جواز القدرة
على الانتفاع به واما زكاة الاجرة المعجلة عن سنين في الاجارة الطويلة التي يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلثة ايام
في راس كل شهر فتجب على الاجر لانه ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد الحول
وقال الشيخ الامام الزاهد علي بن محمد البزدوي وبهذا به السرخسي يجب على المستاجر ايضا لان الناس يعتقدون مال الاجارة
دينا على الاجر وفي بيع الوفاء تجب زكاة الثمن على البائع وعلى قول الزاهد والسرخسي على المشتري ايضا وصحح السيد ابو شجاع بعده
الوجوب على المستاجر وفي الخلاصة قال الاحتياط ان يزكي كل منهما وفي فتاوى قاضي خان استشكل قول السرخسي بانه لو اعتبر دينا
عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا ينبغي ان لا يجب على الاجر والبائع لانه مشغول بالدين ولا على المستاجر والمشتري ايضا

والتعبير صح

لانه

لانه وان اعتبر دينا لها فليس بمنتفع به لانه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد ثم لا
يجب ما لم يحل الحول بعد القبض انتهى فيجوز ان يكون في معنى الضمار وفي الكافي لو استاجر دارا عشر سنين بالف وعجلها الى المؤجر ثم لم
يقبضها حتى انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الالف كان على المؤجر في السنة الاولى زكاة تسعمائة لظهور الدين بمائة بسبب
انفساخ الاجارة في حق تلك السنة وفي السنة الثانية في ثمانمائة الا انه رما وجب من الزكاة في السنة الاولى وهو اثنان
وعشرون ونصف وهكذا في كل سنة ينقص عنه مائة وقدر ما وجب الى ان يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ اقل من مائتين
واما المستاجر فانه يجب عليه في السنة الثالثة زكاة ثلثمائة لانه ملك دينا على المؤجر في السنة الاولى مائة وفي الثانية مائتين لم
يحل حولها وفي الثالثة حال الحول على المائتين واستفاد مائة في آخر الحول فيضمها الى النصاب ثم تزيد زكاته في كل سنة مائة للانفساخ الى ان يملك
مائة دينار فعليه في الرابعة زكاة اربعمائة وهكذا الى العاشر فعليه زكاة الالف ولو كانت الاجرة امة للتجارة حين عجلها للمؤجر نوى
بها التجارة والباقي بحاله لا زكاة على المؤجر لشيء فيها لاستحقاق تمام عين الاجرة بخلاف الاولى لان المستحق بالانفساخ مائة دينا في الذمة لا
يتعين في المقبوض وعلى المستاجر في السنة الثالثة زكاة ثلثمائة ايضا ثم يزيد في كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه ولو كانت المسألة على العكس بان
قبض المستاجر الدار ولم يعجل الاجرة فالمؤجر هنا كالمستاجر والمستاجر كالمؤجر فعلى المستاجر ان يزكي في السنة الاولى تسعمائة وفي الثانية ثمانمائة
الا انه ينقص في كل سنة مائة الا زكاة ما مضى لان الملك في الاجرة يثبت ساعة فساعة والمؤجر يزكي في السنة الثالثة ثلثمائة والرابعة
اربعمائة الا انه زكاة ما مضى ولو كانا تقابضا في الاجرة والدار فظاهر انه لا زكاة على المستاجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم يعد لعدم
الانفساخ **قوله** على هذا الاختلاف عندنا لا فطرة عليه وعنده عليه **قوله** ولنا قول علي رضي الله عنه لا زكاة في مال
الضمار هكذا ذكره مشايخنا عنه وروى ابو عبيد القسم بن سلام في كتاب الاموال ثنا يزيد بن هرون ثنا هشام بن حسان عن حسن البصري
قال اذا حضر الوقت الذي يؤدي الرجل فيه زكاته ادى عن كل مال وعن كل دين الا ما كان ضمارا لا يرجوه وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد
الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال اخذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من اهل الرقة يقال له ابو عائشة عشرين الفا فالقاها في بيت المال
فلما ولي عمر بن عبد العزيز اتاه ولده فرفعوا مظلمتهم اليه فكتب الى ميمون ان ادفعوا اليهم اموالهم وخذوا زكاة عامهم هذا فانه لولا
انه كان مالا ضمارا اخذنا منهم زكاة ما مضى ثنا ابو اسامة عن هشام عن الحسن قال اذا كان [illegible] زكاة ذلك العام وروى مالك في الموطا عن
ايوب السختياني ان عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلما فامر برده الى اهله ويؤخذ زكاته لما مضى من السنين ثم عقب بعد ذلك
بكتاب ان لا يؤخذ منه الا زكاة سنة واحدة فانه كان ضمارا وفيه انقطاع بين ايوب وعمر واعلم ان هذا لا ينهض على الشافعي لان قول الصحابي
عنده ليس بحجة فكيف بمن دونه فهذا الاثبات المذهبي والمعنى المذكور بعد للالزام **قوله** ولان السبب الخ دفعه منع قولهما ان
السبب متحقق فقال لا نسلم لان السبب هو المال النامي تحقيقا او تقديرا بالاتفاق للاتفاق على ان من ملك من الجواهر النفيسة ما
يساوي الافا من الدنانير ولم ينوها التجارة لا تجب فيها الزكاة وولاية اثبات حقيقة التجارة بالملك فاذا انتفت انتفى تصور الاستنماء تحقيقا
فانتفى تقديرا فانتفى النماء تقديرا الا لشيء انما يقدر اذا تصور تحقيقا وعن هذا انتفى في التقدير انما الاستنماء انما هو التقديري
بانتفاء تصور التحقيقي بانتفاء اليد فصار بانتفائهما كالتاوي ولذا لو وجب صدقة الفطر عن الابق [illegible] جاز عتقه عن الكفارة لا الكفارة
تعتمد مجرد الملك وبالاباق والكتابة لا ينتقض الملك بخلاف ابن السبيل لثبوت النماء تقديرا فيه لامكان التحقيق اذا وجد نائبا **قوله** ولو
كان الدين على مقر مليء او معسر تجب الزكاة وكذا لو كان جاحدا فهو اي الدين نصاب تجب بعد تحقق الوجوب حال كونه مسمى الدين فيستثنى [illegible] اذا ا
قبض زكاة لما مضى وهذا جار على اطلاقه بل ذلك في بعض انواع الدين ولتوضيح ذلك اذ لم يتعرض له المص فنقول قسم ابو حنيفة الدين ثلثة
اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو
بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخى
الاداء الى ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا وتعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية
وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط
ويروى عنه انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيئا زكاه قل او كثر الا دين الكتابة والسعاية
وفي رواية اخرج الدية ايضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانه ليس بدين على الحقيقة ولذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من تركة
من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا انه يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو آجر عبده
او داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كانا للتجارة كان حكمه كالقوي لان اجرة مال التجارة كثمن مال
التجارة في صحيح الرواية **قوله** ابتداء او بواسطة التحصيل لعدم ترتب ابتداء بقوله بلى او بواسطة التحصيل المعسر وعن الحسن
بن زياد ان ما على المعسر ليس نصابا لانه لا ينتفع به **قوله** او بواسطة التحصيل دفع له **قوله** وكذا لو كان على جاحد وعليه
بينة او علم القاضي به يعني يكون نصابا وروى هشام عن محمد ان مع علم القاضي يكون نصابا واما اذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنين
لا يكون نصابا واكثر المشايخ على خلافه وفي الاصل لم يجعل الدين نصابا ولم يفصل وقال شمس الائمة الصحيح جواز الكتابة بل ليس كل قاض يعدل

ولا كل بينة تعدل وفي المحبوبين يدي القضاة ذل وكل احد لا يختار ذلك فصار في دين البينة وعلم القاضي شمول العدم وشمول
الوجوب والتفصيل وان كان المديون مقرا في السر ويجحد في العلانية لم يكن نصابا ولو كان الامقرا فلما قدمه الى القاضي جحد وقامت
عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقط الزكاة من يوم جحد الى ان عدلوا لانه كان جاحدا ولزمه الزكاة فيما كان مقرا قبل
الخصومة وهذا انما يتفرع على اختيار الاطلاق في الجحود **قوله** لان تفليس القاضي لا يصح اي ان لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو
كان على مقر مفلس لانه تعليله ولانه ذكر التفليس بالتخفيف واعطى حكمه من غير خلاف بين الثلثة وقوله ولو كان الدين على مقر ملي
او معسر اذ المعتبر هو المفلس والافلاس انما هو من فلسه القاضي وصرح بعضهم بان ما على المقر المفلس انما يحتسب ليس فيه خلاف في انه نصاب
ولم يشترط الطحاوي التفليس على قول محمد وقول المحبوبي لو كان المديون مقرا مفلسا فعلى صاحب الدين زكاة ما مضى اذا قبضه عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد ان كان الحاكم فلسه فلا زكاة عليه لما مضى بنا على مذهبه ان التفليس يتحقق فيصير الدين تاويا به وعند ابي حنيفة لا
لان المال غاد ورائح وهو في ذمة المفلس مثله في الملي نافي الخلاف **قوله** وابو يوسف مع محمد الخ ومع ابي حنيفة الخ وقيل قول ابي يوسف
على قوله الاول وذكر صدر الاسلام قول ابي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكاة مطلقا من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بنا على اختلافهم
في تحقق الافلاس **قوله** رعاية لجانب الفقراء هذا من العقليات المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع انها لا تصلح للوجوب اصلا اذ مجرد رعاية
الفقراء لا يصلح دليلا للحكم بايجاب الله تعالى المال بكل موضع ينافي فيه رعايتهم وكم من موضع لا يجب فيه فلا تثبت ايجاب عليه الا بدليله فالاولى
ما قيل ان التفليس وان تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالبة باقيان حتى لو كان لصاحب الدين حق الملازمة بل ويصير المساهمين دليل
بقا الدين على حاله ثم اذا قبضه زكاه لما مضى **قوله** لا اتصال النية بالعمل حاصل هذا التفصيل ان ما كان من اعمال الجوارح فلا
يتحقق بمجرد النية وما كان من التروك كفى فيه مجردها والتجارة من الاول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها ونظيره السفر والفطر والاسلام
والاسامة لا يثبت واحد منها الا بالعمل ويثبت اضدادها بمجرد النية فلا يصير مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا الدابة سائمة بمجرد النية
بل بالعمل ويصير المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والدابة علوفة بمجرد نية هذه الامور والمراد بالمفطر المفطر الذي لم ينو صوما
بعد في وقت فيه النية **قوله** وان اشترى شيئا الخ المراد ما تصح فيه نية التجارة لا عموم شي فانه لو اشترى ارضا خراجية او عشرية
ليتجر فيها لا يجب فيها زكاة التجارة والا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الارض وعن محمد في ارض العشر اذا اشتراها للتجارة يجب الزكاة مع العشر
واذا لم يصح بقيت الارض على وظيفتها التي كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في ارض عشر ثم استخرجها كان فيه العشر لا غير **قوله**
بخلاف ما اذا ورث الحاصل ان نية التجارة فيما يشتريه يصح بالاجماع وفيما يرثه لا يصح بالاجماع لانه لا صنع له فيه اصلا وفيما يملكه بقبول
عقد مما ذكر خلاف وجه الاعتبار ان مقتضى الدليل اعتبار النية مطلقا وان تجردت عن الاعمال قال عليه السلام نية المومن خير من عمله الا
انه لم تعتبر لخفائها حتى تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت من وجه الاخر ان اعتبارها اذا طابقت المنوي وهو التجارة وهي مبادلة المال
بالمال وذلك منتف في الهبة ونحوها والذي في نفسي ترجيح الاول والحق بالبيع بدل الموجر فلو آجر داره بعبد ونواه للتجارة كان
للتجارة وبالميراث ما دخل له من حبوب بلده فنوى امساكها للتجارة فلا يجب لو باعها بعد حول **قوله** ولا يجوز الخ حصر الجواز في الامرين
فافاد انه لو نوى الزكاة وجعل يتصدق ولو الى اخر السنة ولم تحضره النية لا تسقط عنه شي الا زكاة ما تصدق به على قول محمد ولو دفعها
للوكيل فالعبرة لنية المالك وفيه بحث لبعضهم لم يعرج عليه في فتاوى قاضي خان قال اعطى رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى
الامر من زكاة ماله من غير ان يتلفظ به ثم تصدق المامور جازت عن الزكاة انتهى وكذا لو قال عن كفارتي ثم نوى الزكاة قبل دفعه **قوله**
كتقديم النية الخ حاصله الحاق الزكاة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق لزوم الحرج في الزام المقارنة وسببه في الزكاة
تفرق الدفع للكثيرين **قوله** سقط فرضها عنه بشرط ان لا ينوي بها واجبا اخر من نذر وغيره سوا نوى النفل او لم تحضره النية
بخلاف رمضان لا بد فيه من نية القربة والفرق ان دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان بخلاف الامساك انقسم الى عادة وعبادة
فاحتاج الى تمييزها بالقصد واذا وقع اداء الكل قربة فلا يحتاج بعد ذلك الى تعيين الفرض لان الفرض انما دفع الكل والحاجة الى تعيين الفرض
المزاحمة بين الجزء المودى وسائر الاجزاء وباداء الكل لله تعالى تحقق اداء الجزء الواجب **قوله** لان الواجب شائع في الكل فصار
كهلاك البعض سقط زكاته **قوله** بخلاف الاول اي التصدق بالكل للتيقن باخراج الجزء الذي هو الزكاة بخلاف الهلاك فانه
لا صنع له فيه وعلى هذا لو كان له دين على فقير فابراه عنه سقط زكاته نوى به عن الزكاة او لم ينو لانه كالهلاك ولو ابراه عن البعض سقط
زكاة ذلك البعض لما قلنا لا زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الساقط ليس بمال والباقي في ذمته يجوز ان يصير مالا وكان
خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه وكذا لا يجوز اداء الدين عن العين بخلاف العكس ولو كان الدين على غني فوهبه منه بعد وجوب الزكاة
قيل يضمن قدر الواجب وقيل لا يضمن كانه بنا على استهلاك او هلاك هذا ولا فضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع ٥ انه ؟

باب صدقة السوائم

سامت الماشية سوما اذا سامها ربها اسامة بدا محمد رحمه الله في تفصيل
اموال الزكاة بالسوائم اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانها كان في كتبه كذلك لانها كانت الى العرب وكان جل اموالهم وانفسها
الابل فبدا بها والسائمة التي ترعى ولا تعلف في الاكثر وفي المغرب هي التي مع تبكون ذلك لقصد الدر والنسل حولا او اكثره وسائر

تفسير

تفسير السائمة في الهداية وذكر هناك الخلاف فلو أسيمت للحمل والركوب لم تكن السائمة المستلزمة شرعا لحكم وجوب الزكاة بل لا زكاة
فيها ولو أسامها للتجارة كان فيها زكاة التجارة لا زكاة السائمة وقد عين في الكتاب أسنان المسميات وأما اشتقاق الأسماء فسميت بنت
المخاض به لأن أمها تكون مخاضا بغيرها عادة أي حاملا ويسمى النفاس وجع الولادة مخاضا قال الله تعالى فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة وبنت اللبون
لأن أمها تكون ذات لبن ترضع به أخرى والحقة لأنه حق لها أن تركب ويحمل عليها والجذعة لمعنى في أسنانها يعرفه أهل اللغة **قوله**
ليس في أقل من خمس ذود والذود يقال من ثلثة من الإبل إلى عشرة وقد استعمله هنا في الواحد على نظير استعمال الرهط في قوله تعالى
تسعة رهط وقصد المص بذلك متابعة لفظ الصديق رضي الله عنه على ما سنذكره **واعلم** أن تقدير النصاب والواجب
أمر توقيفي وفي المبسوط إن إيجاب الشاة في خمسة من الإبل لأن المأمور به ربع العشر بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم والشاة
تقرب من ربع عشر الإبل فإن الشاة كانت تقوم بخمسة وبنت مخاض بأربعين فإيجاب الشاة في خمس كإيجاب الخمسة في مائتين وسيأتي في
الحديث فمن وجب عليه سن فلم توجد عنده وضع الكشف موضع الشاة عند عدمها وهو مخرج بخلاف ما قاله فيتبعه عليه ثم ظاهر الغاية
في قوله إلى تسع كونها غاية للوجوب وإنما يتمشى على قول محمد رحمه الله لأن الزكاة واجبة في النصاب والعفو والغاية غاية إسقاط لأن المعنى
وجوب الشاة مستمر إلى التسع **واعلم** أن الواجب في الإبل هو الإناث أو قيمتها بخلاف البقر والغنم فإنه يستوي فيها الذكور والأنوثة
قوله هكذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم منها كتاب الصديق رضي الله عنه لأنس بن مالك رواه البخاري
وفرقه في ثلثة أبواب عن ثمامة أن أنسا حدثه أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كتب له هذا الكتاب لما وجهه إلى البحرين بسم الله الرحمن الرحيم
هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي أمر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين فليعطها على وجهها
ومن سئل فوقه فلا يعط في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة فإذا بلغت خمسا وعشرين إلى خمس وثلثين ففيها بنت مخاض
أنثى فإذا بلغت ستا وثلثين إلى خمس وأربعين ففيها بنت لبون أنثى فإذا بلغت ستا وأربعين إلى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فإذا بلغت واحدة
وستين إلى خمس وسبعين ففيها جذعة فإذا بلغت ستا وسبعين إلى تسعين ففيها بنتا لبون فإذا بلغت إحدى وتسعين إلى عشرين ومائة ففيها
حقتان طروقتا الجمل فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين ابنة لبون وفي كل خمسين حقة ثم ساق بقية الحديث في الغنم ثم ذكر في الباب
الثاني عن ثمامة وقال فيه من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين
إن استيسرتا له أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فإنها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق
عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فإنها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين ومن بلغت
صدقته بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فإنها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما أو شاتين انتهى فقد جعل بدل كل شاة
عند عدم القدرة عليها عشرة وهذا يصرح بخلاف الإعطاء الذي اعتبره في المبسوط لأن الظاهر أنه إنما جعل عند عدمها قيمتها إذ ذاك ثم قال
وفي الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة فإذا زادت على عشرين ومائة إلى مائتين ففيها شاتان فإذا زادت على مائتين
إلى ثلثمائة ففيها ثلاث شياه فإذا زادت على ثلثمائة ففي كل مائة شاة شاة فإذا كانت سائمة الرجل ناقصة عن أربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة
إلا أن يشاء ربها وفي الرقة ربع العشر فإن لم يكن إلا تسعين ومائة فليس فيها شيء إلا أن يشاء ربها وفي الباب الثالث عن ثمامة أن أنسا حدثه فساق
الحديث وفيه لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس إلا أن يشاء المصدق ورواه أبو داود في سننه حديثا واحدا وزاد فيه وما كان
من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية وقد توهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح أنه صحيح قال البيهقي ومن الكتب كتاب عمر بن
الخطاب رضي الله عنه أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه فذكر على وفاق ما تقدم وزاد فيه لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة
ولم يذكر الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه وإنما رفعه سفيان بن حسين وسفيان هذا أخرج له مسلم واستشهد له البخاري وقد تابع سفيان
على رفعه سليمان بن كثير وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه وزاد فيه ابن ماجه بعد قوله وفي خمس وعشرين بنت مخاض فإن لم يكن بنت مخاض
فابن لبون ذكر وزاد فيه أبو داود في رواية من طريق ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال هذه نسخة كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذي كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ابن شهاب أقرأنيها سالم بن عبد الله بن عمر فوعيتها على وجهها وهي التي انتسخ عمر بن عبد
العزيز من عبد الله بن عبد الله بن عمر وسالم بن عبد الله بن عمر فذكر الحديث وقال فيه فإذا كانت إحدى وعشرين ومائة ففيها ثلاث بنات لبون حتى
تبلغ تسعا وعشرين ومائة فإذا كانت ثلثين ومائة ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وثلثين ومائة فإذا كانت أربعين ومائة ففيها حقتان وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وأربعين ومائة فإذا كانت خمسين ومائة ففيها ثلاث حقاق
حتى تبلغ تسعا وخمسين ومائة فإذا كانت ستين ومائة ففيها أربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومائة فإذا كانت سبعين ومائة ففيها ثلاث
بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومائة فإذا كانت ثمانين ومائة ففيها حقتان وبنتا لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومائة فإذا كانت
تسعين ومائة ففيها ثلاث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ تسعا وتسعين ومائة فإذا بلغت مائتين ففيها أربع حقاق أو خمس بنات لبون ثم ذكر سائمة
الغنم على ما ذكره سفيان بن حسين وهذا مرسل كما أشار إليه الترمذي وقد اشتمل كتابا الصديق وكتاب عمر على هذه الألفاظ وهي وما كان
من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولا بأس ببيان المراد إذ كان مبنى بعض الخلاف
إذا كان النصاب بين شركاء وصحت الخلطة بينهم باتحاد المسرح والمرعى والمراح والراعي والفحل والمحلب تجب الزكاة فيه عندنا لقوله

عليه السلام لا يجمع بين متفرق الحديث وفي عدم الوجوب تفريق المجتمع وعندنا لا يجب إلا الواجب على كل واحد منهما دون النصاب
لنا هذا الحديث نفى الوجوب بالجمع بين الأملاك المتفرقة إذ المراد الجمع والتفريق في الأملاك لا الأمكنة ألا ترى أن النصاب
المفرق في أمكنة مع وحدة الملك يجب فيه الزكاة ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعي أن يجعلها نصابين بأن يفرقها في مكانين فمعنى لا
يفرق بين مجتمع أنه لا يفرق الساعي بين الثمانين مثلا أو المائة والعشرين ليجعلها نصابين وثلثة ولا يجمع بين متفرق لا يجمع مثلا
بين الأربعين المتفرقة بالملك بأن تكون مشتركة ليجعلها نصابا والحال أن لكل عشرين قال ـــ وما كان بين خليطين الخ
قلوا المراد به إذا كان بين رجلين إحدى وستين مثلا من الإبل لأحدهما ست وثلثون وللآخر خمس وعشرون فأخذ المصدق منها بنت لبون
وبنت مخاض فإن كل واحد يرجع على شريكه بحصة ما أخذ الساعي من ملكه زكاة شريكه وعلى هذا فالمراد من قوله مخافة الصدقة مخافة ثبوت الصدقة
فيما لا صدقة فيه أي لا تفعلوا ذلك التفريق والجمع كيلا تثبتوا الصدقة فيما لا صدقة فيه واحدة كالتفريق بين الثمانين حيث يجب ثنتان ولولا
فيما ليس إلا واحدة أو جمع بين العشرين لخليطين ليجب واحدة والواقع أن لا وجوب فيها والله أعلم ومنها كتاب عمرو بن حزم وأخرجه النسائي في الديات
وأبو داود في مراسيله عن سليمان بن أرقم عن الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى
أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات وبعث به مع عمرو بن حزم فقرئ على أهل اليمن **وهذه نسختها**
بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي صلى الله عليه وسلم إلى شرحبيل بن عبد كلال قيل ذي رعين ومعافر وهمدان أما بعد فقد رجع رسولكم
وأعطيتكم من المغانم خمس الله وما كتب الله عز وجل على المؤمنين من العشر في العقار وما سقت السماء وما كان سيحا أو كان بعلا ففيه العشر إذا
بلغ خمسة أوسق وما سقي بالرشا والدالية ففيه نصف العشر وفي كل خمس من الإبل سائمة شاة إلى أن تبلغ أربعا وعشرين فإذا زادت واحدة
على أربع وعشرين ففيها بنت مخاض فإن لم توجد بنت مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم ومنه وفي كل ثلثين باقورة تبيع جذع أو جذعة وفي
كل أربعين باقورة بقرة ثم ذكر صدقة الغنم وفيه وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل أربعين درهما درهم
وليس فيما دون خمسة أواق شيء وفي كل أربعين دينارا دينار وفي الكتاب أيضا أن أكبر الكبائر عند الله يوم القيامة الإشراك بالله وقتل
النفس المؤمنة بغير حق والفرار في سبيل الله يوم الزحف وعقوق الوالدين ورمي المحصنة وتعلم السحر وأكل الربا وأكل مال اليتيم ثم ذكر جملا
في الديات قال النسائي وسليمان بن أرقم متروك وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه أنا معمر عن عبد الله بن أبي بكر به وأخرجه الدارقطني عن إسمعيل
بن عياش عن يحيى بن سعيد عن أبي بكر به ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك كلاهما عن سليمان بن داود حدثني الزهري به قال الحاكم
إسناده صحيح وهو من قواعد الإسلام وقال أحمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح قال ابن الجوزي يشير بالصحة إلى أصل الرواية لا إلى غيرها وقال بعض
الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقتها الأمة بالقبول وهي متوارثة كنسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ودارت على سليمان بن أرقم وسليمان
بن داود وكلاهما ضعيف لكن قال الشافعي في الرسالة لم يقبلوه حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يعقوب بن سفيان
النسوي لا أعلم في جميع الكتب المنقولة كتابا أصح منه فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين يرجعون إليه ويدعون آراءهم انتهى وضعف
سليمان بن داود الخولاني معارض بما أثنى جماعة من الحفاظ عليه منهم أحمد وأبو حاتم وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن عدي قوله
قوله إلى مائتين وإذا صارت مائتين فهو بالخيار إن شاء أدى أربع حقاق وإن شاء خمس بنات لبون قوله كما تستأنف في
الخمسين التي بعد المائة والخمسين يعني في خمس شاة مع الأربع حقاق والخمسة بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمس عشرة ثلاث شياه
معها وفي عشرين أربع شياه معها فإذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها إلى ست وثلثين ففيها بنت لبون معها إلى ست وأربعين
وما بينهما خمس حقاق إلى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست حقاق إلى ثلثمائة وهكذا
وهو احتراز عن الاستئناف الأول قوله لما روي أنه عليه السلام الخ تقدم في كتاب أبي بكر في البخاري وبه قال الشافعي وعن مالك
روايتان كمذهبنا وكمذهب الشافعي قوله ولنا أنه عليه السلام روى أبو داود في المراسيل وإسحق بن راهويه في مسنده والطحاوي
في مشكله عن حماد بن سلمة قلت لقيس بن سعد خذ لي كتاب محمد بن عمرو بن حزم فأعطاني كتابا أخبر أنه أخذه من أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم
وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم كتبه لجده فقرأته فكان فيه ذكر ما يخرج من فرائض الإبل فقص الحديث إلى أن تبلغ عشرين ومائة فإذا كانت
أكثر من عشرين ومائة فإنه تعاد إلى أول فريضة الإبل وتعاد ... الرواية الأخرى عنه ما قدمناه ورواية ... من كتاب
الصديق والأثر الذي رواه الطحاوي عن ابن مسعود يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف خصيف وما أخرجه ابن أبي شيبة
بسنده عن سفيان عن أبي إسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي كمذهبنا عورض بأن شريكا رواه عن أبي إسحق عن عاصم عن علي قال إذا زادت الإبل
على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون إلا أن سفيان أحفظ من شريك ولو سلم الابتغاء ما تقدم قلنا إن سلم فإنما يتم
لو تعارضا وليس كذلك لأن ما نقلناه بهذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعرض لما تقدم لنفيه لتكون معارضا له فيه
إذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون ونحن نقول به لأنا أوجبنا كذلك إذ الواجب في الأربعين هو الواجب
في ست وثلثين والواجب في خمسين هو الواجب في ست وأربعين ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه فنوجبه بما رويناه ونحمل
الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيرة جمعا بين الأخبار الأخرى إلى ما رواه الزهري عن سالم عن أبيه أنه قال كان رسول الله صلى الله

عليه

عليه وسلم فكتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله حتى توفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها ثم اخرجها عثمان فعمل بها ثم اخرجها علي فعمل بها فكان فيها في احدى وتسعين حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الحديث رواه ابو داود والترمذي قال في شرح الكنز وقد وردت احاديث كلها تتفق على وجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية **قوله** والبخت والعراب جمع عربي للبهائم وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم والاصح انهم نسبوا الى عربة باحة تهامة لان اباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب **وهذه تتمة في زكاة العجاف** لا شك ان الواجب الاصلي هو الوسط رعاية لجانب الفقراء ورب المال فعلى هذا اذا كان الكل عجافا فالاجحاف به يوجب الايجاب منه وهذا التفصيل فاذا كان له خمس من الابل فيها بنت مخاض وسط او اعلى منها تساويها لكن لنقصان حاله تعدلها فيها شاة وسط فان لم يكن فيها ما يساويها نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة افضلها فما كان بينهما من التفاوت اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة الى الشاة الوسط مثلا لو كان قيمة بنت مخاض خمسين وقيمة افضلها خمسة وعشرين فالتفاوت بالنصف فيجب شاة قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط وعلى هذا فقس فلو كانت الابل خمسا وعشرين حقاقا او جذاعا او ثنيانا مخاضا او بوازل فان كان فيها بنت مخاض وسط او ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض وسط وان شاء دفع التي تساويها وان كانت حقة او اعلى منها بطريق القيمة وان لم يكن فيها ما يساويها ولا ما هي فالواجب بنت مخاض تساوي افضلها ولو كانت ستا وثلاثين بنات مخاض او حقاقا او جذاعا او بوازل فان كان فيها ثنتان تعدلان بنتي مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكتف هنا بوجود واحد تعدل بنت مخاض وسط لايجاب بنت لبون وسط لان الواجب هنا الاعلى بنت مخاض بل بنت لبون وربما كان التفاوت بينهما باقي على اكثر نصاب العجاف فوجب ضم اخرى تعدل بنت مخاض وسطا فلو لم يكن فيها ما تعدل بنت مخاض وجب بنت لبون بقدرها وطريقه ان ينظر الى قيمة بنت مخاض وسط والى قيمة بنت لبون وسط فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوي افضلها بما يليها في الفضل منها مثلا كانت قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون فالواجب بنت لبون تساوي افضلها ونصف قيمة التي يليها في الفضل حتى لو كان افضلها يساوي عشرين والتي تليه تساوي عشرة وجب بنت لبون تساوي عشرين وخمسة دراهم ولو كانت خمسين ليس فيها ما يساوي بنت مخاض وسط نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة وسط فما وقع به التفاوت اعتبر في التي تلي افضلها فيجب ذلك مع افضلها ايضا كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض حتى لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين فيها حقة تساوي افضلها وثلاثة اخماس التي تليها في الفضل ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفي الابل بنت مخاض تساوي خمسين واخرى تساوي ثلثين فالواجب حقة تساوي اربعة وعشرين لتكون مثل افضلها واربعة اخماس التي تليها ولو كانت قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفي الابل ثلاث تساوي كل ثلثين ثلثين فيها حقة تساوي ستين مثل ثنتين من افضلها لان النسبة الذي بين الحقة وبنت المخاض الضعف وانما جعلنا بنت المخاض حكما في الباب في كل الصور لانها ادنى سن يتعلق به الوجوب والزيادة عليها عفو ولم يكتف بوجود واحد منها تساوي بنت مخاض وسط لايجاب ما زاد على بنت المخاض لما ذكرناه

فصل في البقر

قدمها على الغنم لقربها من الابل في الضخامة والبقر من بقر اذا شق سمي به لانه يشق الارض وهو اسم جنس والتاء في بقرة للوحدة فيقع على الذكر والانثى لا للتانيث **قوله** فيها تبيع سمي الحولي من اولاد البقر به لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشاة ما تمت له سنتان وفي الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا تتعين الانوثة في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فيها بخلاف الابل ثم ان وجد في ثلثين تبيع وسط وجب هو او ما يساويه وجب تبيع يساوي الوسط وان شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع وان كان الكل عجافا فليس فيها ما يساوي تبيعا وسطا وجب افضلها ولو كانت البقر اربعين وفيها مسنة وسط او ما يساويها فعلى ما عرف في الثلثين وان كان الكل عجافا وجب ان ينظر الى قيمة تبيع وسط لانه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه عفو والى قيمة مسنة وسط فما وقع به التفاوت وجب مسنة في اخرى تلي افضلها في الفضل مثلا لو كانت قيمة التبيع الوسط اربعين وقيمة المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوي افضلها وربع التي تليها في الفضل حتى لو كانت قيمة افضلها ثلثين والتي تليها عشرين تجب مسنة تساوي خمسة وثلثين ولو كانت ستين عجافا ليس فيها ما يساوي تبيعا وسطا ففيها تبيعان من افضلها ان كان او فانيان من افضلها وان كان فيها تبيع وسط او ما يساويه وجب التبيع الوسط واخر من افضل الباقي **قوله** بذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا اخرج اصحاب السنن الاربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وجهه الى اليمن امره ان ياخذ من كل ثلثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم يعني محتلم دينارا او عدله من المعافر ثياب تكون باليمن حسنه الترمذي ورواه بعضهم مرسلا وهذا اصح ومعنى العدل القيمة من الحالم الجزية ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه واعله عبد الحق بان مسروقا لم يلق معاذا وصحح ابن عبد البر انه متصل واما ابن حزم فانه قال في اول كلامه انه منقطع وان مسروقا لم يلق معاذا وقال في اخره وجدنا حديث مسروق انما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكاة البقر ومسروق عندنا بلا شك ادرك معاذا بسنه وعقله وشاهد احكامه يقينا وافتى في زمن عمر وادرك النبي صلى الله عليه وسلم وهو رجل كان باليمن ايام معاذ ينقل الكافة من اهل بلده عن معاذ فاخذه لذلك على عهد النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وحاصله بانه جعله بواسطة نقل اهل بلده وبين معاذ وهو ما من اهل بلده ان معاذا اخذ كذا وكذا والحق قول ابن القطان انه يجب ان يحكم بحديثه عن معاذ على قول الجمهور في الاكتفاء بالمعاصرة ما لم يعلم

عدم اللقي واما على ما شرطه البخاري وابن المديني من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم وابو الحق خلافه وعلى كل الا التقدير من لم يتم الاحتجاج به علما واجهد ابن حزم **قوله** وفي رواية الاصل عن ابي حنيفة فيما زاد على الاربعين ثلاث روايات هذه وهي رواية الحسن انه لا شيء فيها حتى تبلغ خمسين والرواية الثالثة كقولهما وجه الاولى عدم المسقط مع ان الاصل ان لا يخلو المال عن شكر نعمته تعالى بعد بلوغه النصاب ووجه هذه منعه بل بعد وجده وقد وما رواه الدارقطني من حديث بقية عن المسعودي عن الحكم عن طاوس عن ابن عباس قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا الى اليمن فامره ان ياخذ من كل ثلاثين من البقر تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة قالوا فالاوقاص قال ما امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بشيء وسأسأله اذا قدمت عليه فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال ليس فيها شيء قال المسعودي والاوقاص ما بين الثلاثين الى الاربعين والاربعين الى الستين وفي السند ضعف وفي المتن انه رجع فوجده عليه السلام حيا وهو مخالف لما في معجم الطبراني وفي سنده مجهول وفيه اعني معجم الطبراني حديث اخر من طريق ابن وهب عن حيوة بن شريح عن يزيد بن ابي حبيب عن سلمة بن اسامة عن يحيى بن الحكم ان معاذا قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم اصدق اهل اليمن فامرني ان اخذ من البقر من كل ثلاثين تبيعا ومن كل اربعين مسنة ومن الستين تبيعين ومن السبعين مسنة وتبيعا وامرني ان لا اخذ فيما بين ذلك شيئا الا ان يبلغ مسنة او جذعا وهو مرسل وسلمة بن اسامة ويحيى بن الحكم غير مشهورين ولم يذكرهما ابن ابي حاتم في كتابه واعترض ايضا ان معاذا لم يدركه عليه السلام حيا في الموطأ عن طاوس ان معاذا الحديث وفيه فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم قبل ان يقدم معاذ وطاوس لم يدرك معاذا واخرج في المستدرك عن ابن مسعود قال كان معاذ رجلا شابا جميلا حليما سمحا من افضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيئا ولم يزل يدان حتى اغرق ماله كله في الدين فلزمه غرماؤه حتى تغيب عنهم اياما في بيته فاستاذنوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فارسل في طلبه فجاءه ومعه غرماؤه فساق الحديث الى ان قال فبعثه الى اليمن وقال له لعل الله ان يجبرك ويؤدي عنك دينك فخرج معاذ الى اليمن فلم يزل بها حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم رجع معاذ الحديث بطوله قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وفي مسند ابي يعلى انه قدم فسجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا معاذ ما هذا قال وجدت اليهود والنصارى باليمن يسجدون لعظمائهم وقالوا هذه تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على انبيائهم لو كنت امرا احدا ان يسجد لغير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها وهذا ان معاذا ادركه عليه السلام حيا **قوله** وقيل ان المراد بها الصغار فمعارض التفسير ان فلا تسقط الزكاة بالشك فيجب العمل بالتيقن ثم ان كان خلاف القياس من حيث انه ايجاب الكسور فقولهما مخالفه من وجهين نبات العفو لرأيه وكونه خارجا عن النظير في بابه فان الثابت في هذا الباب جعل العفو تسعا تسعا والكسور في الجملة لها وجود في النقدين لكن وضع المتعين هذا ينفي ما صرح به في رواية الطبراني من قوله وامرني ان لا اخذ فيما بين ذلك شيئا الا ان يبلغ مسنة او جذعا وهكذا رواه القاسم بن سلام في كتاب الاموال لكن تمام هذا موقوف على صحة هذه الرواية او حسنها والله اعلم ٥ ٥

باب صدقة الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب **قوله** هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب ابي بكر المتقدم في صدقة الابل فارجع اليه **قوله** والضأن والمعز سواء اي في تكميل النصاب لا في اداء الواجب وكذا لا فرق بينهما في الاضحية والايمان والمتولد من ظبي ونعجة له حكم امه فيكون شاة وفي العجاف ان كانت ثنية وسط تعينت والا واحد من افضلها وان كانت نصابين او ثلاثة كمائة واحدى وعشرين وما تين وواحدة وفيها مسنة فالواجب وسط تعينت هي وفيها وان بعضه تعين هو وكمل من افضلها بقية الواجب فيجب الواحد الوسط وواحدة او ثنتان عجفاوان بحسب ما يكون الواجب والموجود مثلا له مائة واحدى وعشرون وعنده ثنية وسطي واخرى عجفا او ما تيان وواحدة وعنده ثنتان سمينتان تعينتا مع عجفا وواحدة تعينت مع عجفا من افضل البواقي ولو هلكت السمينة بعد الوجوب حكمه كان لم تكن عند ابي حنيفة ووجب عجفاوان بنى على صرف الهالك الى النصاب الاخر وجعل الهالك كان لم يكن وعندهما بهلاك السمينة ذهب فضل السمن فكان الكل كانت عجافا فوجب ثلاث عجاف فتسقط ثلاث اجزاء من ثلاثة شياه كل شاة بما يناسبه جزءا وجزءا ويبقى الباقي بناء على ان الواجب في الكل من النصاب والعفو وصرف الهالك الى الكل على الشيوع ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة فعنده لما وجب صرف الهالك الى النصاب الزائد على الاول صار كأنه حال الحول على اربعين ثم هلك الكل الا السمينة فيبقى الواجب جزءا من اربعين جزءا من شاة وسط وسقط الباقي وعندهما يبقى حصتها من كل الواجب وكل الواجب سمينة وعجفاوان كل شاة بما يناسبها جزء وحصتها جزء من السمينة وجزآن من العجفاوين **قوله** والنص ورد به اي باسم الغنم في كتاب ابي بكر على ما مر **قوله** لقوله عليه السلام انما حقنا الجذع غريب بلفظه واخرج ابو داود والنسائي ولم يسمه عن سعر قال جاءني رجلان مرتدفان فقالا انا رسولا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنا اليك لتؤدينا صدقة غنمك قلت وما هي قالا شاة فاعمد الى شاة ممتلئة مخاضا وشحما فقالا هذه شافع والشافع الحائل وقد نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ناخذ شافعا والشافع التي في بطنها ولدها قلت فاي شيء تاخذان قالا عناقا جذعة او ثنية فاخرجت اليهما عناقا فقبلاها ورواه مالك في الموطأ من حديث سفيان بن عبد الله ان عمر بن الخطاب بعثه مصدقا فكان يعد السخل فقالوا اتعد علينا السخل ولا تاخذ منه فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر نعم تعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا ناخذها ولا ناخذ الاكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم وناخذ الجذعة والثنية وذلك عدل بين غذاء الغنم وخياره قال النووي سنده صحيح واما ما روي عن علي لا يؤخذ في الزكاة الا الثني فغريب والله اعلم فالدليل يقتضي ترجيح رواية الهداية والحديث الاول صريح في رد التاويل الذي ذكره المصنف ان كان قول الصحابيين ناخذ عناقا جذعة او ثنية له حكم الرفع اذ لم يكن وكذا قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية -

فصل في الخيل

اعني ما روى عن ابي حنيفة من جواز اخذ الجذعة على ظاهر الرواية عنه في تعيين الثني
في فتاوى قاضيخان قالوا الفتوى على قولهما وكذا رجح قولهما في الاسرار واما شمس الائمة وصاحب التحفة فرجحا قول ابي حنيفة رضي الله عنه
واجمعوا ان الامام لا ياخذ صدقة الخيل جبرا وحديث ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة روي في الكتب الستة وزاد مسلم
الا صدقة الفطر **قوله** وتاويل ما روياه فرس الغازي لا شك ان هذه الاضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس
زيد كذا وكذا ايتبادر منه الفرس الملابس للانسان ركوبا وذهابا ومجيئا عرفا وان كان لفظا اعم من ذلك والعرف املك ويرد هل
الارادة قوله في عبده ولا شك ان العبد للتجارة يجب فيه الزكاة فعلم انه لم يرد النفي عن عموم العبد بل عموم الخدمة وقد روي ما يوجب
حمله على هذا المحمل لو لم نكن نذكرها فان القرينتان العرفية واللفظية وهو ما في الصحيحين من حديث مانع الزكاة بطوله وفيه الخيل لثلثه هي
لرجل اجر ولرجل ستر وعلى رجل وزر وساق الحديث الى قوله فاما التي هي ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها
ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر الحديث فقوله ولا في رقابها بعد قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تاويل ذلك بالعارية لان ذلك
ما يكون على فعل في ظهورها نعطف رقابها ينفي ارادة ذلك اذ الحق الثابت في رقاب الماشية ليس الا الزكاة وهو في ظهورها حمل منقطعي
الغزاة والحاج ونحو ذلك هذا هو الظاهر الذي يجب لقائله ولا يخفى ان تاويلنا في الفرس اقرب من هذا بكثير لما حققنا من القرينتين
ولانه تخصيص العام ومامن عام الا وقد خص بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية ولا يجوز حمله على زكاة التجارة لانه
عليه السلام سئل عن الحمير بعد الخيل فقال لم ينزل علي فيها شيء فلو كان المراد في الخيل زكاة التجارة لم يصح نفيها في الحمير وما قيل انه كان
واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذي والنسائي عن ابي عوانة عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمرة عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد
عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة وله طرق اخر عن ابي اسحق عن الحرث عن علي قال الترمذي سالت محمدا عن هذا الحديث
فقال كلاهما عندي عن ابي اسحق يحتمل ان يكون روى عنهما والعفو لا يكون الا عن شيء لازم فممنوع بل يصدق ايضا مع ترك الاخذ من الابتداء
تفضلا مع القدرة عليه فمن يقدر على الاخذ من احد وكان محقا في الاخذ غير ملوم فتركه مع ذلك تكرما وترفقا به صدق معه ذلك
ويؤيده ما في الصحيحين للعموم وقد رأينا هذا الامر قد تقرر في زمن عمر فكيف يكون منسوخا قال ابن عبد البر روى فيه جويرية عن مالك
حديثا صحيحا اخرجه الدارقطني عن جويرية عن مالك عن الزهري ان السائب بن يزيد اخبره قال رأيت ابي يقيم الخيل ثم يدفع صدقتها الى عمر
وروى عبد الرزاق عن ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار ان حيي بن يعلى اخبره انه سمع يعلى بن امية يقول ابتاع عبد الرحمن بن امية اخو
يعلى بن امية من رجل من اهل اليمن فرسا انثى بمائة قلوص فندم البايع فلحق بعمر فقال غصبني يعلى واخوه فرسا لي فكتب الى يعلى ان الحق
بي فاتاه فاخبره الخبر فقال ان الخيل لتبلغ هذا عندكم ما علمت ان فرسا يبلغ هذا فنأخذ عن كل اربعين شاة ولا ناخذ من الخيل شيئا خذ
من كل فرس دينارا فقرر على الخيل دينارا دينارا وروي ايضا عن ابن جريج اخبرني ابن ابي حسين ان ابن شهاب اخبره ان عثمان كان يصدق الخيل
وان السائب بن يزيد اخبره انه كان ياتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل قال ابن شهاب لا اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سن صدقة الخيل
وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي انه قال في الخيل السائمة التي يطلب نسلها ان شئت في
كل فرس دينارا او عشرة دراهم وان شئت فالقيمة فيكون في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكرا وانثى فهذا نص اصله على الاجتهاد
في كمية الواجب وحديث الصحيحين يثبت الكمية ويحقق الاخذ في زمن الخليفتين عمر وعثمان بعد عدم اعتراف عمر بانه لم يفعله النبي
صلى الله عليه وسلم ولا ابو بكر على ما اخرجه الدارقطني عن حارثة بن مضرب قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر فقالوا انا قد اصبنا
اموالا خيلا ورقيقا وانا نحب ان تزكيه فقال ما فعله صاحباي قبلي فافعله انا ثم استشار اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا احسن وسكت علي فسأله فقال هو حسن لو لم يكن جزية راتبة يؤخذون بها بعدك فاخذ من الفرس عشرة دراهم ثم اعاد قريبا
بذلك السند والفقه وقال لعله نوضع على كل فرس دينارا فيفيد هذا انه استشارهم فاستحسنوه وكذا استحسنه علي بشرط شرطه
وهو ان لا يؤخذون به بعده وقد قلنا بمقتضاه اذ قلنا ليس للامام ان ياخذ صدقة سائمة الخيل جبرا فان اخذ الامام هو
المراد بقوله يؤخذون بها نفيا للمفعول اذ يستحيل ان يكون استحسانه مشروطا بان لا يتبرع المالكين بعده من الاداء لانه
ما على المحسنين من سبيل وهذا نوع الاجماع السكوتي فان قيل استحسانهم انما هو بتبرعهم انهم اذا تبرعوا بها وهو كما ترى لما
المستحق لا للايجاب قلنا رواية فوضع على كل فرس دينارا مرتبا على استحسانهم وما قدمناه من قول عمر ليعلى خذ من كل فرس دينارا
فقرر على كل دينارا يوجب خلاف ما قلت وغاية ما في ذلك ان ذلك هو مبدا اجتهادهم وكانهم والله اعلم رأوا ان ما قدمناه
من حديث مانع الزكاة يفيد الوجوب حيث اثبت في رقابها حقا لله ورتب على الخروج منه كونها له سترا يعني من النار وهذا هو المعهود
من كلام الشارع كقوله في عائل البنات كن له سترا من النار وغير ولانه لا معنى لكون المراد سترا في الدنيا بمعنى ظهور الغنى اذ لا معنى لتوقف
ذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فانه ثابت وان نسي فثبت الوجوب وعدم اخذه عليه السلام لانه لم يكن في زمانه اصحاب الخيل
السائمة من المسلمين بل اهل الابل وما تقدم اذا اصحاب هذه انما هم اهل المداين والدشت والتراكمة وانما فتحت بلادهم في زمن
عمر وعثمان ولعل ملحظهم في خصوص تقدير الواجب ما روي عن جابر من قوله عليه السلام في كل فرس دينار كما ذكر في الامام عن

الدارقطني بناء على انه صحيح في نفس الامر ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين اذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقهم الا عدمها ظاهرا
دون نفس الامر على ان البحث عن سندهم لا يلزمنا اذ يكفي العلم باتفاقهم عليه من غير ذلك قوله ولا شيء في ذكورها الخ في كل ما عندهم
من الذكور المنفردة والاناث المنفردة روايتان والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الاناث الوجوب فصل قوله
وليس في الفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول ولد البقرة والحملان جمع حمل بالتحريك ولد الشاة
صورة المسئلة اشترى خمسة وعشرين فصيلا او حملا او عجولا او وهب له لا ينعقد عليها الحول حتى اذا مضى حول من وقت الملك لا يجب فيها
بل اذا تم من حين صارت كبارا وتصور ايضا اذا كان له نصاب سائمة فمضى ستة اشهر فولدت نصابا ثم ماتت الامهات وتم الحول على الاولاد قوله
للاسم المذكور في الخطاب يعني اسم الشاة قوله تحقيق النظر من الجانبين جانب صاحب المال بعدم اخراج مسنة وجانب الفقراء بعدم
الاخراج بالكلية كما يجب فانها ذيل اجحافا لنقصان السن بنقصان الوصف لما رأينا النقصان بالهزال رد الواجب الاصلي وهو الوسط الى ادنى
منها ولم يبطل اصلا فكذلك النقصان بالسن مع قيام الاسامة واسم الابل لان الرد الى واحد منها ممتنع من ترتب السن في الابل
بان تجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وهكذا الجذع ثم مسنة ولو صرنا في انها ربما فعلنا بقدر الممكن فقلنا لا شيء حتى تبلغ خمسا وعشرين
فصيلا فيكون فيها فصيل ثم لا شيء حتى تبلغ ستة وسبعين ففيها فصيلان وهكذا في ثلثين عجولا عجول ثم لا شيء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان
ثم لا شيء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلثة عجاجيل لان السبب متى ثبت ثبت حكمه الا بعذر المانع هذا على احدى الروايات عن ابي يوسف وهي رواية
وهذا التقدير اندفع استبعاد محمد فانه قال انه عليه السلام اوجب في خمس وعشرين واحدة في مال اغنى قبل اربعة نصب في ستة وعشرين
في موضع اعني لان نصبها ويتعين خمس وعشرين في المال الذي لا يمكن اعتبار محل النص فيه لو اجبا كان بالراي لا بالنص ولا مدخل
للراي هنا قوله وجه الاخرى من اقاويل ابي حنيفة وهو قول محمد ان المقادير لا تدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به النص امتنع
اصلا والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقا بل ذات السن المعين من الثنية والتبيع وبنت المخاض مثلا لم توجد تنعدم الايجاب
فان قيل لا نسلم انه لم يوجب الصغار اصلا بل حديث ابي بكر في قتال مانعي الزكاة لو منعوني عناقا كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه يدل انه كان يعطي في الزكاة سلمناه لكن ايجاب الاسنان المعينة لم يتوقف على وجودها في الموجب فيه الا ترى انه اوجب
في خمس من الابل شاة وليست فيها فلم يتوقف ايجابها على ان تكون عنده بل يجب عليه ان يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها فكذا يجب عليه ان
يستحدث ملك مسنة ويدفعها قلنا اما الاول فيدل على نفيه ما في ابي داود والنسائي عن سويد بن غفلة قال اتانا مصدق رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاتيته فجلست اليه فسمعته يقول في عهدي يعني في كتابي ان لا آخذ راضع لبن الحديث دل باطلاقه على عدم اخذ
مطلقا والالتزام على ان ليس في الصغار واجب منها اذ لو كان لاخذ تالراضع وحديث ابي بكر لا يعارضه لان اخذ العناق لا يستلزم
الاخذ من الصغار لان ظاهر ما قدمنا من حديث المهذبين في صدقة الغنم ان العناق تقال على الجذعة والثنية ولو جاز انا دفع اليه فيجب الحمل
عليه دفعا للتعارض ولو سلم جاز اخذها بطريق القيمة لانها هي نفس الواجب ونحن نقول به او هو على طريق المبالغة لا الحقيقة ويدل
عليه ان في الرواية الاخرى عقالا مكان العناق واما الثاني فانه يستلزم ايجاب الكرائم وهو منتف بما في الصحيح وغيره من قوله لمعاذ اياك
وكرائم اموالهم وروى بمعناه كثيرا حتى صار من ضروريات الزكاة ومناقض لما عرف بالقرون في اصول الزكاة من كون الواجب للملاك ليتيسر
ودوا ثاني السنة على غالب الحملان كلها خصوصا اذا كانت سنا او ثلثة فيكون هذا الايجاب اخراج كل المال معنى وهو
معلوم النفي بالقرون بل يخرج عن كونه زكاة المال فان اضافته اسم زكاة المال باعتبار كونه اخراج الكل ورد عليه ان اخراج الكل انما هو
في القليل من الكثير بل ملكه بها اذا كان لها مسنة واحدة فانها بالنسبة الى الباقي كذلك غاية الامر ان لزوم اخراج الكل معنى منتف
لكن ثبوت اخراج الاكثر في الشرع كثبوت انتفاء اخراج الكل فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك ويجاب بان الاجماع على
ثبوت هذا الحكم في صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس اعني ما قدمناه من ضرورية الانتفاء في غيرها فلا يجوز
ان يلحق بها قوله جعل الكل تبعا له في انعقادها نصابا دون تادية الزكاة لانه انما يجب من المسنات هكذا اذا كان عدد الواجب
من الكبار موجودا فيها اما اذا لم يكن فلا يجب سواه لو كانت له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان ولو كانت له مسنة
واحدة ومائة وعشرون حملا تجب عند ابي حنيفة ومحمد مسنة واحدة وعند ابي يوسف مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصيل الابل
والبقر واذا وجبت المسنة دفعت وان كانت دون الوسط لان الوجوب باعتبارها فلا يزاد عليها فان هلكت بعد الحول بطلت
الزكاة لانه لما كان الوجوب باعتبارها كان هلاكها كهلاك الكل والحكم لا يبقى في التبع بعد فوات الاصل وعند ابي يوسف يبقى
في الصغار تسعة وثلثون جزءا من اربعين جزءا من الحمل لان عنده الصغار اصل في الوجوب الا ان فضل الكبير كان باعتبار تلك المسنة
فسقط بهلاكها ويكون هذا نقصانا للنصاب ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة تؤخذ قسطها وهو جزء من اربعين جزءا من المسنة
فجعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل هلاكها كهلاك الكل والعروق تطلب في منع الزيادات قوله ثم عن ابي يوسف
الخ تقدم شرح هذا في اثناء تقرير وجه قول ابي يوسف قوله اخذ المصدق اي عامل الصدقات الخ يفيدان الخيار
في اخذ الاعلى ورد الفضل او الادنى واعطاء الفضل للمصدق والواقع ان الخيار للمالك لا المصدق لان الخيار لرب المال فقط واطلق في النهاية

ان

ان الخيار لرب المال اذ الخيار شرع رفقا لمن عليه وذلك بان يجعل الخيار اليه ليتحقق وبه لم يجبر المصدق على قبول الادنى مع الفضل
ولا يجبر على قبول الاعلى ورد الفضل لان هذا تضمن بيع الفضل من المصدق ومبنى البيع على التراضي لا الجبر وهذا تحقق ان لا خيار له في الاعلى
اذ معنى ثبوت الخيار مطلقا له ان يقال له اعط ما شئت اعلى وادنى فاذا كان بحيث لا يعطيه الا الاعلى لم يجعل الخيار اليه فيه اللهم الا
ان يراد ان له الخيار لو طلب الساعي منه الاعلى فيكون له ان يتخير بين ان يعطيه او يعطي الادنى **قوله** واعطى الفضل واخذ الفضل
مطلقا يفيد ان ما بين السنين غير مقدر بشيء معين من جهة الشارع بل يختلف بحسب الاوقات غلاء ورخصا وعند الشافعي هو مقدر
بشاتين او عشرة لما قدمنا في كتاب الصديق من انه اذا وجب عليه بنت مخاض فلم توجد اعطى ابن لبون واخذ شاتين او عشرة او ابن لبون
ليس غير قلنا هذا كان قيمة التفاوت في زمانهم وبنت اللبون تعدل بنت المخاض اذ ذاك جعلا لزيادة السن مقابلا بزيادة الانوثة
فاذا تغير تغير والا لزم عدم الايجاب بمعنى بان يكون الشاتان او العشرة التي ياخذها من المصدق تساوي السن الذي يعطيه خصوصا
اذا فرضنا الصورة المذكورة في مهزولة فانه لا يبعد كون الشاتين تساوي بنت لبون مهزولة جدا فاعطاؤها في بنت مخاض مع استرداد شاتين
اخلاء عن الايجاب او الاجحاف برب المال بان يكون كذلك ونوى الدافع للادنى وكل من اللازمين منتف شرعا فينتفي ملزومهما وهو تعيين الجابر ٥

فروع عجل عن اربعين بقرة مسنة فهلكت من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيئا حتى تم الحول لم يسترد الساعي من المعجل قدر
تبيع ويرد الباقي وليس لرب المال ان يسترد المسنة ويعطيه ما عنده تبيعا لان قدر التبيع من المسنة صار زكاة حقا للفقراء فلا يسترد
ومثله في تعجيل بنت المخاض في خمسة وعشرين اذا انتقص الباقي واحدة ثم الحول امسك الساعي قدر اربع شياه وروى بشر عن ابي يوسف انه يرد
ولا يحبس شيئا ويطالب باربع شياه لان في امساك البعض ورد البعض ضرر التشقيص بالشركة وقياس ما مر في البقر ان يسترد المسنة لكن في هذا
نظر اذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي ولو كان استهلك المعجل امسك من قيمتها قدر التبيع والاربع شياه ولو تم الحول وقد زادت الابقار الى ستين
فجاء الساعي في تبيعين فليس للمالك ان يسترد المسنة بل يكمل الفضل للساعي بخلاف ما لو اخذ المسنة على ظن ان البقر اربعون فاذا هي تسعة وثلاثون فانه
يرد المسنة ويأخذ تبيعا لان الاتفاق على الغلط يعدم الرضى اما هنا فدفع عن رضى على احتمال ان يصير زكاة ولم يظهر ان الاحتمال لم يكن
ولو لم يظهر الغلط حتى تصدق به الساعي فلا ضمان عليه وان كان اخذها كرها على ذلك الظن لانه مجتهد فيما عمل الخبر فضمان خطابه على من وقع
العمل له فان وجد الفقير ضمنه ما زاد على التبيع والا يؤخذ من المجموع في بيت من اموال الزكاة وهو بيت مال الفقراء كالقاضي اذا اخطا في قضائه
فيما لا يتعين ضمانه على من وقع القضاء له او بيت المال فان كان الساعي تعجل الاخذ فضمانه في ماله لانه متعهد هذا ولو لم يرده لم ينقص ما عجل
ان يصير قدر اربع من الابل زكاة ويرد الباقي لان المعجل خرج عن ملكه وقت التعجيل وفي الاستحسان يكون زكاة لما ذكرنا من انه اذا تعذر
جعل الكل المعجل زكاة من وقت التعجيل جعل زكاة مقصورا على الحال هذا ولو كان مثل ذلك في الغنم فسيأتي **قوله** ويجوز دفع القيم
فان كان فلو ادى ثلاث شياه سمان عن اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في النص
والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليا بان ادى اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز
او كسوة بان ادى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد ولو نذر ان يهدي شاتين وسطين او يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة او اعتق
عبدا يساوي كل منهما وسطين لا يجوز اما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز كما مر واما الثاني
فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص واما الثالث فلان القربة في الاراقة والتحرير
وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان
المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقيق فتصدق بنصفه جيدا يساوي
تمامه لا يجزيه لان الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس اخر لو تصدق بنصف قفيز حنطة تساويه جاز الكل من
الكافي **قوله** والنذر بان نذر ان يتصدق بهذا الدينار فتصدق بعدله دراهم او بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا **قوله**
اتباعا للمنصوص وهو اسم الشاة وبنت المخاض والتبيع **قوله** ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير وغيره الغرض ايصال الرزق
الموعود لانه تعالى وعد ارزاق الكل فمنهم من سببه سببا كالتجارة وغيرها ومنهم من قطعه عن الاسباب ثم امر الاغنياء ان يعطوهم مما له تعالى
من كل كذا كذا فعرف قطعا ان ذلك ايصال الرزق الموعود لهم وابتلاء المكلف به بالامتثال ليظهر منه ما علمه تعالى من الطائع والمخالف فتجاوز
فيكون الامر بصرف المعين مصحوبا بهذا الغرض مصحوبا بابطال القيد وتعيين ان المراد قدر المالية اذ ارزاقهم ما انحصرت في خصوص الشاة
بل للانسان حاجات مختلفة الانواع فظهر ان هذا ليس ابطال النص بالتعليل بل ابطال ان التنصيص على الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها
في المالية ثم هو ليس في التعليل ابطال بالتعليل بل المجموع يفيد الوعد بالرزق والامر بالدفع الى الموعود به يساق الذهن منه الى ذلك كما لو
اذا سمعت قول القائل يا فلان انت ... ثم قال يا فلان اعطه مما لي عندك من كل كذا كذا لا يتبادر يفهمك عن نهك من مجموع وعد ذلك وامر
الآخر لتقع اليه ان ذلك لانجاز الوعد فيكون جواز القيمة مدلولا للنص ايضا بمجموع معنى النص لانتقال الذهن عند سماعهما من معناهما
الى ذلك فيكون مدلولا لا تعليلا على انه لو كان تعليلا لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعة لمحل الحكم فان الشاة المنصوص عليها بعد التعليل
محل للدفع كما ان قيمتها محل ايضا وليس التعليل حيث كان الا للتوسعة المحل ثم هذا ثابت في المنقول لما يدل عليه وهو ما فيه شارح من قوله عليه

الصلاة والسلام ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فإنها تؤخذ منه مع شاتين إن تيسرتا أو عشرين
درهما فانتقل إلى القيمة في موضعين فعلمنا أن ليس المقصود خصوص عين السن المعين وإلا لسقط إن تعذر أو لوجب عليه أن يشتريه
فيدفعه وقال طاوس قال معاذ لأهل اليمن ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لأصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالمدينة رواه البخاري معلقا وتعليقه صحيح وقال ابن أبي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن مجالد عن قيس بن أبي حازم عن الصنابح
الأحمسي قال أبصر النبي صلى الله عليه وسلم ناقة حسنة في إبل الصدقة فقال ما هذه قال صاحب الصدقة إني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الإبل
قال نعم إذا فعلمنا أن التنصيص على الأسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير لأنه أسهل على أرباب المواشي ه
قوله وصار كالجزية يؤخذ منها قدر الواجب كما يؤخذ عينه **قوله** لظاهر النصوص مثل في خمس ذود من الإبل شاة وفي كل ثلاثين
من البقر تبيع أو تبيعة **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام ليس في الحوامل إلخ غريب بهذا اللفظ وروى أبو داود عن عاصم بن ضمرة
والحارث عن علي قال زهير أحسبه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى تتم مائتي
درهم فيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك وليس على العوامل شيء ورواه الدارقطني بنحوه وما ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا إسناد صحيح
ولقائل أن يقول هذا الحديث بعد صحته يحتمل كونه مقارنا للأصل لتشريع الزكاة فيكون مخصصا ويحتمل كونه متأخرا فيكون ناسخا ويحتمل كونه متقدما
فيكون منسوخا بالعام على أصلنا أعني نحو قوله في خمس من الإبل شاة فالاستدلال به يتوقف على ضبط التواريخ فإن لم يضبط انتصب معارضا وحينئذ
يجب تقديم عموم الإيجاب لأنه الاحتياط ويجاب بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة
وأما على أصلهم فيجب تقديم الخاص مطلقا فلا يحتاج إلى هذا التقرير ثم لا يخفى أن العوامل تصدق على الحوامل والمثيرة فالنفي عنها نفي عنها وقد
روي في خصوص اسم المثيرة حديث ضعيف في الدارقطني ليس في المثيرة صدقة قال البيهقي الصحيح أنه موقوف **قوله** ولأن في العلوفة تتراكم
دفع لقول مالك إنما لها في العلوفة أكثر ما ينفي أولى بشرعية الزكاة فيها فقال لا بل تنعدم لكلفة ظاهر أفضل لا على الأكثر لأن العذر الذي
يزيد الثمن لا يخرج المؤنة في الدر التي تظهر فيها أن ما به قال تبين لو كانت العلوفة للتجارة وجبت زكاة التجارة فلو انعدم النماء لعلف
انعدمت فيها قلنا إنها في مال التجارة بزيادة القيمة ولم تنحصر زيادة منها في الثمن إذا حدث بل قد يحصل للتاجر فضل إلى الصعدا بالنقل من مكان
إلى مكان بخلاف غير المنوية للتجارة إنما ينحصر في الثمن فثبتت أن علفها لا يستلزم عدمها إذا كانت للتجارة ولا هو ظاهر فيه **قوله** هي التي
تكتفي بالرعي في أكثر الحول الغرض في ذلك بيان مرادهم بتفسير السائمة التي تعلق الحكم المذكور بها وهو تعريف لا عام إذ يقيد بكون ذلك لغرض النسل والدر
والتسمين وإلا فيشمل الإسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة وقالت الشافعية في بعض الوجوه يشترط الرعي في كل الحول وفي بعضها إن علفها
بقدر ما تبين فيه مؤونة عليه أكثر ما لو كانت سائمة فلا زكاة فيها قلنا لا يزول اسم السائمة بالعلف اليسير شرعا لأنه عليه السلام أوجب
على أهل الإبل مع العلف ولا نكتفي بالتسوية في جميع السنة إذ لا يوجد في جميع السنة في ديارهم لا غير ما يكتفي به ولو وجد في غيرها لم يمكنهم
ذلك لأن زمن سقوط البرد والثلج والأمطار المستمرة فلو اعتبرناه انتفت الزكاة فعلم أن العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم وإذا
كان معتبرا لم يكن اليسير كان سواء قليلا والنصف ليس بالكثير لنسبته إلى النصف كثيرا فلو أسامها نصف الحول لا زكاة فيها ولأنه يقع الشك في ثبوت
سبب الإيجاب وما ذكر المصنف التعليل لتثبيته إنما يستقيم تعليلا لقوله أكثر وما ذكرنا يعمه مع نصف الحول **قوله** لقوله عليه السلام
لا تأخذوا من حزرات أموال الناس شيئا إلخ خذوا النخات جمع حزرة بالمهملة وتقديم الزاي المنقوطة على الراء في اللغز المشهور ذكره
ابن الأثير رحمه الله في النهاية وحزرة المال خيار في ديوان الأدب وسنوي الأصل كأنه الشيء المحبوب للنفس أخرج أبو داود في المراسيل عن هشام
بن عروة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمصدقه لا تأخذ من حزرات أنفس الناس شيئا خذ الشارف والبكرة وذات العيب وفي
مالك عن عمر رضي الله عنه أنه بعث الصدقة فرأى فيها شاة حافلا ذات ضرع عظيم فقال عمر ما هذه الشاة فقالوا شاة من الصدقة فقال عمر ما أعطى
أهلها هذه وهم طائعون لا تفتنوا الناس لا تأخذوا حزرات المسلمين وفي الكتب حديث معاذ الصحيح حيث قال له عليه السلام إياك وكرائم
أموالهم ونحو الأدلة تقتضي أن لا يجب الأخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبارا لأعلاها وأفضلها وقد منا منهم خلافه في صدقة
السوائم **قوله** ومن كان له نصاب فاستفاد في أثناء الحول من جنسه ضمه إليه أو ورثه وقال الشافعي لا يضم بل يعتبر فيه حول على حدته فإذا تم الحول
زكاه سواء كان نصابا أو أقل بعدان يكون عنده نصاب من جنسه لقوله عليه السلام من استفاد مالا فلا زكاة فيه حتى يحول عليه الحول وقوله
عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول بخلاف الأولاد والأرباح لأنها متولدة من الأصل نفسه فيضمه له عليها وما نحن فيه ليس كذلك
قلنا لو فرض تسليم ثبوته فعمومه ليس مرادا بالاتفاق على خروج الأولاد والأرباح ودليل الخصوص بالتعليل فيخرج بالتعليل فإنا نعللنا
بالمجانسة فعلمنا إخراج الأرباح والأولاد من ذلك ووجوب ضمها إلى حول الأصل ليس بنسبتها إليه لا للتولد فيجب أن يخرج المستفاد إذا كان
مجانسا أيضا فيقتصر على ما عدا ما لا يجانسه وكان اعتبارنا أولى لأنه أدفع للحرج اللازم على تقدير قوله في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل
يوم درهما وأقل أو أكثر فإن في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم ودرهم حرجا عظيما وشرع الحول للتيسير فسقط اعتباره ولو لم يعرض إلا بطلان
اعتبارهم حادثه لتعليل الأصل بعلتين واحدة بهما تنقض ما قلنا والأخرى أعني قلته فإنها صحيحة في الأصل أعني الأولاد والأرباح وعلى هذا
لا حاجة إلى جعل اللام في الحول للحول المعهود وبيانه للأصل كما في النهاية بل يكون للمعهود كونه اثني عشر شهرا كما قاله الشافعي وغيره أنه حقيقي

منه ما ذكرنا وهذا لانه يتم المستفاد ابتداء ونوا النصاب الاصلي الغنى اول ما استفاده وغيره والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس ويبقى
تحت العموم الاصلي والذي لم يجانس ولا يصدق في الاصلي الا اذا كان الحول بما ذكره المصنف والمنفرد **فرع** لا يضم الى النقدين
ثمن ابل مزكاة بل كان له خمس من الابل وما يساويها ثم زكى الابل قبل الحول ثم باعها في اثناء الحول الاخر بدراهم لا يضمها الى ما عنده عند ابي
حنيفة وما لا يضمها لوجود علة الضم وهي المجانسة وله انه بدل مال الزكاة وللبدل حكم المبدل فلو ضم لادى الى الثنى واتفقوا على انه لو كان
ادى عشرها ثم باعه وثمن ارض معشورة وثمن عبد ادى صدقة فطره اما عندهما فظاهر واما عنده فلان البدل ليس بدلا لمال الزكاة لان العشر
لا يجب باعتبار الملك ولهذا يجب في ارض الوقف والمكاتب والفطرة لا تتعلق بالمالية ولهذا يجب عن ولده وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده
الف لا يضم عنده ولو نوى الخدمة ثم باعه ثم يضم لانه بنية الخدمة خرج عن مال الزكاة فلم يكن بدله بدل مال الزكاة ليؤدي الى الثنى ولو كان له
نصابان نقدان ما لم يجب ضم احدهما الى الاخر كثمن ابل ادى زكاتها ونصاب اخر ثم وهب له العين ثم يضم الى اقربهما حولا من جنس الهبة نظرا للفقراء
ولو وهب في احدهما او ولدت احدهما ضم الى اصله لان الترجيح بالذات اقوى منه بالحال **قوله** حتى لو هلك العفو بقي النصاب بقي كل الواجب
اي بان كان له تسع من الابل او مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل اربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكاة شيء عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول اربعة اتساع شاة وفي الثاني ثلثا شاة **قوله** وجبت شكر النعمة المال الذي يتحقق به الغنا
والكل بعد وجود النصاب بصفة كذلك فيكون الوجوب في الكل ويؤيده ما تقدم في كتاب ابي بكر من قوله فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلثين
ففيها بنت مخاض وكذا قال فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة وهكذا الى عشرين ومائة وقال في الغنم اذا كانت اربعين الى عشرين
ومائة ففيها شاة فاذا زادت على عشرين ومائة الى مائتين ففيها شاتان فاذا زادت على مائتين الى ثلثمائة ففيها ثلاث شياه الحديث وهذا نص
على ما قلنا وهكذا في كتاب عمرو بن حزم في ابي داود **قوله** ولنا قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شيء حتى
تبلغ عشرا الخ لا يخفى ان هذا الحديث لا يقوى قوة حديثهما في الثبوت ان ثبت والله اعلم وانما نسبه ابن الجوزي في التحقيق الى رواية القاضي ابي يعلى
وابي اسحق الشيرازي في كتابيهما فقول محمد اظهر من جهة الدليل ولان جعل الهالك غير النصاب تحكم لان النصاب غير متعين في الكل فيجعل الوجوب
متعلقا بفعل الاخراج من الكل ضرورة عدم تعيين بعضها لذلك وقولهم انه يسمى عفوا في الشرع ينفك عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت اليه ه
قوله ولذا قال ابو حنيفة الخ مسالة اذا كان له اربعون من الابل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند ابي حنيفة يجب اربع شياه
لان الحول حال على عشرين فقط فجعل الهالك كان لم يكن وعند محمد يجب نصف بنت لبون ويسقط النصف وعند ابي يوسف يجب عشرون
جزءا من ستة وثلثين جزءا من بنت لبون ويسقط ستة عشر جزءا لان الاربع من الاربعين عفو فيصرف الهلاك اليها وبقي الواجب ستة وثلثين
فيبقى الواجب بقدر الباقي والله اعلم ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول تجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد وزفر نصف شاة ولو كان
مائة وعشرون فهلك ثمانون تجب شاة وعند محمد وزفر ثلث شاة ولو كانت مائة واحدى وعشرون فهلك احدى وثمانون تجب شاة عند ابي حنيفة
وعند محمد وزفر اربعون جزءا من مائة واحدى وعشرين جزءا من شاتين فلو كن مائتين وواحدة عجافا الا واحدة وسطا يجب الوسط وثنتان
من افضلها فان هلكت الوسط عند ابي حنيفة تجب عجفا وان كان لم يكن الا ما بان عجاف وعندهما سقط النصف لهلاك الوسط وجعل
كان الكل عجاف فكان الواجب ثلثا عجافا فاذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مائتي جزء ... ويبقى من كل شاة عجفا
مائتا جزء لان عندهما يصرف الهلاك الى النصاب شايعا ولو هلك الكل الا الوسط يجب جزء من اربعين جزءا من شاة وسط عند ابي حنيفة
كانه ليس له الا اربعون ولو هلك الكل الا واحدة وسطا وعندهما ثلثة اجزاء من مائتي جزء من ثلاث شياه من السمينة وجزءان من العجاف لكن
لان الواجب في كل شاة ولو كان له اربعون شاة عشرون سمان او اوساط وعشرون عجاف هلكت واحدة من السمان بعد الحول يبقى تسعة وثلثين
جزءا من اربعين جزءا من شاة وسط لان الفضل فيما زاد على الواجب عفو فصار كان الكل سمان وهلك منها واحدة وكذا لو هلكت عشرون
من السمان يبقى ثلثة ارباع شاة وسط وعند محمد يبقى نصف شاة وسط وربع شاة عجفا لان الواجب شايع في المال وكان نصف السمينة في عشر
من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير فبقي الواجب فيه ما كان باقيا والنصف الاخر في عشر سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه
وبقيت عجافه فكان فضل السمن في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فبطل بهلاك السمان فبقي ربع شاة عجفا وان هلكت سمينة
واحدة تضم الى ما بقي من السمان مثلها من العجاف وذلك تسع عشرة فتصير ثمانية وثلثين فيجب فيها ثمانية وثلثون جزءا من اربعين جزءا من سمينة وفي
العجاف الباقية جزء من اربعين جزءا من شاة عجفا لان فضل السمن فيها كان بسبب السمينة التي هلكت فبطل بهلاكها **رجل** له خمسون من
مخاض عجاف الا واحدة سمينة تعدل خمسين درهما وقيمة الباقي عشرة عشرة وقيمة الحقة الوسط ما يجب جذعة تساوي ستين درهما لا يجب
كلتنين من افضلها لانها تعدل زكاة بنتي مخاض وسطين لو كان فيها بنتا مخاض وسطان فاذا لم يكن فيها الا واحدة سقط ووجب حقة تعدل
هذه الواحدة وواحدة من افضل الباقي فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين من افضلهن فيجب هنا حقة تساوي عشرين
وعند محمد يسقط جزء من خمسين جزءا من الحقة الواجبة ويبقى التي تساوي بنتي مخاض عجفاوين لان الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان
السمينة فاذا هلكت هلكت بزكاتها وبقي الباقي ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس شاة وسط عند ابي حنيفة لان الهلاك عنده يصرف
الى النصاب الاخير فكان الحول حال على خمسين من الابل ثم هلك الكل الا الواحدة وعند ابي يوسف يجب جزء من ستة واربعين جزءا من الجذعة التي تساوي

بعده

سنين لأن ما زاد على ستة وأربعين عفو فكان الحول على ستة وأربعين وعند محمد يعتبر من خمسين جزءا من تلك الحقة والله سبحانه أعلم **قوله** لكونهم
مقاتلة لأنهم يقاتلون أهل الحرب **قوله** ولا يصرفونها أي لا يصرفها الخوارج إلى الفقراء **قوله** وكذا الدفع إلى كل جائر قال في المبسوط وما
يأخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والجزاء والخراج والجبايات والمصادرات فالأصح أن يسقط جميع ذلك عن أرباب الأموال إذا نووا عند الدفع
التصدق عليهم لأن ما في أيديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق أموالهم فلو ردوا ما عليهم لم يبق في أيديهم شيء فكانوا فقراء انتهى وقال ابن سلمة يجوز أخذ الصدقة
لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه إنهم يقولون لي ما عليك من
التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع إلى السلطان الجائر سقط ذكره قاضي خان في
الجامع الصغير وعلى هذا إنكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم وتعليلهم بأن اعتبار المناسب المعلوم
الإلغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقره لا لكونه أشق عليه من الإعتاق فيكون هو المناسب المعلوم الإلغاء وكونهم ليس لهم مال وما أخذوه
خلطوه به وذلك استهلاك إذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ووجب عليهم الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة وتورث عنهم غير صحيح لاشتغال ذممهم
بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير **قوله** والأول أحوط أي الإفتاء بالإعادة بناء على أن علم من يأخذ لما يأخذ شرط وهذا يقتضي التعميم في الإعادة بلا
الباطنة والظاهرة سوى الخراج وقد لا يبنى على ذلك بل على أن المقصود من شرعية الزكاة سد خلة المحتاج على ما مر وذلك يثبت بالدفع إلى هؤلاء وقال الشهيد
هذا يعني السقوط في صدقات الأموال الظاهرة أما إذا صادره فنوى عند الدفع أداء الزكاة إليه فعلى قول طائفة يجوز والصحيح أنه لا يجوز لأنه ليس للظالم ولاية أخذ
زكاة الأموال الباطنة **قوله** لأن الصلح قد جرى إلخ بنو تغلب عرب النصارى همّ عمر رضي الله عنه أن يضرب عليهم الجزية فأبوا وقالوا نحن عرب لا نؤدي
ما يؤدي العجم ولكن خذ منا ما يأخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة فقال عمر لا هذه فرض المسلمين فقالوا فزد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية ففعل فتراضى
هو وهم على أن يضعف عليهم الصدقة وفي بعض طرقه هي جزية سموها ما شئتم وفي رواية البزار شيئية ولا يصبغوا أحدا أن يسلم ولا يغمسوا أولادهم وفي رواية القاسم
سلام في كتاب الأموال هموا يعني عمر رضي الله عنه أن يأخذ منهم الجزية فتفرقوا في البلاد فقال النعمان بن زرعة أو زرعة بن النعمان لعمر يا أمير المؤمنين إن بني تغلب
قوم عرب يأنفون من الجزية وليست لهم أموال إنما هم أصحاب حروث ومواشي ولهم نكاية في العدو فلا تعن عدوك عليهم قال فصالحهم عمر على أن يضعف عليهم الصدقة
واشترط عليهم أن لا ينصروا أولادهم هذا ثم في هذا الكلام عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنه لا يؤخذ من المرأة شيء وهو قول زفر لأن المأخوذ بدل الجزية بل قد اعتبرها عمر نفس الجزية
حيث قال هي جزية سموها ما شئتم ولا جزية على المرأة فلا يؤخذ بدلها وهو قول الشافعي وجه الظاهر أن اللازم في الأصل كان الجزية ثم وقع التراضي على إسقاطها بما يؤخذ من
المسلم مضاعفا فصار اللازم حين صالحهم ما يصير إليه يوجب شموله النساء لأنهم رضوا بإسقاط ذلك بذلك طائعا **قوله** وإن هلك المال يعني بعد الحول فرط في
الأداء حتى هلك من غير تعد أعني من غير استهلاك منه **قوله** لتعذر التمكن بأن طلب المستحق أو وجد وإن لم يطلب **قوله** ولأنه منعه بعد الطلب أي
طلب الفقير إذا فرض ذلك أو لأنه جعله الشرع مطالبا لنفسه نيابة عنه إذ هو مطالب بالأداء على الفور فإذا تمكن ولم يؤد صار متعديا بالمنع كما لو استهلك
النصاب وكالمودع إذا طولب برد الوديعة فلم يردها حتى هلكت **قوله** ولنا أن الواجب تمليك شطر من النصاب لأنه من أمر بتمليك مال مخصوص
كمن قيل له تصدق بمال عندك فلم يفعل حتى هلك لا يجب عليه ضمانه ولا إقامة مال آخر مقامه لأنه لم يفوت على مستحق يدا ولا ملكا لأن المستحق فقير بعينه
لا يتعين بطلبه بعينه وفي الاستهلاك وجه التعدي بخلاف مجرد التأخير لأنه فيه حرجان فيه لأن الصيغة المطلقة تجوز التراخي وإن كانت على الفور فليس هو حق معتد
بالتأخير ليس هو نفس إتلاف المال ولا سببا له فإن التأخير لم يوضع للهلاك وإنما قلنا إن الواجب جزء من النصاب تحقيقا للتيسير فإن الزكاة ما وجبت قليلا
من كثير من بعض الأموال لا من كل مال بل مما يحتمل النمو لينجبر المؤدى بما ينمو وشرط مع ذلك الحول تحقيقا للقصد إليها كانت واجبة بصفة اليسر والحول حتى وجب بصفة
لا يبقى إلا بتلك الصفة وتحقيقه ذلك بأن يعتبر الواجب داخرا من هذا النصاب غيرا لا أن يعطي غيره فيسقط بهلاكه لفوات المحل والقول ببقاء الواجب بعد هلاكه
يحيله إلى صفة العسر ولا يكون الباقي ذلك الذي وجب بل غيره وهذا يقتضي أن الواجب في خمس من الإبل جزء منها والشاة تقدير ماليته لعسر أحدهما لتعطي بعضها
بل إذا كان ذلك البعض نحو عشر كله أو نصف عشره على ما تقدم من التخريج ما لا يخفى ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع العشور من كل أربعين
درهما درهم وما تقدم في أول باب صدقة البقر من حديث معاذ ولفظ الترمذي بعثني النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن فأمرني أن آخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا أو تبيعة ومن
كل أربعين مسنة **قوله** كدفع العبد بالجناية مستحق فإذا لم يدفعه حتى هلك سقط ولم يجب عليه إقامة عبد مقامه **قوله** قيل يضمن
وهو قول الكرخي وقيل لا يضمن وهو قول أبي سهل الزجاجي وهو الأشبه بالفقه لأن الساعي وإن تعين لكن للمالك رأي في اختيار محل الأداء بين العين والقيمة
ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأي يستدعي زمانا فالحبس لذلك ولأنه لم يفوت على أحد ملكا ولا يدا بخلاف منع الوديعة بعد طلب صاحبها فإنه بذلك يصير
مفوتا يد المالك **فروع تتعلق بالمحل** استبدال مال التجارة بمال التجارة ليس استهلاكا وبغير مال التجارة استهلاك
وذلك بأن ينوي في البدل عدم التجارة عند الاستبدال وأما ماله لأنه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الأصل للتجارة يقع البدل للتجارة وإن كان
لغيرها عند مالكه في الكافي لو تقايضا عبدا بعبد ولم ينويا شيئا فإن كانا للتجارة فهما للتجارة أو للخدمة فهما للخدمة وإن كان أحدهما للتجارة والآخر للخدمة فبدل ما
كان للتجارة للتجارة وبدل ما كان للخدمة للخدمة فلو استبدل بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه سقطت الزكاة عن الأصل بخلاف ما إذا كان البدل ما لا تجب
لا يضمن زكاة الأصل بهلاك البدل واستبدال السائمة استهلاك مطلقا سواء استبدلها بسائمة من جنسها أو من غيره أو بغير سائمة دراهم أو عروض فتعلق الزكاة
بالعين أو بالذات وقد تبدلت فإذا أمسكت سائمة البدل يجب الزكاة ولا يخفى أن هذا إذا استبدلها بعد الحول أما إذا باعها قبله فلا حتى لا تجب الزكاة في البدل إلا
بحول جديد أو يكون له دراهم ومدباعها يجب التقدير إلى أن تمام النصاب الدراهم بعد الحول العين استهلاك فلو نوى المال على المستقرض لا تجب ومثله إعادة نوبة التجارة

رجل له الف حال عليها الحول فاشترى به عبدا للتجارة فمات او عرضا للتجارة فهلكت بطلت عنه زكاة الالف ولو كان العبد
للخدمة لم يسقط بموته ولو كان فيه غبن فاحش ضمن في الوجه الاول علم او لا لانه صار مستهلكا في قدر الغبن اذ لم يحصل بازائه شيء
واما استوى العلم وعدمه لانه باطن فلا يتعلق الحكم به ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع بقضاء او غيره لا شيء عليه لو هلك عنده بعد
الرجوع لان الرجوع نسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فصار كانه لم يملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب قوله صح
له فكذلك خلافا لزفر كما لو كان بغير قضاء فانه يجب على الموهوب له فانه يجعله تمليكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد اجبر وفي الوجه
الثاني لو رد عبد الخدمة بعيبه اشترى العبد بالالف لم يبرأ لو هلكت لان وجوب الرد لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد اليه قدم ملكه
خلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال الحول فرد بقضاء لانه عاد بملكه قدم ملكه وان كان بغير قضاء ضمن لانه بيع جديد في حق الزكاة
وعن هذا قلنا لو باع عبد الخدمة بالف وحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء او رضي زكى الثمن لعدم التعين ولو باعه بعرض للتجارة فرد بعيب
بعد الحول ان كان بقضاء لم يزك البائع العرض لانه مضطر ولا العبد لانه كان للخدمة وقد عاد اليه قدم ملكه وان كان بلا قضاء لم يزك المشتري
العرض وزكاه البائع لانه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذي اشتراه للتجارة لان الاصل كان للتجارة وكذا البدل فان نوى به الخدمة كان زكاة
العرض مضمونا عليه لانه استهلكه حيث استبدله بغير مال التجارة والله سبحانه اعلم **قوله** وهو مالك للنصاب بنفسه على شرط جواز التعجيل
فلو ملك اقل فعجل خمسة عن مائتين ثم تم الحول على مائتين لا يجوز وفيه شرطان اخران ان لا ينقطع النصاب في اثناء الحول فلو عجل خمسة عن مائتين ثم هلك
ثم هلك ما في يده الا درهما ثم استفاد فتم الحول على مائتين جاز ما عجل بخلاف ما لو لم يبق الا الدرهم وان يكون النصاب كاملا في اخر الحول
فلو عجل شاة من اربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلثون فلا زكاة عليه حتى انه ان كان صرفها للفقراء وقعت نفلا وان كانت قائمة في يد الساعي
او الامام اخذها ولو كان الاداء في اخر الحول وقع عن الزكاة وان انتقص النصاب بادائه ذكره في النهاية نقلا عن الايضاح وهو في فصل الساعي
خلاف الصحيح بل الصحيح مما اذا كانت في يد الساعي وقوعها زكاة فلا يسترد وفي الخلاصة رجل له اربعون درهما حال عليها الحول الا يوما فعجل منها زكاة
شاة ثم حال الحول على ما بقي لا زكاة عليه وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكاة على الفقير من اربعين شاة فتم الحول لا يجوز عن الزكاة اما
لو عجل شاة عن اربعين الى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق جاز هو المختار لان الدفع الى المصدق لا يزيل الملك عن المدفوع وتسطه
من شرح الزيادات اذا عجل خمسة من مائتين فاما ان حال الحول وعنده مائة وخمسة وتسعون او استفاد اخرى فحال على مائتين او انتقص خمسه ح
من الباقي درهم فصاعدا فالتعجيل لانه اذا لم يرد ولم ينقص بان كانت تلك الخمسة قائمة في يد الساعي فالقياس ان لا تجب الزكاة ويأخذ
الخمسة من الساعي لانها خرجت عن ملكه بالدفع الى الساعي وان لم تخرج فهي في معنى الضمار لانه لا يملك الاسترداد قبل الحول وفي الاستحسان
تجب الزكاة لما ذكرنا ان يد الساعي في المقبوض يد المالك قبل الوجوب فتنافيها في حق كيفيتها في يد المالك ولان المعجل يحتمل ان يصير
زكاة فتكون في يد الفقراء ويحتمل ان لا يصير زكاة فتكون في يد المالك فاعتبرناها في يد المالك احتياطا ولان القول بنفي الوجوب يؤدي الى
المناقضة بيانه انا لو اوجبنا الزكاة بقيت الخمسة على ملك المالك فتبين انه حال الحول والنصاب كامل فيجب الزكاة على تقدير عدم ايجاب الزكاة
واذا قلنا تجب تجب مقصودا على الحال لا مستندا لانه لو استند الوجوب المعجل الحول بقي النصاب ناقصا في اخر الحول فيبطل الوجوب نندم
وانما لم يملك الاسترداد لانه لو عينها زكاة من هذه السنة فما دام احتمال الوجوب قائما لا يمكنه ان ينقضه كمن تعجل الثمن في بيع بشرط الخيار
للبائع لا يمكنه الاسترداد فالحاصل انه تعلق حق الفقراء مع بقاء ملك المالك ولهذا لم نجعلها الا انها اعدها للغرض والمعد للغرض ليس
كمال الحمل ... وكذا لو كان الساعي استهلكها او انفقها على نفسه قرضا لانه بذلك وجب مثلها في ذمته وذلك للطعام
العين ... وكذا لو اخذها الساعي عمالة لان العمالة انما تكون في الواجب لان قبضه للواجب يكون للفقراء فيتحقق سبب العمالة وما
قبضه غير واجب ولا يقال ما في ذمة الساعي دين واداء الدين عن العين لا يجوز لانا نقول هذا اذا كان الدين على غير الساعي اما اذا كان
على الساعي فيجوز لان حق الاخذ له فلا يفيد ان تطلب منه ثم دفعها اليه وان كان الساعي صرفها الى الفقراء او الى نفسه وهو فقير لا تجب الزكاة
لان الساعي مأمور بالصرف اليهم ولو صرفها الى نفسه يصير ملكا وينتقص به النصاب فكذلك هنا ولو ضاعت من الساعي قبل الحول
وحال بعده لا تجب الزكاة وللمالك ان يستردها كما لو ضاعت من يد المالك بنفسه لو جرح بعده ... يملك الاسترداد لانه عينها
لزكاة هذه السنة ولو تفرقت لان بالضياع صار ضمارا فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك ...
قبل بذا عندهما اما عنده اي ابي حنيفة فيضمن واصله الوكيل بدفع الزكاة اذا ادى بعد اداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم باداءه او لا وعندهما
لا الا ان علمه **الفصل الثاني** اذا استفاد خمسة فتم الحول على مائتين يصير المؤدى زكاة في الوجوه كلها من وقت التعجيل
والاصل ان هاهنا كون الدين زكاة من العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة تلك الخمسة وان كانت قائمة في يد الساعي اما عنده فلانه
يرى الزكاة في الكسور واما عندهما فلانه ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل وهذا التعليل يخصها في مثل هذه الصورة
فاما لو ملك مائتين فعجلها كلها صح ولا يسترد قبل الحول كما في غيرها لاحتمال وقوعها زكاة بان يستفيد قبل تمام الحول فانه لا
فلو استفادها لا تجب زكاة هذه المائتين هذه العلة لا تعلق **الفصل الثالث** اذا انتقص عن النصاب فلا تجب
في الوجوه كلها فيسترد وان كانت في يد الساعي وان استهلكها او اكلها قرضا او جهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء او نفسه وهو

فقير لا يضمن لما قدمناه الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عند محمد علم بالنقصان او لم يعلم وعندهما ان علم ولو كان بها ضمن عند
الكل **واعلم** انه ما ذكر في الفصل الاول من ان الساعي اذا اخذ الخمسة ثم حال الحول ولم يكمل النصاب يرد المالك مع
الخمسة زكاة فباطل لوجوب الزكاة في هذه الصورة بسبب لزوم الضمان على الساعي لانه لا عمالة له في غير الواجب ذكر في مسئلة السائمة خلافه
بعد قريب وقال ما حاصله اذا اعجل شاة عن اربعين فتصدق بها الساعي قبل الحول ثم تم الحول ولم يستفد شيئا فهو تطوع ولا يضمن
ولو باعها الساعي للفقراء وتصدق بثمنها فكذلك وان كان الثمن قائما في يده يأخذه المالك لانه بدل ملكه ولا تجب الزكاة لان نصاب
السائمة نقص قبل الحول ولا يكمل بثمن وان كانت الشاة قائمة في يد الساعي صارت زكاة كما قدمنا لان قيامها في يده كقيامها في يد
المالك ولو كان الساعي اخذها من عمالته واشهد على ذلك او عجل الامام له عمالته ثم تم الحول وعند المالك تسعة وثلثون والمعجل
قائم في يد الساعي فلا زكاة عليه ويسترد لانه لما اخذها من العمالة زالت عن ملكه فانتقص النصاب فلا تجب الزكاة ولا يسترد
لانها في حسبه … لان الساعي باعها قبل الحول ونحوه فالبيع جائز … المشتري شراؤها … اذا باع جاز بيعه ويضمن قيمتها
للمالك ويكون الثمن له لانه بدل ملكه فان قلت لم كان هذا الاختلاف قلت لانه لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب بحيث حتم
الحول بصيرورته ضامنا لقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين كما ذكرنا هذا اولى منها بتصدق الساعي ما عجل من نقدا وسائمة قبل الحول فلا
ضمان عليه بل اما انه يقع نفلا ان لو حمل او نقصه ان كان عن نصب من جملة نقصها او فرضا او بعدهم في موضع لا تجب الزكاة كما لو انتقص
النصاب ضمن قلنا لا عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن الا ان علم بالانتقاص وان كان المال باقيا بعد الحول ضمن عند الكل ومثله لا…
قوله وفيه خلاف مالك هو يقول الزكاة اسقاط الواجب ولا اسقاط قبل الوجوب وصار كالصلاة قبل الوقت ولنا انه ادى بعد
السبب اذ السبب هو النصاب الحولي لم يوجد قلنا لا نسلم اعتبارا لتأكد على مجرد النصاب حتى اي السبب بل هو النصاب فقط
والحول انما جعل في الاداء بعد اصل الوجوب فهو كالدين المؤجل وتعجيل الدين المؤجل صحيح فالاداء بعد النصاب كالصلاة في اول الوقت
لا قبله وكصوم المسافر رمضان لانه بعد السبب بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لانه يكون قبل السبب اذ السبب فيه الارض النامية بالخارج
تحقيقا فما لم يخرج بالفعل لا يتحقق السبب ويدل على صحة هذا الاعتبار ما في ابي داود والترمذي من حديث علي رضي الله عنه ان العباس
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل زكاته قبل ان يحول عليه الحول مسارعة الى الخير فاذن له في ذلك ولو سلم ما ذكر فضعف الحول بسند
… الحول لانه ما حال عليه والحول الاسجل له الى آخر فهي او له يثبت جزء من السبب وقد يثبت الحكم في مثله عند وجود جزئه اذا كان النماء فيه
مترقبا واقعا ظاهرا كالترخص في ابتداء السفر وفيه نظر اذ قد يقال على ما اوردناه بنا بغير علة الرخصة قصد اقل السفر اخذا منه لا وجود
اقله فالترخص في ابتدائه بعد تمام السبب على انا لا نخرج بوقوع المعجل زكاة في الحول بل هو كذلك موقوف الى اخر الحول فان تم والنصاب كامل
تبين ذلك والا تبين انه وقع نفلا **قوله** ويجوز التعجيل لاكثر من سنة وعليه يتفرع ما لو كان له اربعمائة فعجل عن خمسمائة ثم ما نمائها في
ملكه لذلك بحسب الزيادة من السنة الثانية ولو حال على مائتين فادى خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز وقال زفر لا يجوز المعجل عن السنة
الثانية لانه لما تم الحول وجبت الزكاة فانتقص النصاب فعند وجد الحول الثاني والنصاب منتقص قلنا الوجوب يقارن دخول الحول الثاني
فيكون الانتقاص بعده فلم يمنع انعقاد الحول **قوله** ويجوز لنصب اذا كان في ملكه نصاب واحد وقال زفر لا يجوز الا عن ما في ملكه
والا لزم تقديم الحكم على السبب جوابه بان النصاب الاول هو السبب الاصلي وما سواه تبع له فلم يتقدم السبب وفيه ان نقل ان عشرة
شهبا او جوب عشرة لم لا تبطل الا لا يقال وكونه الاصل بمعنى اول مكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار شرعا الا بشيء لكنه قد وجد
فهو الدليل بل وسلك ما بين تعجيلها خمسة وعشرين عن الف ثم استفادها ثم الحول عنده الف جاز عن الالف وفي فتاوى قاضي خان لو كان له
خمس من الابل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعما في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل وان عجل عما يحمل في السنة الثانية
لا يجوز اشبه قد يقال للشيخ … اكثر من كونه عين المدفوع عنه ولو كان المدفوع عنه في حين ما خرج عنه عينا … كانه دعنه من جنسه عرضه
ايضا لا يخرج يخلو بعلية بكذا هذا اذ لا يرد سوى ان المخرج عنه معدوم في الحال وذلك لا يمنع الجواز لان جواز التعجيل بنصه ليست
في ملكه فيستلزم جوازه والملازمة ثابتة بكل الفروع اذ قد استفنا الى ذلك الاصل المذكور وتوان التعيين في الجنس الواحد لغو فلنذكر
من فروعه **رجل** له الف درهم بيض والف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم الحول لا زكاة عليه في
السود ويكون المخرج عنها ولذا لو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع احد المالين كان نصف ما عجل عما بقي عليه
تمام زكاة ما بقي وكذا الوادي عن احدهما بعد الحول كان الاداء عنهما وفي النوادر خلاف هذا ما اذا اعجل عن احد المالين بعينه ثم هلك بعد
الحول لا يجوز شيء من المعجل عن الباقي وعليه زكاته والظاهر الاول ولو كان له الف فعجل عشرين ثم حال الحول ثم هلك منها ثمانمائة درهم وبقيت
مائتا درهم فعليه درهم واحد لان العشرين تتسع في الكل فيكون قد اعطى عن كل مائتين اربعة دراهم ويبقى لكل مائتين درهم ولو هلكت
الثمانمائة قبل الحول فلا شيء عليه لانه تبين انه لا زكاة عليه الا في مائتين ولو كان له الف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل
الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم اذا كان يساوي خمسة وعشرين درهما والا كمله وكذا
لو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير بقيمته وان لم يهلك احدهما حتى حال الحول ثم هلك المال الذي عجل عنه كان

المعجل

المتحمل من المالين إلى آخر ما قدمنا في البيض والسود وهذا بنا على أن ما جنس في النقدين بدليل ضم أحدهما إلى الآخر لتكميل النصاب بخلاف
لو كان له خمس من الإبل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحدهما مصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت
قبل الحول جازت عن الدين وإن هلكت بعضه لا يقع عنه والله سبحانه أعلم

باب زكاة المال

ما بعده اسم زكاة مال إلا أن في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قوله لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس أواق صدقة أخرجه البخاري هكذا ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ولا فيما دون خمس
ذود صدقة ولا فيما دون خمس أواق صدقة وأخرجه مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة قوله والأوقية أربعون درهما يحتمل أنه من
كلام المص أخذا من تعدد الصدقة أزواجه عليه السلام قالت عائشة كان ثنتي عشرة أوقية ونشا فتلك خمسمائة قالت أتدري ما
النش قالت نصف أوقية رواه مسلم ويحتمل أنه أراده من تمام الحديث ويشاهده ما أخرجه الدارقطني عنه عليه السلام لا زكاة في شيء من
الفضة حتى تبلغ خمس أواق والأوقية أربعون درهما مختصر وقد يزيد بن سنان الرهاوي أبو فروة ضعيف والأوقية أفعولة فتكون الهمزة زائدة
وهي من الوقاية لأنها تقي صاحبها الحاجة وقيل هي فعلية فالهمزة أصلية وهي من الأوق وهو الثقل ولم يذكرها ابن الأثير إلا
في الأول قال وهي اسم لأربعين درهما وتشدد الياء وتخفف وجمعها أواقي وأواق مثل أثفية وأثافي وأثاف وربما يجيء في الحديث وقية وليست بالعالية **قوله**
فإذا كانت مائتا درهم إلخ سواء كانت مصكوكة أو لا وكذا العشرة المهر ونحو الذهب والفضة لا يجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا
من أحدهما لأن لزومها مبني على التقوم والعرف أن يقوم بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا للدرء **قوله** كتب إلى معاذ الله تعالى
أعلم به وأما في الدارقطني أنه عليه السلام أمر معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أن يأخذ من كل أربعين دينارا دينارا ومن كل مائتي درهم
الحديث وهو معلول بعبد الله بن شبيب ولا يعرف له بالمدعى كما في أحاديث أخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل أربعين درهما درهم كثيرة
شهيرة **قوله** فإن كانت حسابه ففي الدراهم إلخ جزء من أربعين جزءا من درهم ومما يبتنى على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم
مضى عليها عامان عندهما عليه عشرة وعنده خمسة لأنه وجب عليه في العام الأول خمسة ولم يبق السالم من الدين في العام الثاني مائتا
الأمر درهم فلا تجب فيه الزكاة وعندهما لا زكاة في الكسور وبقي السالم مائتين ففيها خمسة أخرى **قوله** في حديث علي تقدم حديثه في زكاة
العوامل والحوامل في أول كتاب الزكاة في مسألة الحول **قوله** ويعتبر النصاب في السوائم إلخ جواب عن بعد هو أنه قد عفي بعد
النصاب في السوائم أعدادا فكانها ذلك تحرزا عن التشقيص إذ إيجاب الشقص لما فيه من ضرر الشركة على الملاك ويتبين لك بلا لازم هنا
قوله ولأبي حنيفة إلخ روى الدارقطني عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن لا يأخذ من الكسور شيئا وهو ضعيف بالمنهال بن الجراح
وأما ما نسبه المص إلى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في أحكامه وروى أبو أويس عن عبد الله ومحمد ابني أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبيهما عن
جدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث وذكر في الفضة فيه ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فإذا بلغت
مائتي درهم ففيها خمسة دراهم وفي كل أربعين درهما درهم وليس فيما دون الأربعين صدقة ولم يعزه عبد الحق لكتاب وكثيرا ما يفعل ذلك
في أحكامه والموجود في كتاب ابن حزم عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم وفي كل خمس أواق من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل أربعين
درهما درهم وروى ابن أبي شيبة قال حدثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال كتب عمر إلى أبي موسى الأشعري فما زاد على المائتين
ففي كل أربعين درهما درهم وتقدم في الحديث الصحيح قوله عليه السلام هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم فقوله من كل أربعين
درهما درهم حال متعلق بقوله هاتوا ربع العشر فيفيد هاتوا ربع العشر على هذا الوجه لأن هذه الجملة في موضع الحال والمفعول
فيكون قيدا في عامله الذي هو الأمر بالإعطاء فيكون الوجوب على الوجه يعني أن يقال مقتضاه أنه لم يتعرض للنفي عما دونها إلا بمفهوم
الصفة ولا يعتبر عندنا أو لأنه لا إضافة للعدم الأصلي وحديث علي متعرض لإيجابه ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما عند التعارض
خصوصا وفيه الاحتياط فالأولى إثبات المعارضة بين حديث علي وحديث عمرو بن حزم وإن عمرا إنما يفيد أن تمام حكم ما زاد
أن يجب من كل أربعين درهما درهم فلا يكون من حكم ما زاد خلاف ذلك وإلا لم يكن بيانا لحكم ما زاد بل لبعضه فإن قيل نحمله على إرادة
ما زاد من الأربعينات دفعا للمعارضة قلنا ليس أولى من اعتبار مثله في حديث علي بأن نحمل فما زاد فبحسابه أي ما زاد من الأربعينات
الحسنة من المائتين وهو أن يكون أربعين درهما فإن قيل بل الحمل في معارض حديث علي أولى منه فيه لأنه موجب وذلك مسقط فيكون فيه
الاحتياط قلنا إن حديث معاذ نفي صريحا غلط بأدنى تأمل لأنه إنما نهى المصدق وكلامنا يرجع إلى رب المال وهو ليس منهيا أن يعطي
بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب فقلنا ذلك لو لم يكن ملزوما للحرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور نحو ما أشار
إليه المص بقوله لتعذره أو توقف وذلك أنه إذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم وجبت عليه في الحول خمسة وسبعة أجزاء من أربعين جزءا من درهم
فإذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكاة مائتي درهم ودرهم وزكاة ثلاثة وثلاثين جزءا من درهم وذلك لا يعرف
ولأنه أوفق لقياس الزكاة لأنها لا تعد عفوا ونصابا **قوله** والمعتبر في الدراهم إلخ هذا الاعتبار في الزكاة ونصاب السرقة
والمهر وتقدير الديات وإذ قد أخذنا المثقال في تعريف الدرهم فلا بد من النظر فيه وظاهر كلام المص في صرفه إلى الذهن أنه معروف قال أبو عبيد في
كتاب الأموال ولم يزل المثقال في آباد الدهر محدودا لا يزيد ولا ينقص وكلام السجاوندي في كتاب قسمة التركات يعلم مقدار الدينار

بسنجة اهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدينار عندهم مائة شعيرة وعند اهل سمرقند مائة وستون شعيرة فيكون
القيراط عندهم طسوجا وخمسة وذكر عنده ايضا في تحديد الدينار مطلقا فقال اعلم ان الدينار ستة دوانق والدانق اربع طسوجات
والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردل اثنا عشر فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات
والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنا عشرة ذرة انتهى فان كان المراد بالخردل والشعيرة المعروف فلا حاجة الى الاشتغال بتقدير
ذلك وهو تعريف الدينار على عرف سمرقند وتعريفه بما للحجاز هو المقصود اذ الحكم خرج من هناك ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
المكيال مكيال اهل المدينة والوزن وزن اهل مكة لفظ النسائي عن ابن عمر ... وان لم يكن كذلك بل هو فيه اصطلاح خاص
فلم يحصل بذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لان الذي هو مبدأ ما يتعلق به هذه المساحات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها ولا يتقيد على
الاعتبار بها لو عرف وانت تعلم ان المقصود تقدير كمية شيء موجود ثابت والتوصل الى ذلك لا يتوقف على هذه التكلفات مع انه لم يحصل بذلك
مقصود وعن هذا اقتصر على التقدير الاول والاقتصار على مثله لا يجوز في افادة التقدير ان لا يكون المراد الوسط من الشعيرات المعروفة
والا يكون مجملا ولو انتهى الى الخرادل كان حسنا اذ لا يتفاوت عادة وكذا بعض الاشياء وهذا كله على تقدير كون الدينار والمثقال مترادفين
والظاهر ان المثقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدر به بقيد ذهبيته واذ قد عرف هذا فقالوا كانت الدراهم على عهده صلى الله عليه وسلم
ثلاثة اصناف صنف كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة وصنف كل عشرة بوزن ستة فلما وقع الخلاف في الايفاء والاستيفاء
وقيل اراد عمر ان يستوفي الخراج بالصنف الاول فالتمسوا التخفيف فجمعوا حساب زمانه فاخرجوا عشرة وزن سبعة وقيل اخذ عمر رضي الله عنه من
كل صنف درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج الدرهم اربعة عشر قيراطا كل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل عليها واجمع الناس عليه هذا
صريح في ان كون الدراهم بهذه الزنة لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا شك في ثبوت وجوب الزكاة في زمانه عليه السلام وتعين لها
وانتفاعا عاملا بها خمسة من كل مائتين وزن سبعة فان كان المعين لوجوب الزكاة في زمانه الصنف الاعلى لم يجز النقص وان كان ما دونه لم يجز
تعيين هذه لا لزيادة على المقدار الموجب نفي الوجوب بعد تحققه لانه على ذلك التقدير يتحقق في مائتين وزن خمسة وستة فالقول بعدم الوجوب
ما لم تبلغ وزن مائتين وزن سبعة مشكل وتم لما ذكرنا وظاهر كلام ابي عبيد في كتاب الاموال ان الدراهم وجد كانوا يزكونه قال كانت الدراهم قبل
الاسلام كبارا وصغارا فلما جاء الاسلام وارادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظروا الى الدرهم الكبير فاذا هو ثمانية دوانيق والى
الدرهم الصغير فاذا هو اربعة دوانيق فوضعوا زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوهما درهمين سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها بالمثاقيل فلم
يزل المثقال في اباد الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوا عشرة من هذه وزن سبعة مثاقيل سواء وانما سقنا بقية كلامه لنظهر ما فيه من المخالفة لما تقدم
ومقتضى ان النصاب ينعقد من الصغار والكبار لانهم لو يخلطوا الى متفاوت الدراهم صغرا وكبرا في زمانه صلى الله عليه وسلم بل في عهد تكمل
الامة مختلفة ايضا بالصغر والكبر وقد اوجب عليه السلام خمسا في الزكاة مثلا من غير تقييد بصنف فاذا صدق على الصغيرة خمسة اواق وجب فيها
الزكاة بالنص ونحن نقل ابي عبيد انهم كانوا يزكون النوعين يدل على هذا والله اعلم ذهب بعضهم الى ان المعتبر في حق كل اهل بلد دراهمهم وذكر ماهي
خان الا ان القول ينبغي ان يقيد بما اذا كانت دراهمهم لا تنقص من اقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة خمسة لانها اقل ما
قدر النصاب بمائتين منها حتى لا يجب في مائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت دراهم قوم وكانه احمل اطلاق الدراهم والاواقي في
الموجود وما يكون بعد وسيحدث ونحن اهملناه في الموجود لان الظاهر من الاشارة بالكلام الى ما هو الموجود لنا ثمة والله اعلم فان لم يكن لهم
دراهم الا كبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا ان تزكي وان كانت اقل من مائتين اذا بلغ ذلك الاقل من نصاب هو وزن خمسة الا ترى انه اذا
لم يكن الدراهم الا دون عشرة او ... ما يزيد على وزن سبعة وجبت الزكاة في اقل من مائتين بحساب وزن السبعة وعن هذا قال في الغاية دراهم
مصر اربعة وستون حبة وهو اكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون وحبتان تقريبا وذلك شيئان ان درهم الزكاة مقدر شرعا بما هو وزن سبعة
بل بما قلنا منه لما قلنا وجب ان يعتبر الاقل الى الدراهم الكبيرة فزكى اذا بلغت قدر مائتين من الصغار والله اعلم ثم ما ذكر في الغاية من دراهم مصر فيه نظر
على ما اعتبروه في درهم الزكاة لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة
على ما قدمناه فهو اذا اصغر لا اكبر وان اراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجاوندي الطويل فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر
لا يزيد على اربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر باربع خرانيب والخرنوبة مقدر باربع قمحات وسط **قوله** فهو فضة فتجب فيه الزكاة
كانه كله فضة لان زكاة العروض ... كان اعدها للتجارة بخلاف ما اذا كان الغش غالبا فان نواها للتجارة اعتبرت قيمتها وان لم ينوها فان كانت بحيث
يتخلص منها فضة تبلغ نصابا وحدها او لا تبلغ لكن عنده ما يضمه اليها فيبلغ نصابا وجبت لان عين النقدين لا يشترط فيهما نية التجارة ولا
القيمة وان لم يخلص فلا شيء عليه لان الفضة هلكت فيه اذ لم ينتفع بها لا حالا ولا مالا فبقي العبرة للغش وهي عروض يشترط في الوجوب فيها نية
التجارة وعلى هذا التفصيل الذهب المغشوش واذا استوى الغش والفضة قيل يجب فيها احتياطا وقيل لا يجب وقيل يجب درهمان ونصف كذا حكاه
بعضهم ولا يخفى ان المراد بقول الوجوب انه يجب في الكل الزكاة في مائتين خمسة دراهم كانها كلها فضة الا ترى الى التعليل بالاحتياط وقول النفي معناه
لا يجب كذلك والقول الثالث لا بد من كونه على اعتبار ان تخلص وعنده ما يضمه اليه فيخصه درهمان ونصف ولا يلتبس في المسألة الاولى الا ان يكون
هذا التقدير لا خلاف فيه احد وحكاية ثلاثة اقوال غير واقع والذهب المخلوط بالفضة ان بلغ الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها

فى زكاة

من كان الفضة لكن ان كانت الغلبة للفضة اما ان كانت مغلوبة فهو كله ذهب لانه اعز واغلى قيمة كذا ذكر والله سبحانه اعلم
فصل في الذهب ، قوله لما روينا يعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة وتقدم
ما فيه ولا يضر ذلك في الدعوى وقد تقدم حديث علي في الذهب واخرج الدارقطني من حديث عائشة وابن عمر انه عليه السلام كان يأخذ من
كل عشرين دينارا نصف دينار ومن الاربعين دينارا دينارا وهو مضعف بابرهيم بن اسمعيل بن مجمع واخرج ابو احمد بن زنجويه في كتاب
الاموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون المائتين شيء ولا فيما دون عشرين مثقالا
من الذهب شيء وفي المائتين خمسة دراهم وفي عشرين مثقالا نصف مثقال وفيما الزيادة تقدم الكلام فيه وتقدم في حديث عمرو بن حزم
في فصل الابل قوله عليه السلام وفي كل اربعين دينارا دينار وهو حديث لا شك في ثبوته على ما قدمناه قوله والمثقال ما يكون
الخ قيل هو دور لانه اخذ كلا من المثقال والدرهم في تعريف الآخر فيتوقف تصور كل واحد منهما على تصور الآخر وجوابه انه لم يذكر هذا تعريفا للاسم
قال وهو المعروف ثم ما اراد ان المثقال المعروف الذي تداوله الناس وعرفوه مثقالا هو هذا القدر بانه لا حاجة الى تعريفه كالا يعرف ما هو بديهي التصور
اذ تحصيل الحاصل محال فكان قوله والمثقال ما يكون كل سبعة منها وزن عشرة انما هو لازالة توهم ان يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم
فحاصل كلامه انه قال والمراد بهذا المثقال ذاك الذي تقدم وهو المعروف عند الناس لا شيء آخر وهذا ان شاء الله تعالى احسن ما حاول في
الجواب وغيره من الدفع مما لو اوردناه لطال مع انه لا يتم بادنى تامل قوله وكل دينار عشرة دراهم في الشرع اي يقوم في الشرع بعشرة كذا كان في
الابتداء اما اذا ملك اربعة دنانير فعند ملك ما فيه اربعة دراهم لا يتوقف الوجوب فيه على بلوغ النصاب فيجب فيه درهمان وثلثا قيراط بناء على اعتبار
الدينار عشرين قيراطا ولا يرد ما اورده بعضهم عليه في هذا المقام قوله وحليتها سوا كان مباحا او لا حتى يجب ان يضم الخاتم من الفضة
وحلية السيف والمصحف وكل ما انطلق عليه الاسم قوله مثابة ثياب البذلة حاصله قياس الحلي بثياب البذلة بجامع الابتذال
في مباح ودفعه منع اعتبار مانعية ما ذكر من الوجوب في الفرع وان كان ما في الاصل وذلك لان مانعيته في الاصل بسبب انه يمنع
وجود السبب لمنع جزئه اعني النما لا لذاته ولا لامر آخر وشعور ذلك في النقدين منتف لانهما خلقا للتوصل بهما الى الابدال وهذا معنى الا
فقد خلقا للاستنما ولم يخرجها الابتذال عن ذلك فالنما التقديري حاصل وهو المعتبر للاجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقي فالانتفا
مانعيته عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب ثم المنقولات من العمومات والخصوصات تصرح به من ذلك حديث علي عنه عليه السلام هاتوا
صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم رواه اصحاب السنن الاربعة وغيرهم كثير ومن الخصوصات ما اخرج ابو داود والنسائي ان امرأة اتت النبي صلى الله
عليه وسلم ومعها ابنة لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لها اتعطين زكاة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيمة
سوارين من نار قال فخلعتهما فالقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت هما لله ورسوله قال ابو الحسن بن القطان في كتابه اسناده صحيح وقال المنذري
في مختصره اسناده لا مقال فيه ثم بينه رجلا رجلا وفي رواية الترمذي عن ابن لهيعة قال ان امرأتين اتتا رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي ايديهما سواران
من ذهب قال الامام فهذا يأكله وتضعيف الترمذي وقوله لا يصح في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء مؤول او اخطأ قال المنذري لعل
الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما والا فطريق ابي داود لا مقال فيها وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث ابي داود وانما ضعف الترمذي
هذا الحديث لان عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى بن الصباح ومنها ما اخرجه ابو داود عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال دخلنا على عائشة رضي
الله عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى في يدي فتخات من ورق فقال ما هذا يا عائشة فقالت صنعتهن اتزين لك يا رسول الله
قال اتؤدين زكاتهن قلت لا قال هو حسبك من النار واخرجه الحاكم وصححه واعله الدارقطني بان محمد بن عطا مجهول وتعقبه البيهقي وابن القطان
بانه محمد بن عمرو بن عطا احد الثقات ولكن لما نسب في سند الدارقطني الى جده ظن انه مجهول وتبعه عبد الحق وقد جاء مبينا عند ابي داود وشيخه محمد
بن ادريس الرازي وهو ابو حاتم الرازي امام الجرح والتعديل ومنها ما اخرج ابو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطا عن ام سلمة قالت كنت
البس اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدى زكاته فزكي فليس بكنز واخرجه الحاكم في المستدرك عن محمد بن مهاجر عن
ثابت به وقال صحيح على شرط البخاري ولفظه اذا اديت زكاته فليس بكنز قال البيهقي تفرد به ثابت بن عجلان قال صاحب تنقيح التحقيق وهذا لا يضر
فان ثابت بن عجلان روى له البخاري ووثقه ابن معين وقول عبد الحق لا يحتج به قول لم يقله غيره وممن انكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد
ونسبه في ذلك الى التحامل وقول ابن الجوزي محمد بن المهاجر قال ابن حبان يضع الحديث على الثقات قال صاحب التنقيح فيه وهم قبيح فان محمد بن المهاجر
الكذاب ليس هو هذا فهذا الذي يروي عن ثابت بن عجلان ثقة شامي اخرج له مسلم ووثقه احمد وابن معين وابو زرعة ودحيم وابو داود وغيرهم
وعتاب بن بشير وثقه ابن معين وروى له البخاري متابعة واما ما روي من حديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الحلي زكاة قال البيهقي باطل
لا اصل له انما يروى عن جابر من قوله وانما الآثار المروية عن ابن عمر وعائشة واسما بنت الصديق فموقوفات ومعارضات بمثلها عن عمر انه كتب الى
ابي موسى الاشعري رضي الله عنهما ان مر من قبلك من نساء المسلمين ان يزكين حليهن ولا يجعلن الزيادة والهدية بينهن تقارضا رواه ابن
ابي شيبة وعن ابن مسعود قال في الحلي الزكاة رواه عبد الرزاق وعن عبد الله بن عمرو انه كان يكتب الى خازنه سالم ان يخرج زكاة حلي بناته كل سنة
رواه الدارقطني وروى ابن ابي شيبة عنه انه كان يأمر نساءه ان يزكين حليهن واخرج ابن ابي شيبة عن عطاء وابرهيم النخعي وسعيد بن جبير
وطاوس وعبد الله بن شداد انهم قالوا في الحلي الزكاة زاد ابن شداد حتى في الخاتم واحتج عن عطاء ايضا وابرهيم النخعي انهم قالوا مضت السنة

ان في حلي الذهب والفضة الزكاة وفي المطلوب احاديث كثيرة مرفوعة غير انا اقتصرنا منها على ما لا شبهة في صحته وانا وما يأت المنقول عن
الخالفين مما ينبغي صون النفس عن اخطارها والالتفات اليها وتبعيض الالفاظ ما يصرح برده والله سبحانه اعلم واعلم ان ما ينكر على ما
ذكرنا ما في الموطأ عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه ان عائشة رضي الله عنها كانت تلي بنات اخيها يتامى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكاة
وعائشة روت حديث الفتخات وعمل الراوي بخلاف ما روى عندنا بمنزلة روايته الناسخ فيكون ذلك منسوخا والجواب عنه بان الحكم بان ذلك
للنسخ عندنا هو اذا لم يعارض يقتضي النسخ فمعارض يقتضي عدمه وهو ثابت ههنا فان كتاب عمر الى الاشعري يدل على انه حكم مقرر وكذا
ذكرنا معه من الصحابة واذا وقع التعارض في النسخ والثبوت تحقق لا حكم بالنسخ هذا كله على رأينا واما على رأي الخصم فلا يرد ذلك اصلا
اذ قصارى فعل عائشة قول صحابي وهو عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع وعمل الراوي بخلاف روايته لا يدل على النسخ بل
العبرة لما يروي لا لما رأى عنده ولا سيما انها لم تؤد من حليهن لانه يتأتى ان لا زكاة على الصبي لان مذهبها وجوب الزكاة في مال الصبي الا ان هنا
في الجواب بما سمعت والله سبحانه اعلم هذا ويعتبر في المؤدى الوزن عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد الجودة وعند زفر القيمة فلو ادى عن خمسة
جياد خمسة زيوفا جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف وكره ولا يجوز عند محمد وزفر حتى يؤدي الفضل ولو ادى اربعة جيدة عن خمسة رديئة لا يجوز الا عن
اربعة عند الثلاثة لاعتبار محمد الجودة واعتبارهما القدر ويجوز عند زفر القيمة والله اعلم

فصل في العروض

العروض جمع عرض بفتحتين حطام الدنيا كذا في المغرب والصحاح وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير
وقال ابو عبيد العروض الامتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا فعلى هذا جعله ههنا جمع عرض بالسكون اولى لا
في بيان حكم الاموال التي هي غير النقدين والحيوانات كذا في النهاية **قوله** غير انه قدم الحيوان ممنوع بل في بيان اموال التجارة حيوانا
او غيره على ما تقدم من ان السائمة المنوية للتجارة يجب فيها زكاة التجارة سواء كانت من جنس ما تجب فيه زكاة السائمة كالابل او لا كالبغال والحمير
فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فيخرج النقود فقط لا على قول ابي عبيد واياه عنى في النهاية بقوله وعلى هذا فانه
يرد عليه اخراج الحيوان **قوله** كائنة ما كانت كائنة نصب على الحال من عروض التجارة ولفظ ما موصول خبرها واسمها المستتر فيها الراجع
الى عروض التجارة وكانت صلة ما واسمها المستتر فيها الراجع الى العروض ايضا وخبرها محذوف وهو المنصوب لما يدل على الموصول تقديره كائنة
اي كائنة اياه على الخلاف في الاولى فهذا الضمير من صلة او فصله والمعنى كائنة الذي كانت اياه من اصناف الاموال والذي عام فهو كقوله
كائنة اي شيء كانت اياه **قوله** لقوله عليه السلام يقومها الخ غريب وفي الباب احاديث مرفوعة وموقوفة فمن المرفوعة ما اخرجه ابو داود عن سمرة
بن جندب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا ان نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع انتهى سكت عليه ابو داود ثم المنذري وهذا تحسين منهما
وصرح ابن عبد البر بان اسناده حسن وقول عبد الحق خبيب بن سليمان ليس بمشهور ولا نعلم روى عنه الا جعفر بن سعد وليس جعفر
ممن يعتمد عليه لا يخرج حديثه عن الحسن فان نفي الشهرة لا يستلزم ثبوت الجهالة ولذلك روى هو نفسه حديثه في كتاب الاحكام ومن كتم غالا فهو مثله
عن خبيب بن سليمان وسكت عنه وهذا تصحيح منه وهذا تعقبه ابن القطان ومنها في المستدرك عن ابي ذر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول في الابل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقته ومن رفع دراهم او دنانير او تبرا او فضة لا يعدها لغريم ولا ينفقها في سبيل
الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة صححه الحاكم واعله الترمذي عن البخاري بان ابن جريج لم يسمع من عمران بن ابي انس ورد الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في
الامام في انه بالباء اي البز وان ابا علي رآه في اصل من نسخ المستدرك بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكاة التجارة لكن صرح النووي في تهذيب
الاسماء واللغات انه بالزاي وان بعضهم صحفه بالراء وضم الباء انتهى وهذه رواها الدارقطني من طريقين وفي رواية وفي البز صدقته قالها بالزاي
هكذا مصرحا في الرواية غير انها ضعيفة **قوله** وتشترط نية التجارة لانه لما لم يكن للتجارة خلقة فلا يصير لها الا بقصدها فيه
وذلك هو نية التجارة فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا بد من كونه مما يصح فيه نية التجارة فانه لو نواه
فلو اشترى ارضا خراجية للتجارة ففيها الخراج لا الزكاة ولو كانت عشرية فزرعها ذكر صاحب الايضاح ان عند محمد يجب العشر والزكاة وعندهما
العشر فقط واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم يتحقق شخصها فيه وهو ما لو قوبل عرض اشتري بنية التجارة
يشترط عند الحول تقويمه وزكاته وهو ما يوضع به مال التجارة فانه يكون للتجارة وان لم ينوه فيه لان حكم البدل حكم الاصل ما لم يخرجه
بنية عدمها وعلى هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به يكون المدفوع للتجارة بخلاف ما لو كان القتل عمدا فصولح من
القصاص على القاتل لا يكون للتجارة لانه بدل القصاص لا المقتول على ما عرف من اصلنا ان موجب العمد القصاص عينا لا احد الامرين منه
ومن الدية ولو اشترى مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحمولة وجب الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشرى الا
للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لانه يملك الشرى لغير التجارة كذا في الكافي ومحل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام
لم ينو فيه بيعه فانه ذكر في فتاوى قاضي خان ان النخاس اذا اشترى دوابا للبيع واشترى لها مقاود وجلالا فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة
الى المشتري لا زكاة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير **قوله** يقومها اي المالك في البلد الذي فيه
المال حتى لو كان بعث عبدا للتجارة الى بلد اخرى لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته في ذلك البلد ولو كان في مفازة تعتبر قيمته في اقرب
الامصار الى ذلك الموضع كذا في الفتاوى ثم في قول ابي حنيفة فيه انه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء والخلاف مبني على ان الواجب

عندهما

عندهما جزء من العين وله ولاية منعها الى القيمة فتعتبر يوم المنع كما في منع الوديعة وولد المغصوب وعنده الواجب احدهما ابتداء ولذا
يجبر المصدق على قبولها فيستند الى وقت ثبوت الحق وهو وقت الوجوب ولو كان النصاب مكيلا او موزونا او معدودا فان كان له ان يؤدي
ربع عشر عينه في الغلاء والرخص اتفاقا وان احب اعطاء القيمة جرى الخلاف ح وكذا اذا استهلكه ثم تغير لان الواجب مثل في الذمة
فصار كالعين القائمة ولو كان نقصان السعر لنقص في العين بان ابتلت الحنطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب بعد
الحول او كانت الزيادة لزيادة فيها اعتبر يوم الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول لا تضم نظيره اعورت امة التجارة مثلا بعد الحول فان
قيمتها تعتبر يوم الاداء او كانت عوراء فانجلى البياض بعضه فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول **قوله** وتفسير الانفع ان يقومها
بما تبلغ نصابا ومعناه انه اذا كان يقومها باحدهما لا تبلغ نصابا وبالآخر تبلغ تعين ما تبلغ فان بلغ باي الاحوال يخالف هذا وليس
كذلك بل الاختلاف في تعيين الانفع لهذا المعنى كما يفيده لفظ النهاية والخلاصة ما في النهاية في وجه من الرواية انه ان كان في
يد المالك ينتفع به زمانا طويلا فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم الا ترى انه لو كان يقومه باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر
لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى وفي الخلاصة مال ان شاء قومها بالذهب وان شاء قومها بالفضة وعن ابي حنيفة
انه يقومها بما هو الانفع للفقراء وعن ابي يوسف يقومها بما اشتراها هذا اذا كان يتم النصاب بايهما قوم فلو كان يتم باحدهما دون الآخر قوم بما يصير
به نصابا انتهى فما يتجه ان يجعل ما فسر به بعض المراد بالانفع كما يعني يقوم المالك بالانفع مطلقا فيتعين ما يبلغ به نصابا دون ما لا يبلغ
فان بلغ بكل منهما فاحدهما اروج تعين التقويم بالاروج وان استويا يرد اجماع يخير المالك كما يشير اليه لفظ الكافي فانه اذا كان الانفع بهذا
المعنى صح ان يقابله القول بتخيير مطلقا والقول المفصل بين ان يكون اشتراه باحد النقدين فيلزم التقويم به والا فبالنقد
الغالب وقد يقال على كل تقدير لا يصح مقابلته بقول محمد انه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما تبلغ به النصاب
لان المتبادر من كون النقد اروج كونه اغلب واشهر حتى ينصرف المطلق في البيع اليه ولا يبعد ان يراد بالاروج ما الناس له اقبل وان كان الآخر
اغلب اي اكثر ويكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا لتصريحا انه لعدم خلافه هذا ولا يعرف في الاصل الا بالخيار ان شاء قومها
بالدراهم وان شاء بالدنانير من غير ذكر خلاف فلذا افادت عبارة الخلاصة التي ذكرناها والكافي ان اعتبار الانفع رواية عن ابي حنيفة وجمع بين
الروايتين بان المذكور في الاصل من التخيير هو ما اذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت **قوله** لانه ابلغ في معرفة المالية لانه بدله
وللبدل حكم المبدل وجه قول محمد ان العرض صار معتبرا وصار كما لو اشترى بنقد مطلقا ينصرف الى النقد الغالب ولان التقويم في حق الله تعالى يعتبر
بالتقويم في حق العباد ومتى قومنا المغصوب والمستهلك نقوم بالنقد الغالب كذا هذا **قوله** نقصانه فيما بين ذلك لا يسقط
الزكاة حتى لو بقي درهم او فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاة وشرط زفر كماله من اول الحول الى آخره وبه قال الشافعي في
السوائم والنقدين وفي غيرها اعتبر آخره فقط وجه قول زفر ان السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول وهذا ابلغ بقاؤه في
الحول وهذا اوجه وقال الشافعي ايضا الا انه اخرج مال التجارة للحرج اللازم من لزوم التقويم في كل يوم واعتباره فيه قلنا لم يرد من لفظ
الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول وظاهره نقول به فانا نعتقد نفي الوجوب قبل الحول لا نفي سببيته
اياه قبله ولا تلازم بين انتفاء وجود الاداء السببية بل قد ثبتت السببية مع انتفاء وجوب الاداء لفقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ
امثل الوجوب مؤخرا الى تمام الحول كما في الدين المؤجل واذا كان السبب قائما في اول الحول انعقد الحول ح ولا ينعقد الا في محل الحكم اليه
ومعناه الحاجة بعد ذلك الى كماله انما هو عند تمام الحول لينزل الحكم الآخر وهو وجوب الاداء كما له فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار
كاليمين بطلاق ثلاث يشترط قيام الملك عند اليمين لينعقد وعند الشرط فقط لينزل الجزاء لا فيما بين ذلك اذ لا حاجة اليه بخلاف ما اذا هلك
كله لما ذكر في الكتاب ومنه هو ما جعل السائمة علوفة لان هلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه بخلاف النقصان في الذات ومن فروع
المسئلة ما اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلودها فتم الحول كان عليه الزكاة ان بلغت نصابا
ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوي نصابا فتم الحول لا زكاة فيه قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم
فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال انتهى الا انه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمائتي درهم
فتخمر بعد اربعة اشهر فلما مضت سبعة اشهر او ثمانية اشهر الا يوما صار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد
للتجارة كما كان **قوله** ويضم الخ حاصله ان عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها وكذا تضم الى
النقدين بالاجماع والسوائم المختلفة الجنس لا تضم بالاجماع كالابل والغنم والنقدان يضم احدهما الى الآخر في تكميل النصاب
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ثم اختلف علماؤنا في كيفية الضم على ما نذكر ثم انما يضم المستفاد قبل الوجوب فلو اخر الاداء
فاستفاد بعد الحول لا يضم عند الاداء ويضم الدين الى العين فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجبت عليه الزكاة **قوله** كما
في السوائم افادة للفارق اي القياس المذكور مع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر وحكما بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الباب
باب الشبهة فاستند في عدم اعتبار شبهة اتحاد الجنس بينهما والاتحاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كما في الاداء
خلاف ضم العروض اليهما لانه ضم ذهب وفضة لان وجوب الزكاة في العروض باعتبار القيمة والقيمة منهما فالضم لم يقع الا في النقود

تبلغ

ومن فروع المسئلة

قلنا انما كان نصابا للزكاة بسببه وضعا للثمنية لانه المعد لتحصيل الاغراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون او الجوهر وهذا لان ثبوت الغنى وهو السبب الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره وبذا اعتبرناه فكما ناجسنا واحدا في حق الزكاة وان لم نعتبر الاتحاد في غيره من الاحكام كالتفاضل في البيع لحقيقة السبب الثمن المعد لتكذا اذا كان بعوضه كذا او بكذا اذا كان بعوضه كذا اعلاق الركوب فانه ليس المحقق للسببية في سوائم فان الغنى لم يثبت باعيانها بل باعتبار ما لها المشتملة على منافع شتى تستد بها الحاجات اعظمها منفعة الاكل التي يقوم بها ذات المنتفع ونفسه ثم فيه ما ذكره مشايخنا عن بكير بن عبد الله بن الاشج قال من السنة ان يضم الذهب الى الفضة لايجاب الزكاة وحكم مثل هذا الرفع **قوله** وعندهما لا الاجزاء بان تعتبر بكمال اجزاء النصاب من الربع والنصف وبانه فاذا كان من الذهب عشرة تعتبر معه نصاب الفضة وتسوية فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائة لا زكاة عندهما لان المائة نصف نصاب والخمسة ربع نصاب فالحاصل اجزاء ثلثة ارباع نصاب وعنده تجب لان الحاصل تمام نصاب الفضة معنى ثم قال في الكافي ولا تعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء كمائة وعشرة دنانير لانه متى انتقصت احدهما تزداد قيمة الاخرى فيكمل بما ينقص قيمته بازاد انه ولا يخفى ان مؤدى الضابط ان عند تكامل الاجزاء لا تعتبر القيمة اصلا لها والاحدهما حتى تجب خمسة في مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة العشرة اقل من مائة خلافا للبعضهم او اكثر كمائة دنانين والتعليل المذكور لا يلائم الضابط على هذا الوجه بل انما يفيد وجوب اعتبار قيمته مازاد عند انتقاص احدهما بعينه وضعا للقول من قال في مائة وعشرة لا تساوي مائة لا زكاة فيها عند ابي حنيفة رضي الله عنه لانه يعتبر القيمة وعلى اعتبارها لا يتم النصاب على هذا القول ثم يدفع بانه ليس لازم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة احدهما عينا فان لم تعتبر باعتبار قيمة الذهب بالفضة فانه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب بان فرض ان العشرة تساوي نيفا مائة من الفضة تساوي اثني عشر دينارا ونصفا فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان وعشرون دينارا ونصف الزكاة وحاصل هذا انه تعتبر القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة احدهما عينا فكيف يعلل لا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند كمال الاجزاء وعلى هذا انه لو زادت قيمة احدهما ولم تنقص قيمة الاخر كمائة وعشرة تساوي مائة ونيفا ينبغي ان تجب ستة على قوله وهو الظاهر من المذكور في دليله من ان الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة فيضمان بالقيمة فانه يقتضي تعيين الضم بها مطلقا عند كمال الاجزاء وعدمه ثم لم يتعرض المص للجواب عما استدلا به من مسئلة المصوغ على ان المعتبر شرعا هو المقدار فقط والجواب ان القيمة فيها انما تظهر اذا قوبل احدهما بالاخر او عند الضم لما قلنا انه بالمجانسة وهو اعتبار المعنى وهو القيمة وليس شيء من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجبت تقويمه في حقوق العباد بان استهلك قوم بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصنعة والجودة خلاف ما اذا بيع بجنسه لان الجودة والصنعة ساقطا الاعتبار في الربويات عند المقابلة بجنسها

باب فيمن يمر على العاشر

اخر هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله في العبادة بخلاف هذا فان المراد باب ما يؤخذ ممن يمر على العاشر وذلك يكون زكاة كالماخوذ من المسلم وغيرها كالماخوذ من الذمي والحربي ولما كان فيه العبادة قدمه على ما بعده من الخمس والعاشر فاعل من عشرت اعشر عشرا بالضم فيهما والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق اخذ فانه انما ياخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي **قوله** اذا مر بما على العاشر الخ مفهوم شرطه لو اعتبر اسم الا على ظاهره اذا لم يمر بمال لا ياخذ منه العاشر وليس كذلك فانه ياخذ من الاموال الظاهرة وان لم يمر بها تو جب تغيبيله بالباطن فيتقيد بمفهوم شرطه اي اذا لم يمر عليه بالباطن لا يؤخذ منه فيصدق **قوله** والعاشر من نصبه الامام الخ فيه قيد زاده في المبسوط وهو ان يامن به التجار من اللصوص ولا بد منه لان الاخذ من المسلم والذمي الا للحماية ويثبت ولاية الاخذ من المسلم ايضا كذلك وقوله ليأخذ الصدقات تغليبا لاسم العبادة على غيرها **قوله** والقول قول المنكر مع اليمين والعبادات وان كانت تصدق فيها بلا حلف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر في الاخذ فهو يدعي عليه معنى لو اقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضاء لا يكون بالنكول عند ابي حنيفة على ما عرف وبخلاف الصلوة والصيام لانه لا مكذب له فيها فاندفع قول ابي يوسف رحمه الله لا يحلف لانها عبادة وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او هو بضاعة لفلان وكلها وجوه تسقط **قوله** يعني الى الفقراء في المصر قيد به لانه لو ادى الى الفقراء بعد خروجه الى السفر لم يسقط حق اخذ العاشر لان ولاية الاخذ بنفسه انما كان في الاموال الباطنة حال كونه في المصر وبمجرد خروجه مسافرا انتقلت الولاية عنه الى الامام **قوله** في تلك فصول الشابهة على قوله اديت الى الفقراء **قوله** الى المستحق فصار كالمشتري من الوكيل اذا دفع الثمن الى الموكل **قوله** ولنا ان حق الاخذ للسلطان فكان بان يضمن مع كونه اوصل الى المستحق الامام والحق ان الامام مستحق الاخذ والفقير مستحق التملك والانتفاع فحاصله ان هناك مستحقين فلا يملك ابطال حق واحد منهما وجزاء الحق الذي يؤديه ليس الا باعادة الدفع اليه وحينئذ النظر في المدفوع ما هو والاصح زكاته منها قيل الاول والثاني سياسة والمفهوم من السياسة هنا كون الاخذ لينتهي عن ارتكاب تفويت حق الامام وقيل الثاني وينقلب الاول نفلا لان الواجب كون الزكاة في صورة المردود ما ياخذه الامام وبدفعه ولو وجد في السابق ووجد في اللاحق وانفساخ السابق انما يصل للاحق كما مر ثابت في الشرع كبطلان الظهر المؤدي يوم الجمعة بادراك الجمعة فينفسخ مثله مع توجه الخطاب بعد الاداء بفعل الثاني مع امتناع تعدد الفرض في الوقت الواحد وهذا هو الصحيح وهو يقتضي ان للامام ان ياخذ منه ثانيا وان علم صدقه ولا ينافي كون الاخذ للسياسة انفساخ الاول ووقوع الثاني زكاة بامر ثان ثم **قوله** فيما يصدق الخ الطلق فيها يصدق ومقتضاه انه اشترط في الاصل اخراجها في قوله اديت الى الفقراء واخواتها

لكنه

لكنه اعتمد في تقييده على عدم تأتي صحته اذ لا يشكل انه لا يؤخذ من الفقراء والا من الدائن ولا يمكن في قوله اصبتها منذ سنة
وتأخر المقر وجه الاول يفيد صحة عنده وحاصله منع كونه علامة اذ لا يلزم الانتقال منه الى الجزم بكونه دفع الى العاشر لان الخط لا ينطق
ويتشابه ثم هل يشترط اليمين مع البراءة على قوله مشترطها اختلف فيه قيل على قول ابي حنيفة لم يصدق وعلى قولهما يصدق ولا يخفى بعد حالهم
قوليهما لان اليمين بحسب ظاهر المبتدين اذ ليس الخط فكيف يكون ترتيبها اليها وتذكر قوله في باب شروط الصلوة والاستحسان يوافق التحري انكاره
بيانا لملازمه تفريعا على قوله لانه لا يعمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه ولم يؤديه القطعي لان الاستحسان لا يفيد قطعا
قوله فراعي تلك الشرائط من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لانه في معنى الزكاة كصدقة بني تغلب تحقيقا للتضعيف
فان تضعيف الشيء انما يتحقق اذا كان ذا الاركان تبديلا لكن بقي انه اي داع الى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة عند حول حماية
لا بد له من دليل وبنو تغلب روعي فيهم ذلك لوقوع الصلح عليه والمروي عن عمر في رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن ابي صخر المحاربي عن زياد
بن حدير قال استعملني عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى عين التمر مصدقا فامرني ان آخذ من المسلمين من اموالهم اذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر
ومن اموال اهل الذمة نصف العشر ومن اموال اهل الحرب العشر لا يدل على ذلك الاعتبار وذكر اشاره اليه عبد الرزاق بسنده وعين
والمعنى الذي ذكره وهو انه احوج للحماية من المسلم فيؤخذ منه ضعفه لا يقتضي ذلك لجواز ان يكون بسبب ما ذكر اخذ منه اكثر واعتبر مثلاه
الا ترى ان باقي هذا المعنى هو قولهم والحربي من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا يرى ان شهادة الذمي عليه وله جائز كشهادة المسلم على الذمي
والذي يؤخذ من الذمي ضعف ما يؤخذ من المسلم فيؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من الذمي لم يوجب اعتبار تلك الشروط فيما يؤخذ من الحربي فلو اقتضى
هذا المعنى اعتبار التضعيف عين المأخوذ من الذمي لزم مراعاتها **قوله** ولا يصدق الحربي الا في الجواري اي العيان ان الجمرة ان يعاد ولا يلتفت
او لا يترك الاخذ منه لا اولا يصدق لانه لو صدق بان يتصدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه في دار الحرب اخذ منه فان الاخذ
لعشر زكاة فيكفي عنه لعدم الحول ووجود الدين وان قال هو بضاعة فهو احوج الى الحماية من مال المستأمن اذ لا امن لصاحب المال بل الكل بخلاف
العبد فانه يثبت في دار الحرب كهو في دار الاسلام وبه يخرج من ان يكون مالا اما على قوله فظاهر واما على قولهما فاذا كانوا يدينون ذلك كما
اذا امرها ولد المسبي فلا الاخذ منه عندي على هذا التفصيل والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال وان قال هم مدبرون لا يلتفت اليه لان التدبير
لا يصح في دار الحرب **قوله** لان الاخذ منهم بطريق المجازات اي اخذ كمية خاصة بطريق المجازاة لا اصل الاخذ فانه حق متأبد باطلاقه
فاما اصل الاخذ فلدخوله في الحماية ادخلوا الاخذ للمسلمين ثم ان عرف كمية ما يؤخذ من تجارنا اخذنا منهم مثله مجازاة الا ان عرفنا انهم يأخذون
الكل فلا نأخذ على المختار بل نبقي معه قدر ما يبلغه الى مأمنه وقيل يأخذ الكل مجازاة وزجرا لهم عن مثله معنا قلنا ذلك منهم بعد اعطاء الامان
غدر ولا نتخلق نحن به لتخلقهم به بل نهينا عنه وصار كما لو قتلوا الداخل اليهم بعد اعطائه الامان لا نفعل ذلك لذلك الا ان يكون
قليلا كما على ما بعد بحال الزكاة لان القليل لم يزل عفوا ولانه مستغن للنفقة ودفع الحاجة فكان كالعدم وهو على رواية الجامع حالهم دون
ما لا اخذ منه وان لم نعرف كمية ما يأخذون فالعشر لانه قد ثبت حق الاخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقدر بمثل ما يؤخذ من
الذمي لانه احوج الى الحماية منه لما قلنا وان عرف انهم لا يأخذون من تجارنا شيئا لا نأخذ منهم لان تركهم اياه مع القدرة
عليه تخلق منهم بالاحسان الينا ونحن احق بمكارم الاخلاق **قوله** لم يعشر ثانيا هذا اذا كان لم يمر بالعاشر قبل الدخول الى دار الحرب
لما سيصرح به من انه لو رجع الى دار الحرب ثم خرج اخذ منه ثانيا ولو كان في يوم واحد لعدم [illegible] لما كان في جزيرة الاندلس
قوله لان الاخذ في كل مرة استيصال المال فيعود على موضوع الامان بالنقض **قوله** الا حولا واحدا العشر كذلك لانه لا يمكن حولا
بل دونه ويقول له الامام اذا دخلت ان تمكث حولا ضربت عليك الجزية فان فعل ضربها عليه ثم لا يمكنه من العود ابدا لما فيه من تفويت حق
المسلمين في الجزية وجعله عينا علينا وعونا علينا بعد علمه بمداخلنا ومخارجنا وذلك زيادة شر علينا فلا يجوز تمكينه والصواب ما في بعض النسخ
بدون لفظة الا فعلها نسخة في الكافي ولا شك ان هذا من سهو الكاتب غير انه ان مر عليه بعد الحول ولم يكن له علم يعاد عشره ثانيا
زجرا له عن ذلك ويرده الى دارنا والاصل ان حكم الامان لا يتجدد الا بتجدد الحول او بتجدد الدخول الى دار الاسلام لانه لا امان
العود الى دار الحرب فيحتاج الى امان جديد اذا اخرج **قوله** اي من قيمتها شرعية كيلا يذهب الوهم الى مذهب مسروق انه يأخذ من عين
الخمر وطريقة معرفة قيمتها ان يرجع الى اهل الذمة **قوله** تبعا للخمر دون العكس لانها اظهر مالية لانها قبل التخمر مال وبعد ذلك
بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك ولهذا اذا اعتق المكاتب ومعه خمر يعتبر ملكا للمولى لا الخنزير وكم من شيء يثبت تبعا لا قصدا كوقف
المنقول **قوله** ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين يستشكل عليه مسائل الاول ما في الشفعة من قوله اذا اشترى ذمي دارا
بخمر او خنزير وشفيعها مسلم اخذها بقيمة الخمر والخنزير فلو قالوا تلف مسلم خنزير ذمي ضمن قيمته ثالثها لو اخذ ذمي قيمة خنزير من ذمي
وقضى بها دينا عليه لمسلم طاب للمسلم ذلك اجيب عن الاخير ان اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم سببا
آخر وهو قبضه عن الدين وعما قبله بان المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة الينا عندنا لتنفيذ الجنايات لا عند دفعها اليهم
لان غايته ان يكون كدفع عينها وهو متعذر واذا له فهو كتسبب الخنزير والانتفاع بالشرب باستهلاكه **قوله** لا حماية على غيره
اورد عليه مسلم غصب خمر ذمي فدفعه الى القاضي بامر برده عليه وذلك حماية على الغير اجيب بتخصيص الاطلاق او لا حماية

على غيره لم يضمن فيستوفيه فخرج حماية الثاني **قوله** لتعلق حق المضارب حتى كان له ان يبيع من المالك فصار كالمالك فكان هو نظير حضور المالك **قوله** ولا نائب عنه والزكاة تستدعي نية من عليه وهو المالك فلم يصرف الاسترباح لا في اداء الزكاة بخلاف حصة المضارب لانه يملكها فيأخذ منه عنها وفيه خلاف الشافعي بناء على اصله ان استحقاق الربح بطريق الجعالة لا يملك الا بالقبض كما انه عامل ربح

قوله وقيل في المرقومة لا يخفى تاثير هذا الفرق كان مناط عدم الاخذ من المضارب وهو القول المرجوع اليه كونه ليس بمالك ولا نائب عنه فليس له ذلك ولانه لا يتحقق مجرد دخوله في الحماية لا يوجب الاخذ الا مع وجود شرط الزكاة على ما تقدم اول الباب فلا اثر لما ذكر من الفرق فالصحيح انه لا يأخذ من المأذون كما صححه في الكافي **قوله** لانعدام الملك فيهما يعني في على قول ابي حنيفة او الشغل على قولهما

قوله لان التقصير جاء من قبله اي بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فاخذوا زكاة سوائمهم لا يثني عليهم الامام لانه لا تقصير من المالك بل من الامام ومن مر برباط اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثاء ونحوه لم يعشره عند ابي حنيفة وما لا يعشره لاتحاد الجابع وهو حاجته الى الحماية وهو يقول لاتحاد الجامع انما يوجب الاشتراك في الحكم عند عدم المانع وهو ثابت هنا فانها تفسد بالاستبقاء والمسافر عند العامل بقرانه في البر ليدفع لهم فاذا بقيت ليحدهم فسدت فيفوت المقصود فلو كانوا اهل عمل اذا اخذ ليصرف الى عماله كان له ذلك ثم

باب في المعادن والركاز

المعدن من العدن وهو الاقامة ومنه يقال عدن بالمكان اذا اقام به ومنه جنات عدن ومركز كل شيء معدنه عن اهل اللغة فاصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ثم اشتهر في نفس الاجزاء المستقرة التي ركبها الله تعالى في الارض يوم خلق الارض حتى صار الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بلا قرينة والكنز للمثبت فيها من الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما لانه من الركز مرادا به المركوز اعم من كون راكزه الخالق او المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه او متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا واذا عرف هذا فاعلم ان المستخرج من المعدن ثلاثة انواع جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما ذكر معه وجامد لا ينطبع كالجص والنورة والكحل والزرنيخ وسائر الاحجار كالياقوت والملح وما ليس بجامد كالماء والقير والنفط ولا يجب الخمس الا في النوع الاول وعند الشافعي لا يجب الا في النقدين على الوجه الذي ذكر في الكتاب استدل الشافعي على مطلوبه بما روى ابو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن ابيه عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركاز العشور وقال الشيخ تقي الدين في الامام ورواه ابن عدي من حديث عبد الله بن سعيد بن ابي سعيد المقبري عن ابيه... [صيغة ابن عدي:] رواه ابن عدي من عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه ووصفها النسائي بالترك انتهى فلم يبعد مطلوبا وبما روى مالك في الموطأ عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم ان النبي صلى الله عليه وسلم اقطع لبلال بن الحارث المزني معادن بالقبلية وهي من ناحية الفرع فتلك المعادن لا يؤخذ منها الا الزكاة الى اليوم قال ابن عبد البر هذا منقطع في الموطأ وقد روي متصلا على ما ذكرناه في التمهيد من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو عبيد في كتاب الاموال حديث منقطع ومع انقطاعه ليس فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بذلك وانما قال يؤخذ منه الى اليوم اهـ يعني فيجوز كون ذلك من اهل الولايات اجتهادا منهم ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس اما الكتاب فقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ولا شك في صدق الغنيمة على هذا المال فانه كان مع محله من الارض في ايدي الكفرة وقد اوجف عليه المسلمون فكان غنيمة كما ان محله اعني الارض كذلك واما السنة فقوله عليه السلام العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس اخرجه الستة والركاز يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان ايجابا فيهما ولا يتوهم عدم ارادة المعدن بسبب عطفه عليه بعد افادة انه جبار اي هدر لا شيء فيه والا لتناقض فان الحكم المعلق بالمعدن ليس هو المعلق به في ضمن الركاز ليختلف بالسلب والايجاب اذ المراد به ان اهلاكه او الهلاك به للاجير الحافر له غير مضمون لانه لا شيء فيه نفسه والا لم يجب شيء اصلا وهو خلاف المتفق عليه اذ الخلاف انما هو في كميته لا في اصله وكما ان هذا هو المراد في البئر والعجماء فحاصله انه اثبت للمعدن بخصوصه حكما فنص على خصوص اسمه ثم اثبت له حكما اخر مع غيره فعبر بالاسم الذي يعمهما ليثبت فيهما فانه علق الحكم اعني وجوب الخمس بما يسمى ركازا فما كان من افراده وجب فيه ولو فرض مجازا في المعدن وجب على قاعدتهم تعميمه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اتحاد الامر في الاية والحديث الصحيح مع عدم ما يقوى على معارضتهما في ذلك واما ما روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله في الارض يوم خلقت رواه البيهقي وذكر في الامام فهو وان سكت عنه في الامام مضعف بعبد الله بن سعيد بن ابي سعيد المقبري وفي الامام ايضا انه عليه السلام قال في السيوب الخمس والسيوب عروق الذهب والفضة التي تحت الارض ولا يصح جعلها شاهدا على المراد بالركاز كما ظنوا فان الاول لحصر الذهب والاتفاق على انه لا يخصه فانه يتناول على ما كان مثله في انه جامد منطبع والثاني لم يذكر فيه لفظ الركاز بل السيوب فاذا كانت السيوب تخص النقدين فحاصله انه افراد فرد من العام والانفاق على انه غير مخصص للعام واما القياس فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة فان هذا هو الوصف الذي ظهر اثره في الماخوذ بعينه فهذا يجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب الخمس لوجوده فيه وكونه اخذ في ضمن شيء لا اثر له في نفي الحكم واطلاق قوله عليه الصلاة والسلام في الرقة ربع العشر مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم الغنيمة **قوله** في ارض خراج او عشر قيد به ليخرج الدار فانه لا شيء فيه لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضي انه لا شيء في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفتها المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها **قوله** الا ان للغانمين يدا حكمية جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان اربعة الاخماس للغانمين لا للواجد فاجاب بان

وذلك

ذلك معهود شرعا فيما اذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم اما اذا كانت الثابت لهم يدا حكمية والحقيقية لغيرهم فلا يكون لهم ذلك صح
ان الاجماع منعقد على عدم اعطاء شيء بل اعطاء الواجب ولذا دل الدليل ان له حكم الغنيمة فلزم الاجماع والدليل المذكور راعيا
غنيمة في حق اخراج الخمس لا في ايجاب الاخماس وما ذكرناه من وجه عدم اعطاء الغانمين الاربعة الاخماس هو تعيين لسند الاجماع في ذلك ومن
ان المال كان مباحا قبل الاستيلاء عليه والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه بنفسه حقيقة كالصيد ويد الغانمين ثابتة عليه حكما
لان اليد على الظاهر يد على الباطن حكما لا حقيقة اما الحقيقة فللواجد وكان له مسلما كان او ذميا حرا كان او عبدا بالغا او صبيا ذكرا او انثى
لان استحقاق هذا المال كاستحقاق الغنيمة وكل من سمينا له حق في الغنيمة سهما او رضخا خلافا للحربي لا حق له فيها فلا يستحق المستامن الاربعة
الاخماس بل لو وجد في دارنا **قوله** ولو وجد في داره الخ استدل لهما باطلاق ما رويناه وهو قوله عليه السلام في الركاز الخمس وتقدم
لانه اعم من المعدن والكنز من الارض ولكونه في ارض الدار فكذا في هذا الجزء منها واجيب عن الحديث بانه مخصوص بالدار وصحته متوقفة
على ابداء دليل التخصيص وكون الدار خصت من حكم العشر والخراج بالاجماع لا يلزم ان تكون مخصوصة من كل حكم الا بدليل في كل حكم على انه
ايضا قد منع كون المعدن جزءا من الارض ولذا لم يجز التيمم به وتاويله بانه مخلوق مع طينها لا يوجب الجزئية وعلى صفة الجزئية يصح الاخراج
من حكم الارض لا على تقدير هذا التاويل **قوله** وفي ارضه روايتان رواية الاصل لا يجب كما في الدار ورواية الجامع الصغير يجب والفرق على هذه بين الارض
والدار ان الارض لم تملك خالية عن المؤن بل فيها الخراج او العشر والخمس من المؤن بخلاف الدار فانها تملك خالية عنها ما لو كان في دار تحله تعلق
الكراء من الها ولا تجب فيها **قوله** وجب الخمس عندهم اي عند الكل على كل حال ذهبا كان او رصاصا او زيبقا بالاتفاق وانما الخلاف في
الزيبق الماخوذ من المعدن وسواء كان الواجد صغيرا او كبيرا كما ذكرنا في المعدن الا الحربي لما قدمنا ولانه لا يترك ان يذهب بغنيمة المسلمين
بدار الحرب الا اذا كان باذن الامام وشرط مقاطعة على شيء فيعطى بشرطه قال عليه السلام المسلمون عند شروطهم غير انه ان وجد في ارض مملوكة
اختلف اصحابنا فيمن يستحق الاربعة الاخماس **قوله** والمكتوب عليه كلمة الشهادة ذكرهم بكاف التشبيه وكذا في ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر
فلو كان للمسلمين نقش اخر معروف ولاهل الحرب نقش على الصنم كاسم من اسماء ملوكهم المعروفة اعتبر **قوله** وقد عرف حكمها وهو انه يجب تعريفها
ثم له ان يتصدق بها على نفسه ان كان فقيرا وعلى غيره ان كان غنيا وله ان يمسكها ابدا **قوله** لما بينا اي من النص والمعنى والدلالة
قوله ثم ان وجد الخ اي الكنز الجاهلي لان الاسلامي ليس له حكم ما ذكر بخلاف ما لو وجد في ارض مختطة غير مباحة فانه مملوك للمختط له
فلا يختص به كما سيذكر اما المباحة فانه مباح اذ لم يعلموا به فيتملكه فيبقى على ما كان **قوله** وكذا الحكم عند ابي يوسف
اي الخمس للفقراء واربعة اخماسه للواجد سواء كان من الكنز او الارض ولان هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم العلم له فبقي مباحا
فيكون لمن سبقت يده اليه كما لو وجده في ارض غير مملوكة قلنا لا نقول ان الامام يملك المختط له الكنز بالقسمة بل يملك البقعة ويقرر يده
بها ويقطع مزاحمة سائر الغانمين فيها واذا صار مستوليا اقوى الاستيلاءات وهو يد الخصوص ملك ما في الباطن بها فيملك الغانمين بها
في الباطن من المال المباح للاتفاق على ان الغانمين لم يخيروهم ملك في هذا الكنز بعد الاختطاط والا لوجب صرفه لهم او الى ورثتهم فان
لم يعرفوا وضع في بيت المال واللازم منتف ثم اذا ملكه لم يصر مباحا فلا يدخل في بيع الارض فلا يملكه مشتري الارض كالدرة في بطن السمكة يملكها
الصائد بسبق يد الخصوص الى السمكة حال ما هي مباحة لا يملكها مشتري السمكة لانتفاء الاباحة هذا وما ذكر في السمكة من الاطلاق ظاهر
الرواية وقيل اذا كانت الدرة غير مثقوبة فتدخل في البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان في بطنها عنبر ملكه المشتري لانها تاكله فكانها تدخل
في بيعها وكذا لو كانت الدرة في صدفة ملكها المشتري قلنا هذا الكلام لا يفيد الا مع دعوى انها تاكل الدرة غير المثقوبة كما تاكل العنبر
وهو ممنوع نعم قد يتفق انها تبتلعها مرة بخلاف العنبر فانه حشيش والصدف سمك من شانها اكل ذلك **قوله** على ما قالوا
يفيد الخلاف على عادته قيل يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام او ورثته وقيل يوضع في بيت المال وهذا اوجه للتامل **قوله** للتقادم فالظاهر
انه لم يبق احد من اباد الجاهلية ويجب العمل بالظاهر ما لم يتحقق خلافه والحق منع هذا الظاهر بل دينهم الى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد اخرى
قوله لو وجد في دار بعضهم ردها اي رده عليهم سواء كان معدنا او كنزا **قوله** في الصحراء اي ارض لا مالك لها كذا فسر في
المحيط وتعليل الكتاب يعينه **قوله** فلا يعد غدرا يعني ان دار الحرب دار اباحة وانما عليه التحرز عن الغدر فقط وباخذه مملوك
من ارض غير مملوكة لم يغدر باحد بخلاف ما اذا كان من المملوكة ثم لهم يد حكمية على ما في صحاريهم ودار الحرب ليست دار احكام فلا تعتبر فيها
الا الحقيقة بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستامن منهم ما وجد في صحرائنا **قوله** لانه بمنزلة المتلصص ولو دخل المتلصص دارهم
فاخذ شيئا لا خمس لانتفاء مسمى الغنيمة لانها ما اوجف المسلمون عليه قهرا ولقائل ان يقول غاية ما تقتضيه الاية والقياس وجوب الخمس
في مسمى الغنيمة فانتفاء مسمى الغنيمة في الماخوذ من ذلك الكنز لا يستلزم انتفاء الخمس الا بالنسبة الى الاصل وقد وجد دليل مخرج
عن الاصل وهو عموم قوله عليه السلام في الركاز الخمس بخلاف المتلصص فان ما اصابه ليس غنيمة ولا ركازا فلا دليل يوجبه فيه فيبقى
على العدم الاصلي **قوله** يوجد في الجبال قيد به احترازا عما لو اصيب في خزائن الكفار وكنوزهم فانه يخمس لانه غنيمة وسيأتي
قوله لقوله عليه السلام لا خمس في الحجر غريب بهذا اللفظ واخرج ابن عدي عنه عليه السلام لا زكاة في حجر من طريقين ضعيفين
الاول بعمرو بن ابي عمر الكلاعي والثاني بمحمد بن عبيد الله العرزمي واخرج ابن ابي شيبة عن عكرمة ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكاة هم

الا أن يكون للتجار **قوله** في قول أبي حنيفة آخرا وهو قول محمد وقول أبي يوسف هو قول أبي حنيفة أولا حكي عنه أنه قال
كان أبو حنيفة رحمه الله يقول لا خمس فيه فلم أزل به أناظره وأقول هو كالرصاص حتى رجع ثم رأيت أنا أن لا شيء فيه ثم المراد
الزيبق المصاب في معدنه احترازا عما ذكرنا والذي يوجد بالبادية ونحوها حينئذ من يكسر الموضع ... يقال دبر الثوب ويبقى
ما يعلم حريرا منها وجه الثاني أنه ينبع من عينه ويستقى بالدلاء كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط ووجه الأول أنه
يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء **قوله** ولا خمس في اللؤلؤ والعنبر يعني إذا
استخرجا من البحر لا إذا وجدا ... وهذا لأن العنبر حشيش في البحر واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف
حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ولا شيء فيما يؤخذ من الحيوان كظبي المسك والمصنف علل النفي بنفي كونه غنيمة لأن انتفاء نوع تحقق
كونه كان في يد قهرهم ولم يرد قهرهم على البحر الأعظم ولا دليل آخر يوجبه فبقي على العدم وقياس البحر على البر في إيجابنا الوجوب فيما
يستخرج قياس بلا جامع لأن المؤثر في الإيجاب كونه غنيمة لا غير ولم يتحقق فيما في البحر وكذا لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شيء
فورد عليه أن هذا دليل ... وقول الصحابي عندنا حجة يترك به القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه نرعاه قيل
المراد أنه أخذ ما دسره بحر دار الحرب من باب طلب أي دفعه وقذفه فأصابه عسكر المسلمين لا ما استخرج ولا ما دسره فأصابه رجل
واحد لأنه متلصص على أن ثبوته عن عمر لم يصح أصلا بل إنما عرف بطريق ضعيفة رواها القسم بن سلام في كتاب الأموال وأما الثابت عن عمر
بن عبد العزيز فأخرج عبد الرزاق أنا معمر عن سماك بن الفضل عنه أنه أخذ من العنبر الخمس وعن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قالا في العنبر
واللؤلؤ الخمس وروى الشافعي عن سفيان رضي الله عنه عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن إبراهيم بن سعد كان عاملا بعدن سأل ابن عباس
عن العنبر فقال إن كان فيه شيء فالخمس وهذا التبرع من ابن عباس بالجواب في حقيقته التوقف في أن فيه شيئا أو لا غير أنه إن كان فيه شيء فلا
يكون غير الخمس وليس فيه الجزم بالحكم فسلم ما رواه أبو عبيد في كتاب الأموال والشافعي أيضا ثنا ابن أبي مريم عن داود بن عبد الرحمن العطار
سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال ليس العنبر بركاز ... خمس عن المعادن قال وحدثنا مروان بن معاوية عن إبراهيم المدني عن أبي الزبير عن
جابر نحو هذا أولى لا اعتبار من قول من دونه ثم ذكرنا من التابعين ولو تعارضا كان قول الثاني أرجح لأنها أسعد بالوجه **قوله** متاع
الخ المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والزيبق والعنبر وكل مال يوجد كنزا
فإنه يخمس بشرطه لأنه غنيمة

باب زكاة الزروع والثمار

قيل تسميته زكاة
على قولهما لاشتراطهما النصاب والبقاء بخلاف قوله وللعشر إذ لا شك في أن المأخوذ عشر أو نصفه زكاة حتى يصرف مصارف الزكاة وغاية
ما في الباب أنهم اختلفوا في إثبات بعض شروط البعض ... من زكاة وتبعها وهذا الأوجه خروجه عن كونه زكاة **قوله** إلا الحطب
والقصب والحشيش ظاهره كون ما سوى ما استثني داخلا في الوجوب وسينص على إخراج السعف والتبن إلا أن يقال يمكن إدراجهما
في مسمى الحشيش على ما فيه وأما ما ذكر من إخراج الطرفا والدلب وشجر القطن والباذنجان فيدرج في الحطب لكن بقي ما صرحوا به من أنه لا شيء
في الأدوية كالهليلج والكندر ولا يجب فيما يخرج من الأشجار كالصمغ والقطران ولا فيما هو تابع للأرض كالنخل والأشجار لأنها كالأرض وكذا
تستتبعها الأرض في البيع ولا في كل بزر لا يصلح إلا للزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها ويجب في العصفر والكتان
وبزره لأن كلا منهما مقصود وعدم الوجوب في بعض هذه الأشياء على الإطلاق بأدنى تأمل **قوله** إلا فيما له ثمرة باقية وهي ما تبقى سنة
بلا علاج غالبا بخلاف ما تحتاج إليه كالعنب في الأدهم والبطيخ الصيفي في ديارنا وعلاجها الحاجة إلى تقليبه وتعليق العنب والوسق ستون صاعا
بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل صاع أربعة أمنا فخمسة أوسق ألف ومائتا من قال الحلواني هذا قول أهل الكوفة وقال أهل البصرة
الوسق ثلاثمائة من وكون الوسق ستين صاعا مصرح به في رواية ابن ماجه لحديث الأوساق كما سنذكره ولو كان الخارج نوعين كل أقل من خمسة
أوسق لا يضم وفي نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والرديء والنوع الواحد مما لا يجوز بيعه إلا متفاضلا **قوله** وليس في
الخضراوات كالرياحين والأوراد والبقول والخيار والقثاء والبطيخ والباذنجان وأشباه ذلك وعلى كل ذلك **قوله** في الخضروات
لهما في الأول قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة رواه البخاري في حديث طويل ومسلم ولفظه ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ
خمسة أوسق ثم أعاده من طريق أخرى وقال لا يخرج غير أنه قال بدل التمر ثمر ... مسلمة ... إلى الأولى لمسناه وزاد أبو داود فيه والوسق ستون
مختوما وابن ماجه والوسق ستون صاعا **قوله** ولأبي حنيفة رضي الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام ما أخرجت الأرض ففيه العشر
أخرج البخاري عنه عليه السلام فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وما سقي بالنضح نصف العشر وروى مسلم عنه عليه السلام فيما سقت
الأنهار والغيم العشور وفيما سقي بالسانية نصف العشر وفيه من الآثار أيضا ما أخرج عبد الرزاق أنا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر بن عبد العزيز
قال فيما أنبتت من قليل وكثير العشر وأخرج نحوه عن مجاهد وإبراهيم النخعي وأخرج ابن أبي شيبة أيضا عن عمر بن عبد العزيز ومجاهد عن النخعي
وزاد في حديث النخعي حتى في كل عشر دستجات بقل دستجة والحاصل أنه تعارض عام وخاص فمن يقدم الخاص مطلقا كالشافعي قال بموجب حديث الأوساق
ومن يقدم العام ويقول يتعارضان ويطلب الترجيح إن لم يعرف التاريخ وإن عرف فالمتأخر ناسخ وإن كان العام كقولنا يجب أن يقول بموجب هذا
العام هنا لأنه لما تعارضا مع حديث الأوساق في الإيجاب فيما دون الخمسة الأوسق كان الإيجاب أولى للاحتياط فمن ثم لزم المطلوب الأصلي

ب

في تعيين الخلاف الأصل الخلافي ثم له هنا ولولا خشية الخروج عن الغرض لأطلنا فيه بما يحصل به أي أمر مستعينا بالله تعالى وإذا
كان كذلك فهذا البحث مبني على الصاحبين لا لزامهما الأصل المذكور وما ذكر المصنف من حمل مرويهما على زكاة التجارة طريقة الجمع بين
الحديثين قيل ولفظ الصدقة يشعر به فإن المعروف في الواجب فيما أخرجت الأرض العشر لا الصدقة بخلاف الزكاة **قوله** ولهما في النفي
قوله عليه السلام روي نفي العشر في الخضراوات بألفاظ متعددة ومنها ما للترمذي من حديث معاذ وقال إسناده ليس بصحيح وليس يصح
في هذا الباب عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وروى الحاكم هذا المعنى أيضا وصححه وغلطا فإن إسحق بن يحيى تركه أحمد والنسائي وغيرهما ه
وقال أبو زرعة موسى بن طلحة وهو الراوي عن معاذ مرسل عن عمر ومعاذ توفي في خلافة عمر فرواية موسى عنه مرسلة وما قيل إن موسى
هذا ولد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وسماه لم يثبت والمشهور في هذا ما رواه سفيان الثوري عن عمرو بن عثمان عن موسى بن طلحة
قال عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر وأحسن ما فيها حديث
مرسل رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يؤخذ من الخضراوات صدقة والمرسل حجة عندنا لكن
يجيء فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة وما ذكر المصنف من أن المنفي أن يأخذها العاشر إذا مر بها عليه ويشير إليه لفظ هذا
المرسل إذ قال نهى أن يؤخذ وهو لا يستلزم نفي وجوب أن يدفع المالك للفقراء والمعقول من هذا النهي أنه لما فيه من تفويت المصلحة
على الفقراء لأن الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الدفع إليهم ولذا قلنا لو أخذها العاشر
ليفرقها على الفقراء كان له ذلك **قوله** والسبب هي الأرض النامية أي بالخارج تحقيقا في حق العشر ولذا لا يجوز تعجيل العشر
لأنه قبل السبب وإنما جاز أن يخرج فيه أو لو لم يوجد شيئا لكان إخلاء للسبب عن الحكم وحقيقة الاستدلال ما هو العام السابق
لأن السببية لا تثبت إلا بدليل الحاصل والمقيد لسببيته كذلك هو ذلك وإلا ما حدث الحاصل وأن السبب الأرض النامية بأربع
خمسة أوسق فصاعدا لا مطلقا فلا يصح هذا استدلالا في موضع العام المقيد بسببية مطلقا واعلم أن ما ذكرنا من منع تعجيل العشر
فيه خلاف أبي يوسف فإنه أجازه بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمرة في الشجر كذا حكى مذهبه في الكافي وفي المحيط خص جوازه
بثمر الأشجار بناء على ثبوت السبب نظرا إلى أن نمو الأشجار ثابت بالأرض حقيقة فيثبت السبب بخلاف الزرع فإنه ما لم يظهر لم يتحقق
نماء الأرض ثم إذا ظهر فأدى يجوز اتفاقا وهل يكون تعجيلا ينبني على وقت الوجوب متى هو فعند أبي حنيفة عند ظهور الثمرة فلا يكون
تعجيلا وعند أبي يوسف وقت الإدراك وعند محمد عند التنقية وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلا وثمرة هذا الخلاف تظهر في وجوب
الضمان بالإتلاف قال الإمام يجب عليه عشر ما أكل أو أطعم ومحمد يحتسب به في تكميل الأوسق يعني إذا بلغ المأكول مع ما بقي خمسة أوسق وجب
العشر في الباقي لا في التالف وأما أبو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر في الباقي خمسة أوسق إلا أن يأخذ مال المتلف فضمان
ما أتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقي **قوله** ولهذا يجب فيها الخراج أي لكون السبب الأرض إلا أن سببيتها تختلف بالنسبة إلى العشر
والخراج ففي الخراج بالنماء التقديري فلذا يجب ويؤخذ بمجرد التمكن من الزراعة وإن لم يزرع وفي العشر بالتحقيقي كما قدمنا **قوله**
وقصب الذريرة نوع من القصب مصموغ حاره ونحوه عطر **قوله** في السعف والتبن وعن محمد في التبن إذا يبس فيه
العشر وإنما لم يجب في التبن لأنه غير مقصود بزراعة الحب غير أنه لو قصده قبل انعقاد الحب وجب العشرية لأنه صار هو المقصود
ولا حاجة إلى أن يقال كان العشرية قبل الانعقاد تحول إلى الحب عند الانعقاد وعن محمد في التبن إذا يبس فيه العشر **قوله**
بغرب أو دالية الغرب الدلو الكبير والدالية الدولاب والسانية الناقة يستقى عليها **قوله** على القولين يعني مطلقا كما هو قوله وإذا
بلغ خمسة أوسق **قوله** وقال أبو يوسف لما اشترط خمسة أوسق فيها لأنه يوسق فيها لم يعقل عندهما اختلفا فيه فقال
أبو يوسف إذا بلغت قيمته خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب وهو ظاهر ما في الكتاب وقال محمد إن بلغ خمسة أعداد
أي أمثال كل واحد هو أعلى ما يقدر به ذلك النوع الذي لا يوسق فاعتبر في القطن خمسة أحمال وخمسة أمنان في السكر والزعفران
وخمسة أفراق في العسل **قوله** إذا أخذ من أرض العشر يتعلق به لأنه لو أخذ من أرض الخراج لم يجب فيه شيء **قوله** لأنه متولد من
الحيوان يعني فمنع وجوب العشر فيما هو من نماء الأرض **قوله** ولنا قوله عليه السلام في العسل العشر أخرج عبد الرزاق
عنه عليه السلام أنه كتب إلى أهل اليمن أن يؤخذ من أهل العسل العشر وليس له علة إلا عبد الله بن محرر قال ابن حبان كان
من خيار عباد الله إلا أنه كان يكذب ولا يعلم ويقلب الأخبار ولا يفهم وحاصله أنه كان يغلط كثيرا وروى ابن ماجه ثنا أحمد ثنا يحيى عن نعيم
بن حماد عن ابن المبارك عن أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من العسل
العشر وروى الشافعي أنا أنس بن عياض عن الحرث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب عن أبيه عن سعد بن أبي ذباب الدوسي قال أتيت النبي
صلى الله عليه وسلم فأسلمت وقلت يا رسول الله اجعل لقومي ما أسلموا عليه ففعل واستعملني أبو بكر رضي الله عنه بعد النبي صلى الله
عليه وسلم فلما قدم على قومه قال يا قوم أدوا زكاة العسل فإنه لا خير في مال لا تؤدى زكاته قالوا كم ترى قال العشر فأخذت منهم
العشر فأتيت به عمر رضي الله عنه فباعه وجعله في صدقات المسلمين وكذا رواه ابن أبي شيبة عن صفوان بن عيسى ثنا الحرث بن عيسى به
ورواه الصلت بن محمد عن أنس بن عياض عن الحرث بن أبي ذباب عن منير بن عبد الله عن أبيه عن سعد ولم يعرف ابن المديني والدمشقي

الغرب والدالية والسانية

وسئل عنه أبو حاتم فقال حديث ... ثم قال الشافعي رحمه الله وفي هذا ما دل على أنه عليه السلام لم يأمره بأخذ الصدقة من العسل وأنه شيء
رآه فتطوع له به أهله وأخرج ابن ماجه عن سعيد بن عبد العزيز عن سليمان بن موسى عن أبي سيارة المتعي قال قلت يا رسول الله إن لي نحلا قال أد
العشور قلت يا رسول الله احمها لي فحماها لي وكذا رواه الإمام أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو يعلى الموصلي في مسانيدهم قال البيهقي هذا أصح ما روي
في وجوب العشر فيه وهو منقطع قال الترمذي سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال حديث مرسل سليمان بن موسى لم يدرك أحدا من أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم وليس في زكاة العسل شيء يصح وروى أبو داود ثنا أحمد بن أبي شعيب الحراني ثنا موسى بن أعين عن عمرو بن الحارث المصري عن عمرو بن
شعيب عن أبيه عن جده قال جاء هلال أحد بني متعان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعشور نحل له وسأله أن يحمي له واديا يقال له سلبة
فحماه له فلما ولي عمر بن الخطاب كتب سفيان بن وهب إلى عمر بن الخطاب يسأله عن ذلك فكتب إليه عمر إن أدى إليك ما كان يؤدي إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فاحم له سلبة وإلا فإنما هو ذباب غيث يأكله من شاء وكذلك رواه النسائي وروى الطبراني في معجمه ثنا إسماعيل بن الحسن الخفاف المصري
ثنا أحمد بن صالح ثنا ابن وهب ثنا أسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن بني شبابة قال الدارقطني في كتاب المؤتلف والمختلف صوابه شبابة
بالمعجمة وبائين موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمى لهم أوديتهم عن نحل كان لهم العشر من كل عشر
قرب قربة وكان يحمي واديين لهم فلما كان عمر رضي الله عنه استعمل على ما هناك سفيان بن عبد الله الثقفي فأبوا أن يؤدوا إليه شيئا وقالوا إنما كنا
نؤديه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب سفيان إلى عمر فكتب إليه عمر إنما النحل ذباب غيث يسوقه الله عز وجل رزقا إلى من يشاء فإن أدوا
إليك ما كانوا يؤدون إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحم لهم أوديتهم وإلا فخل بينه وبين الناس فأدوا إليه ما كانوا يؤدونه إلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وحمى لهم أوديتهم وأخرج أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال ثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن
أبي جعفر عن عمرو بن شعيب عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤخذ في زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة
من أوسطها وإذ قد وجدنا ما وجدنا لك غلب على الظن الوجوب في العسل وأن أخذ سفيان لعشر أيام منه وتطوعا منهم كما قال الشافعي بأنه قال
أدوا زكاة العسل والزكاة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكونه رأيا لكن السماع وحمله أولى وقولهم لم يؤد وحمله على ...
لا يستلزم علمهم بأنه من رأي في أصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بأن الرأي في خصوص الكمية بأن يكون ما علم من النبي صلى الله عليه
وسلم أصل الوجوب مع احتمال الكمية وعلى كل حال لا يكونون قاصدي التطوع سواء كان مجتهدا في الكمية أو في أصل الوجوب إذ قلدوه
في رأيه فكان واجبا عليهم إذ كان رأيه الوجوب ثم كون عمر رضي الله عنه قبله منه ولم ينكره عليه حين أتاه بعشر العسل مع أنه لم يأت به
إلا على أنه زكاة أخذها منهم يدل على أنه حق معهود في الشرع ويدل عليه أيضا الحديث المرسل الذي لا شبهة في ثبوته وفيه الأمر منه عليه
السلام بأداء العشور والمرسل بانفراده حجة على ما أثبتنا الدلالة عليه وبتقدير أن لا يحتج به بانفراده فقد تعدد طرق الضعيف ضعفا بغير
فسق الرواة يفيد حجيته إذ يغلب على الظن إجادة كثير الغلط في خصوص هذا المتن وها كذلك فإن المرسل المذكور مع حديث عبد
الرزاق وابن ماجه وحديث القاسم بن سلام وحديث الشافعي تثبت الحجة اعتبارا بأنهم ... لم يبد لك إشكال على اعتبار
النصاب فيه وغاية ما في حديث القرب أنه كان أداؤهم من كل عشر قرب قربة وهو موضع بلوغ عشر قرب ... هذا البلوغ أما أنه لا يجب في أقل من عشر
قرب فلا دليل فيه عليه وأما ما في الترمذي أنه عليه السلام قال في العسل في كل عشرة أزق زق فضعيف **قوله** لحديث بني شبابة
قال في العناية وفي بعض النسخ أبي سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر أن صوابه بني شبابة كما قدمنا فاستجهله الزيلعي وقال كيف يكون
صوابا مع قوله كانوا يؤدون انتهى وليس هذا الدفع بشيء لأنه لو قيل عن أبي سيارة أنهم كانوا يؤدون لم يحكم بخطأ العبارة فإنه
أسلوب مستمر في ألفاظ الرواة والمراد منه أن قومه كانوا يؤدون أو أنه مع باقي القوم كانوا يؤدون بل الصواب أن أبا سيارة هنا
ليس بصواب فإنه ليس في حديث أبي سيارة ذكر القرب بل ما تقدم من قوله إن لي نحلا فقال عليه السلام أد العشور لا ما استشهد
به فالحاصل أن أبا سيارة المتعي صحابي وكذا بني شبابة وهو الصواب بالنسبة إلى ما ... لا مطلقا فارجع فتأمل ما قبله
من الكلام الطويل **فرع** اختلف في المن إذا سقط على الشوك الأخضر فأوطئه قيل لا يجب فيه عشر وقيل يجب ولو
سقط على الأشجار لا يجب **قوله** وكذا قصب السكر لا خلاف في ... في قصب السكر العشر قل أو كثر وعلى قياس قول أبي يوسف
يعتبر ما يخرج من السكر أن يبلغ قيمته خمسة أوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمنان ... بل إذا بلغ فيه نفس الخارج
من القصب فيه خمسة أوسق من أدنى ما يوسق كان ذلك نصاب القصب على قول أبي يوسف فعله وعند محمد نصاب السكر خمسة أمنا
يريد إذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة أمنا سكر وجب فيه العشر على قول محمد إلا أن السكر بنفسه ليس مال الزكاة إلا إذا أعد
للتجارة فحينئذ يعتبر أن يبلغ قيمته نصابا وإذن فالصواب أنه على قول محمد أن يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير من أعلى ما يقدر
به القصب نفسه لخمسة أطنان في عرفنا بديارنا والله أعلم والفرق بتحريك الراء عند أهل اللغة وأهل الحديث يسكنونها وهي مكيال يسع
ستة عشر رطلا وقال المطرزي إنه لم يرد تقديره بستة وثلاثين منا عن أحد من أهل اللغة **قوله** أن المقصود به
الخارج فلا ينتقض بكونه مالكا للأرض أو غيرها لك كما إذا آجر العشرية عندهما يجب العشر على المستأجر وليس بمالك وعنده على
الموجر كما إذا استعارها وعنده يجب العشر على المستعير بالاتفاق خلافا لزفر هذا إذا كان المستعير مسلما فإن كان ذميا فهو على رب

الأرض

الارض بالاتفاق وقد ذكرنا ما بين تلك الاوجه ثمة لهما في الاولى ان العشر منوط بالخارج وان لم يكن بسببه … هو للمستاجر لانه كالمستعير
في الزراعة تستنمي بالاجارة فكانت الاجرة مقصودة كالثمرة فكان كالمالك له معنى مع ملكه فكان اولى بالايجاب عليه ولزفر في الثانية وهو رواية
عن ابي حنيفة ان السبب ملكه واليه المعنى لانه اقام المستعير مقام نفسه في الاستنماء فكان كالموجر ولهما ان المستعير قائم مقام المالك في الاستنماء
فيقوم مقامه في العشر بخلاف الموجر لانه حصل له عوض منافع ارضه ولو اشترى بعد ما زرعه باذن البائع فادرك فعند ابي حنيفة ومحمد عشره على المشتري
وعند ابي يوسف عشره فيه التفصيل على البائع والباقي على المشتري له ان ما قبل الانفصال حصل للبائع … عليه الا ترى انه لو لم يتركه وفصله كان
عشره عليه والباقي حصل للمشتري فعشره عليه ولهما ان العشر واجب الحب وقد حصل للمشتري … كان يجب في التفصيل لو فصله لا انه كان هو
المستنمي الحب فعليه العشر ولو غصبها رجل فزرعها ان نقصتها الزراعة كان العشر على صاحب الارض لانه ياخذ ضمان نقصانها فيكون
بمنزلة ما نقصها عند ابي حنيفة كالموجر وان لم تنقصها الزراعة فعلى الغاصب في زرعه ولو زارع بالعشر اذ كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول ابي
حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعندهما يكون في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم **قوله**
ما فيه العشر الاولى ان يقول ما فيه العشر ونصفه كيلا يظن ان ذلك قيد متعين **قوله** لا تحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة
الحارس وغيره لانه يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي بمقابلة المؤنة بل يجب في الكل ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيمة المؤنة
فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤنة بمنزلة السالم له بعوض فكانه اشتراه الا ترى ان من زرع في ارض مغصوبة سلم له قدر ما غرم من نقصان
الارض وطاب له كانه اشتراه ولنا ما تقدم من قوله عليه الصلوة والسلام فيما سقت السماء الخ حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة ولو رفعت المؤنة
كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لانه لم ينزل الى نصفه الا للمؤنة والفرض ان الباقي بعد رفع قدر المؤنة لا مؤنة فيه فكان الواجب دائما
العشر لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤنة فعلمنا انه لم يعتبر شرعا عدم عشر بعض الخارج وهو القدر المساوي للمؤنة اصلا
وفي النهاية ما حاصله وتحريره انه قد يفضي الى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤنة واللازم منتف شرعا فينتفي ملزومه وهو عدم تعشير البعض المساوي
لقدر المؤنة بيان الملازمة لو فرض ان الخارج مثلا … قفيزا فيما سقته السماء واستحق قيمته قفيزين للعمال والثيران … فان كان الواجب
على قول العامة اربعة اقفزة اعتبارا للمجموع الخارج وعلى قول اولئك قفيزان لان ما يقابل المؤنة من الخارج لا يجب في قدره شيء فلو فرض اخراج
اربعين قفيزا فيما سقي بدالية او غرب كان الواجب فيه قفيزين بحكم الشرع فلزم اتحاد الواجب فيما سقي بغرب وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم
الشرع انتهى ولا يخفى عليك ان لا معنى المنقول عنهم فيما تقدم ان القدر الذي يقابل المؤنة لا يعشر ويعشر الباقي فيعشر في المسئلة التي فرضها
في النهاية ثمانية وثلثون قفيزا لان القفيزين الاخيرين استغرقا في المؤنة فلا يعشران فيكون الواجب اربعة اقفزة الا خمس قفيز وهذا القصور
المذكور في النهاية مفيد انه يرفع قدر المؤنة وهو القفيزان من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين لو سقطوا عشر عشرين قفيزا والنسبة هذا هو
معنى المنقول عنهم نعم ان كان مرادهم في الواقع هو هذا فكذلك … والا فلا وهو الظاهر والتصوير الصحيح على ما هو الظاهر في المسئلة التي فرضها
ان تستغرق المؤنة عشرين قفيزا **قوله** وعن محمد رحمه الله انه ضبط هذا الفصل على تمامه ان الارض اما عشرية او خراجية او تضعيفية والمشتري
مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم اذا اشترى العشرية او الخراجية بقيت على حالها او تضعيفية فكذا عند ابي حنيفة سواء كان التضعيف اصليا بان كانت
من ارض بني تغلب الاصليات او حادثا بان اشتروها … ملكها فضوعفت عليهم وقال ابو يوسف يعود الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف وهو الكفر
مع التغلبية وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سائمة ابل التغلبي فانه تؤخذ منه شاة … اتفاقا وقول محمد في الاصح مع ابي حنيفة الا انه
لا يتاتى قوله في التضعيف الحادث ولابي حنيفة رحمه الله ان التضعيف صار وظيفة الارض فلا يتبدل الا في صورة تخصها دليل وقياسا على ما لو اشترى
المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وان كان المسلم لا يبتدا بالخراج **قوله** قال المراد … لنا هذه الوظيفة … ابتداء والحكم الشرعي
يستغني عن قيام علته الشرعية في بقائه وانما يفتقر اليها في ابتدائه كالرق اثر الكفر يبقى بعد الاسلام والرمل والاضطباع في الطواف بخلاف سائمته
لان الزكاة في السائمة للعبث وظيفة متقررة فيه ولهذا تنتفي بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبي بخلاف الاراضي وتقييدنا بالشرعي في الحكم والعلة لان
العقلي لانه يفتقر في بقائه الى علته العقلية عند المحققين وسنظهر فائدة ما ذكرناه من الاستثناء وعلى هذا الخلاف ما اذا اسلم التغلبي وله ارض
تضعيفية واذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجية او التضعيفية فهي تضعيفية او العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد رحمه الله
له ان الوظيفة بعد ما تقررت في الارض لا تتبدل بتبدل المالك على ما اذا اشترى التغلبي خراجية لا تضعف الخراج ولهما ان في هذه الصورة دليلا
يخصها يقتضي تغيرها وهو وقوع الصلح على ان تضعف عليهم ما يبتدا به المسلم فوجب تضعيف العشر دون الخراج لانه لا يبتدا به المسلم فان قيل
الصلح وقع على ان تضعف عليهم ما يوخذ بعضنا من بعض لا على كونه تعبد كونه ما يبتدا به المسلم فيحتاج الى ان يوجدوا ما يدل عليه دليلا على هذا ما قال
في اخر الباب لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤنة المحضة قلنا سوق الصلح وهو الانف من اعطاء الجزية لما فيها من الصغار يفيد انه وقع
على ما يليق بهم بما انفوا منه يفيد ما ذكرنا اذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدا به المسلم واذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية او تضعيفية
بقيت على حالها ولو اشترى عشرية من مسلم فعند ابي حنيفة تصير خراجية ان استقرت في ملكه وان لم تستقر بل ردت على البائع بفساد البيع او خيار
شرط او رؤية او استحقها مسلم بشفعة عادت عشرية وان لم يعد وضع الخراج لان هذا الرد فسخ فيجعل البيع كان لم يكن وبالاستحقاق بالشفعة
تنتقل الى المسلم الشفيع الصفقة كانه اشتراها من المسلم ولذا اذا ردها بعيب قضاء لان للقاضي ولاية الفسخ واما بغير قضاء فهي خراجية لانه

العشر في م

لانه اذا اداه ثم باع في حق غيرهما فصار كما اذا اشترى المسلم من الذمي بعدما صارت خراجية فتبقى على حالها كما ذكر المصنف كما اذا اسلم هو او اشتراها مسلم
منه مسلم آخر وفي نوادر زكاة المبسوط ليس له ان يردها لان الخراج عيب حدث في يده في ملكه واجيب بان هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا يمنع
الرد وهذا ابى ان المراد بما في النوادر ليس له ان يلزمه الرد بالعيب لتعذر المانع فيمنعه بانه مانع يرتفع بالرد وهذا التعليل بان كان الرد بالقضاء اما اذا كان
بالتراضي فلا يمتنع للعيب هذا التفريع كله على القول بصيرورتها خراجية وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يضاعف عليه العشر وقال محمد هي على حالها عشرية ثم
في رواية تصرف مصارف العشر وفي اخرى مصارف الخراج والاقوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه فقال مالك لا يبقى بل يجبر على اخراجها عنه وقال
الشافعي رضي الله عنه في قول لا يجوز البيع اصلا لكونه مانعا اذا اشتراها الذمي عن المسلم في قول يؤخذ منه العشر والخراج معا وعن شريك لا شيء فيها بناء على
التساوي اذا اشتراها ذمي من مسلم وجه قول الشافعي ان القول بصحة البيع توجب تقرر العشر والكافر لا يصلح له فالقول بصحته يشتمل على الممتنع ووجه
قوله الاخر ان العشر كان وظيفتها فينتقل اليه بها فيها كما يجب ان يوظف عليه الخراج لما ذكر ووجه قولي ابي حنيفة يجبان عليه جميعا ووجه قولها للكافر ماله
لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء بها فيجب اجباره على اخراجها عن ملكه ابقاء لحق الفقراء ووجه قول محمد ان معنى العبادة
في العشر تابع فيمكن ابقاؤه قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا الغي في حق المسلم فقرر عليه ووجه قول ابي يوسف ان تضعيف ما يؤخذ
من المسلم على الذمي ثابت في العشر كما اذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم ان ما يؤخذ من المسلم اذا اخذ من الذمي يضعف عليه ووجه قول ابي حنيفة
انه تعذر التضعيف لانه انما يثبت حكم الصلح او التراضي كما في التغلبيين وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وان سلم كونه تابعا فانه ليس اهلا
لشيء منها والارض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعا خلافا للشافعي على ما قدمنا وبه ينتفي قول شريك فتعين الخراج وقول الا ليس كذلك لان اشتماله على معنى
العقوبة والكافر لا اهل لذلك هذا ان قيل ان بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج في ذلك الاستثناء السابق وهذا الى الان لم يحصل جواب قول مالك الى التغيير
ابطال لحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف ابطال له لان مصرف العشر المضاف مصارف الخراج وابقاؤه غير ممكن لان مالكه غير صالح
له فلا لم يكن فيه احدى الوظائف الثلاثة ولا خلو عنه مطلقا وجب ابقاؤه على اخراجها كما اذا اشترى الذمي عبدا مسلما عندنا يصح ويجبر على اخراجه
عن ملكه فان قلت تقول الشافعي بعدم الصحة اولى لانه تعذرت الوظائف والاخلاء فوجب ان لا يثبت له ما يلزم في تصحيحه العقد ثم الاجبار على
الاخراج فالجواب ان نفي الفائدة مطلقا ممنوع اذ قد يستتبع فائدة التجارة والاكتساب وقصد الهبة في اغراض كثيرة فيجب التصحيح قوله فجعلها
بستانا قيد به لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل اكرارا لا شيء فيها قوله لان الوظيفة تدور في مثله مع الماء فاذا كان الماء خراجيا ففيها
وان كانت عشرية في الاصل سقط عشرها بالخطاط كذا الدار ان سقيت بماء العشر فهي عشرية وان كانت خراجية سقط خراجها بالخطاط ايضا فالوظيفة
في حقه تابعة للماء وليس في جعلها خراجية اذا سقيت بماء الخراج ابتداء توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقي فانه
وان بدا عدم امتناعه ما ذهب اليه ابو اليسر من ان ضرب الخراج على المسلم ابتداء جائز وقول شمس الائمة لا صغار في خراج الاراضي انما الصغار في خراج الجماجم
بل انما هو انتقال لما تقرر فيه الخراج بوظيفته اليه وسواء كان في وظيفة الخراج فاذا سقي به انتقل بوظيفته الى ارض المسلم كما لو اشترى خراجية
وهذا لان المقاتلة الذين حموا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج فاذا سقي به نشأ اخذهم منه حقهم كما ان ثبوت حقهم في الارض
اغنى خراجها لحمايتهم اياها او حبس ذلك وصرح محمد في ابواب العشر من الزيادات بان المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج وحمله السرخسي على ما اذا لم يباشر
سببا تبدأ به ولذلك لم يخرج هذا الموضع وانت علمت ان هذا ليس منه وقوله الوظيفة في مثله اي فيما اذا لم يوظف على المسلم من هذا من الارض
التي احياها لا كلما استقر امره في وظيفة فانها لا تتغير بالماء فالذمي لو جعل داره خطة بستانا او احيى ارضا او رضخت له لشهوده القتال كان فيها الخراج وان
سقاها بماء العشر عند ابي حنيفة رحمه الله قوله وليس على المجوسي في داره شيء قيد به ليفيد النفي في غيره من اهل الكتاب بالدلالة لان المجوس ابعد عن الاسلام
بدليل حرمة مناكحتهم وذبائحهم قوله لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا هكذا اسنده ابو يوسف في القصص وكتب الآثار من غير سند وفي كتاب الاموال لابي عبيد
ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الخراج على الارضين التي تغل والتي تصلح للغلة من العامر وعطل من ذلك المساكن والدور التي هي منازلهم ونوادره
عنه من غير سند وحكى عليه اجماع الصحابة قوله وان سقاها بماء العشر لان العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه وما ذكر المصنف فيما اذا اتخذ الذمي
داره بستانا او رضخت له ارض او احياها فهي خراجية وان سقاها بماء العشر وعلى قياس قولهما ينبغي ان يجب فيها العشر كما في المسلم اذا سقى دارا له التي
جعلها بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق وفي شرح الكنز فلا ينبغي ان يجب فيها عشران على قياس قول ابي يوسف وعلى قول محمد عشر واحد
كما ترى من اصلها ثم نظر فيه بان ذلك كان في ارض استقر فيها العشر وصار وظيفة لها بان كانت في يد مسلم ابتداء وقد قررنا ثبوت الوظيفة في الماء وهو
حق وعلى هذا فلا يتم ما ذكره المشايخ وما اورده قوله ثم الماء العشري ماء السماء والعيون والبحار التي لا تدخل تحت ولاية احد وماء الخراج ماء الانهار
التي شقها الاعاجم كنهر الملك ونهر يزدجرد واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات نهر الكوفة هل هي خراجية
او لا على ما في الكتاب وبنوها على انه هل يرد عليها يد احد او لا فعند محمد لا وعند ابي حنيفة وابي يوسف نعم فان السفن تشد بعضها الى بعض حتى تصير
جسرا يمر عليه كالقنطرة وهذا اليد عليها فهي خراجية قيل ما ذكر من ماء الخراج ظاهر فان ماء الانهار التي شقتها الكفرة كان لهم يد عليها ثم حويناها
نهرا وقهرا فانتقلت عليها كاراضيهم واما في العشر فليس بظاهر فان الانهار والعيون التي في دار الحرب حويناها فهي خراجية مرجوا بذلك معللين
بانه غنيمة وعللوا العشر بعدم ثبوت اليد عليها فلم تكن غنيمة ولا يتم هذا الا في البحار والامطار فالوفاق ان الماء لو سقي كافرها ارضه يكون فيها
الخراج بل البحار ايضا خراجية على ما ذكرنا من قول ابي حنيفة وابي يوسف فلم يبق الا ماء المطر وقد علمت ان الكافر اذا سقى به عليه الخراج ولم يختلفوا

اتمام

سيحون جيحون دجلة فرات

فيه

به كالخراج لانهم في ارض عشرية اشتراها ذمي ولا يخفى ان كون الآبار والعيون التي كانت حين كانت الارض دار حرب خراجية لا ينفي العشرية في كل عين
وبئر فان كثيرا من الآبار والعيون احتفرها المسلمون بعد صيرورة الارض دار الاسلام وعلى هذا يجب التعميم فان ما نراه منها الآن اما معلوم الحدوث
بعد الاسلام واما مجهول الحال اما ثبوت معلومية انه جاهلي فنتعذر اذ اكثر ما كان من قبلهم قد دثر وسفته الرياح ولو ثبت منه ما ثبت بثبوت
ذلك الاول العوا وغير مستند الى ثبت فيجب الحكم في كل ما تراه بانه اسلامي اضافة للحادث الى اقرب وقته الممكنين ويكون طهور العشر للشبهة
في سقي المسلم ما لم تسبق يده وظيفة قوله في عين القير والنفط وهذا لما كان حريمها
ما صالحا للزراعة ثم يبيع موضع القير في رواية لا يصلح للزراعة لا يجمع على مالك ارض عشر وخراج لما روى
ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع على مسلم عشر وخراج في ارض ولاجماع
الصحابة اذ فتحوا السواد ولم ينقل عنهم جمعهما على مالك والله اعلم

باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن لا يجوز

قوله الاصل فيه اي فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية فمن كان من هؤلاء الاصناف كان مصرفها
ومن لا فلا لان انما تفيد الحصر فيثبت النفي عن غيرهم قوله سقط منها المؤلفة قلوبهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كفار كان عليه الصلوة والسلام
يعطيهم ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف في الاسلام فكان يتألفهم ليثبتوا ولا حاجة الى ايراد سؤال
القائل كيف يجوز صرف الصدقة الى الكفار وجوابه انه كان من جهاد الكفار في ذلك الوقت لانه تارة بالسنان وتارة بالاحسان لان الذي اليه
نصب الشرع دافع الصرف اليهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من هم لا اعطا كان هذا هو المشروع والسؤال على ما يجتهد فيه باعتبار ويتوهم عن المنصوص او النوا
التي لا نعطيها العموم في نصوص الشارع او قواعد المفادة بالعمومات او باللوازم لاحدها فكيف وهو نفس المنصوص عليها
فان قلت السؤال معناه طلب حكمة المشروع المنصوص قلنا لو كان كذلك كان جوابه بنفس ما عللنا فيه اعطا الاقسام الثلثة لانها اجابوا به فناك
مستعينا ثم روى الطبري في تفسيره في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية باسناده عن يحيى بن ابي كثير قال المؤلفة قلوبهم من بني امية سفيان بن حرب
ومن بني مخزوم الحرث بن هشام وعبد الرحمن بن يربوع ومن بني جمح صفوان بن امية ومن بني عامر بن لؤي سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى ومن بني اسد
بن عبد العزى حكيم بن حزام ومن بني هاشم ابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب ومن فزارة عيينة بن حصن ومن بني تميم الاقرع بن حابس ومن بني نصر مالك بن عوف
ومن بني سليم العباس بن مرداس ومن ثقيف العلاء بن حارثة اعطى النبي صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة ناقة الا عبد الرحمن بن يربوع وحويطب بن عبد العزى
فانه اعطى كل رجل منهم خمسين واسند ايضا قال عمر بن الخطاب حين جاءه عيينة بن حصن الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس اليوم
مؤلفة واخرج ابن ابي شيبة عن الشعبي انما كانت المؤلفة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما ولي ابو بكر انقطعت قوله وعلى ذلك انعقد الاجماع
اي اجماع الصحابة في خلافة ابي بكر فان عمر ردهم وقال ما ذكرنا لعيينة وقيل جاء عيينة والاقرع يطلبان ارضا الى ابي بكر فكتب له الخط فمزقه عمر
وقال هذا شيء كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيكموه ليتألفكم على الاسلام والآن فقد اعز الله الاسلام واغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا
فبيننا وبينكم السيف فرجعوا الى ابي بكر وقالوا الخليفة انت ام عمر فقال هو ان شاء ووافقه ولم ينكر احد من الصحابة مع ما يتبادر منه من كونه
سببا لاثارة ثائرة او ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفاق عقائدهم على حقيته وان مفسدة مخالفته اكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا الى انكاره
ثم لا يخفى ان هذا الحكم على القول بانه لا اجماع الا عن مستند يستلزم بدليل افاد نسخ ذلك قبل وفاته اذا افاد تقييد الحكم بحياته عليه الصلوة والسلام او على كونه
حكما مغيا بانتهاء علته وقد اتفق انتهاؤها بعد وفاته او من آخر عطاء اعطاه حال حيوته اما مجرد تعليله بكونه معللا بعلة انتهت فلا يصلح
دليلا لان الحكم لا يبقى بدون علته لما قدمناه من ان الحكم لا يحتاج في بقائه الى بقاء علته لثبوت استغنائه في بقائه عنه
شرعا لما علم في الرق والاضطباع والرمل فلابد من خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على ان هذا الحكم مما شرع مقيدا بثبوته
غير انه لا يلزمنا تعيينه في الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على ان هذا الحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك
وهي قوله تعالى الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والمراد بالعلة في قولنا حكم مغيا بانتهاء علته العلة الغائية وبعد الآن الدفع للمؤلفة
هو العلة للاعزاز اذ يفعل الدفع ليحصل الاعزاز انتفى ترتب الحكم الذي هو الاعزاز على الدفع الذي هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الآن
للمؤلفة تقرير لما كان في زمنه عليه الصلوة والسلام لا نسخ لان الواجب كان الاعزاز وكان بالدفع والآن هو في عدم الدفع لكن لا يخفى ان
هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغاية الامر انه حكم شرعي نسخ الاول لزوال علته قوله والفقير
من له ادنى شيء وهو ما دون النصاب او قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة والمسكين من لا شيء له فيحتاج الى المسألة لقوته او ما يواري بدنه
ويحل له ذلك بخلاف الاول حيث لا تحل المسألة له فانها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد سترة بدنه وعن بعضهم لا تحل لمن كان كسوبا او يملك خمسين
درهما ويجوز صرف الزكاة لمن لا تحل له المسألة بعد كونه فقيرا ولا يخرجه عن الفقر ملك نصب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة ولذا قلنا
يجوز للعالم وان كانت له كتب تساوي نصبا كثيرة على تفصيل ما قدمناه فيها اذا كان محتاجا اليها للتدريس او الحفظ او التصحيح ولو كانت ملك
عامي وليس له نصاب نام لا يحل صرف الزكاة له لانها غير مستغرقة في حاجته فلم تكن كثيابه وابدانه وعلى هذا جميع آلات المحترفين اذا ملكها صاحب
تلك الحرفة وغيره والحاصل ان النصب ثلثة نصاب يوجب الزكاة على مالكه وهو النامي خلقة او اعدادا وهو سالم من الدين ونصاب لا يوجبها
وهو ما ليس احدهما فان كان مستغرقا بحاجة مالكه حل له اخذها والا حرمت عليه كثياب تساوي نصابا لا يحتاج الى كلها او اثاث لا يحتاج اليه

كله وعبد وفرس لا يحتاج الى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج الى سكنيها فان كان يحتاج الى ما ذكرنا حاجة اصلية فهو فقير يحل دفع الزكاة اليه ويحرم المسئلة عليه وبنصاب يحرم المسئلة وهو ملك قوت يومه او لا يملكه لكنه يقدر على الكسب او يملك خمسين درهما على الخلاف في ذلك **قوله** والكل وجه كون الفقير اسوأ حالا قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين اثبت للمساكين سفينة واجيب بانها لم تكن لهم بل انهم اجراء فيها او عارية لهم او قيل لهم مساكين ترحما وقوله عليه الصلوة والسلام اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين مع ما ورد انه تعوذ بالله من الفقر وجوابه ان الفقر المتعوذ منه ليس الا فقر النفس لما صح انه كان يسأل العفاف والغنى والمراد منه غنى النفس لا كثرة الدنيا فلا دليل على ان الفقير اسوأ حالا من المسكين ولان الله تعالى قدمهم في الاية على المساكين فيدل على زيادة الاهتمام منهم وذلك مظنة زيادة حاجتهم وقد منع بانه قدم العاملين على الرقاب مع ان حالهم احسن ظاهرا واخر في سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تأكيدا لنفع اللام حيث اعاد في اليهم بلفظة في هذا لان التقديم لاعتبار اخر غير زيادة الحاجة والاعتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصا من علام الغيوب ولان الفقير بمعنى المفقور وهو المكسور الفقار فكان اسوأ حالا ومنع بجواز كونه من فقرت له فقرة من مالي اي قطعة منه فيكون له شيء وقول الشاعر

هل لك في اجر عظيم تؤجره • تغيث مسكينا كثيرا عسكره • عشر شياه سمعه وبصره • **عوض بقول الاخر**

• اما الفقير الذي كانت حلوبته • وفق العيال فلم يترك له سبد • فيما ذكرنا السبد لا لبد اي شيء واصل السبد الشعر كذا في ديوان الادب وقول الاول عشر شياه سمعه الخ لم يسلم انها تملكه بل سمعه لجواز عشر حصل له فيكون سمعه فيكون سائلا من الغير طلب عشر شياه تستغيثه بها قيل عسكره اي عياله وتوجرها الى طلب الدافع لها وجه الاخرى قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي الصق جلده بالتراب محتفرا حفرة جعلها ازاره لعدم ما يواريه او الصق بطنه للجوع وتمام الاستدلال موقوف على ان الصفة كاشفة والاكثر خلافه فتحمل عليه فيكون مقيدة وخص هذا الصنف بالحض على اطعامهم كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة اي مجاعة لجهاد غيره وفي تخصيص اليوم علمنا ان المقصود في هذه الاية الحض على الصدقة في حال زيادة الحاجة زيادة حض وقوله عليه الصلوة والسلام ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يعرف ولا يفطن له فيعطى ولا يقوم فيسأل الناس متفق عليه تحمل الايات اعني قوله ولكن المسكين الذي لا يعرف فيعطى مراد معه وليس عنده شيء فانه نفى المسكنة عمن يقدر على لقمة ولقمتين بطريق المسئلة واثبتها لغيره فهو بالضرورة من لا شيء له مع انه لا يقدر على اللقمة واللقمتين لكن المقام مقام مبالغة في المسكنة ولهذا صرح الشراح في غرضنا ان المراد ليس الكامل في المسكنة وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هي المسكنة البالغة لا مطلق المسكنة وح لا يفيد المطلوب لان موضع الاشتقاق هو السكون فيفيد المطلوب فانه يخرج عن الحركة فلا كلام

قوله وثمرة الخلاف اي صنف واحد تظهر في الوصايا والاوقاف فاذا اوصى بثلثه لزيد وللفقراء والمساكين او وقف فلزيد ثلث الثلث وثلثا ثلثه على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف لزيد نصف الثلث وللفريقين نصفه بناء على جعلهما صنفا واحدا والصحيح قول ابي حنيفة ذكره في الاسلام **قوله** فيعطيه ما يسعه واعوانه من كفايتهم بالوسط الا ان استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف وتقدير الشافعي الثمن بناء على وجوب صرف الزكاة الى كل الاصناف وهم ثمانية ثم على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم ولو هلك المال قبل ان ياخذ لم يستحق شيئا لان استحقاقه بما عمل فيه كالمضارب اذا هلك المال بعد ظهور الربح **قوله** فلم تعتبر الشبهة اي شبهة الصدقة في حق الغني كما اعتبرت في حق الهاشمي لانه لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي من العمالة صرح في الحديث الذي سيأتي تنبيهه عليه ان شاء الله تعالى **قوله** هو المنقول اخرج الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري ان مكاتبا قام الى ابي موسى الاشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له ايها الامير حث الناس علي فحث عليه ابو موسى فالقى الناس عليه هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملاءة وهذا يلقي خاتما حتى القى الناس عليه سوادا كثيرا فلما راى ابو موسى ذلك ما القي عليه قال اجمعوه ثم امر به فبيع فاعطى المكاتب مكاتبته ثم اعطى الفضل في الرقاب ولم يرده على الناس وقال ان الذي اعطوه في الرقاب واخرج عن البصري والزهري وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم قالوا في الرقاب هم المكاتبون واما ما روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال دلني على عمل يقربني الى الجنة ويباعدني من النار قال اعتق النسمة وفك الرقبة قال او ليستا سواء قال لا عتق الرقبة ان تنفرد بعتقها وفك النسمة ان تعين في ثمنها رواه احمد وغيره فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى الرقاب المذكور في الاية

قوله والغارم من لزمه دين او له دين على الناس لا يقدر على اخذه وليس له نصاب فاضل في الفصلين ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت اعطاها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطي لو طلبت جاز **قوله** وقال الشافعي من تحمل الخ فياخذ وان كان غنيا وعندنا لا ياخذ اذا لم يفضل له بعدما ضمنه قدر نصاب والناس بالنون **قوله** لما روي انه عليه السلام امر رجلا الخ اخرج ابو داود في باب العمرة عن ابي عبد الرحمن قال امرني رسول مروان الذي ارسل الى ام معقل فسالته الى ان ذكر قالت يا رسول الله ان علي حجة ولابي معقل بكرا قال ابو معقل جعلته في سبيل الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله فاعطاها البكر وابراهيم بن مهاجر متكلم فيه وفي بعض طرقه انه كان بعد وفاة ابي معقل فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها اعتمري عليه ثم فيه نظر لان المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الاية والمذكور في الحديث لا يلزم كونه اياه لجواز انه اراد الامر العام الاعم وليس في ذلك المراد في الاية بل نوع مخصوص والا يكل الاصناف في سبيل الله بذلك المعنى ثم لا يشكل ان الخلاف فيه لا يوجب خلافا في الحكم للاتفاق على انه انما يعطى الاصناف كلهم سوى العاملين بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقا **قوله** ولا يصرف الى غني الغزاة عندنا يشعر بالخلاف وسنذكر الخلاف من قريب **قوله** وابن السبيل هو المسافر سمي به للبوته في

السبيل

السبيل وهو الطريق يجوز له ان ياخذ وان كان له مال في وطنه لا يقدر عليه للحال ولا يحل له ان ياخذ اكثر من حاجته والاولى له ان
يستقرض ان قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه عن الاداء والحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده لا يقدر عليه ولا يلزم ابن السبيل التصدق
بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير اذا استغنى والمكاتب اذا عجز وعندهما من مال الزكاة لا يلزمهما التصدق **قوله** وله ان يقتصر على
صنف واحد وكذا له ان يقتصر على شخص واحد **قوله** بحرف اللام للاستحقاق وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب ان يصرف الى كل ثلثة من كل صنف
وان كان محلا باللام لان الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فيبقى الجمعية على حالها قلنا حقيقة اللام للاختصاص الذي هو المعنى الكلي الثابت في ضمن
الخصوصيات من الملك والاستحقاق وقد يكون لمجرد الحاصل التركيب فان الصدقات لعامة السائل لكل صدقة تتصدق الى الاصناف العامة كلها
من السائل لكل فرد فرد بمعنى انهم اجمعين اختصوا بها كلها وهذا لا يقتضي ان يكون كل صدقة واحدة تنقسم على افراد كل صنف غير انه استحال ذلك
فلزم اقل الجمع منه بل ان الصدقات كلها للجميع اعم من كون كل صدقة لكل فرد فرد لو امكن او كل صدقة جزئية لطائفة او لواحد وانما على الاعتبار
الجمع اذا قوبل بالجمع افاد من حيث الاستعمال العرفي انقسام الآحاد على الآحاد نحو جعلوا اصابعهم في آذانهم وركب القوم دوابهم والاشكال العدد
اذ يقال ان كل صدقة لواحد على هذا الوجه لا حاجة الى نفي انها للاستحقاق بل مع كونها له يجيء هذا الوجه فلا يفيد الجمع من كل صنف لانهم جوزوا
ان المستحق هو الله سبحانه غير انه امر بصرف استحقاقه اليهم على اثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرفه اليه فلا يثبت حقيقة الاستحقاق لواحد الا
بالصرف اليه اذ قبله لا تعين له ولا استحقاق لا لمعين ولهذا جبر الامام لقوم على انهم لا يؤدون الزكاة على اعطاء الفقراء الكسير لا لنزوح عن حق الله
لا لحقهم ثم رأينا المروي عن الصحابة نحو ما ذهبنا اليه رواه البيهقي عن ابن عباس وابن ابي شيبة عن عمر وروى الطبري في تفسير الآية انا عمران بن عيينة عن
عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية قال في اي صنف وضعته اجزأك انتهى اخبرنا جرير عن ليث
عن عطاء عن عمر بن الخطاب انه كان ياخذ العرض فيجعله في صنف واحد وروى ايضا عن الحجاج بن ارطاة عن المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة
انه قال اذا وضعتها في صنف واحد اجزأك واخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير وعطاء بن ابي رباح وابراهيم النخعي وابي العالية وميمون بن مهران باسانيد
حسنة واستدل ابن الجوزي في التحقيق بحديث معاذ فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم والفقراء صنف واحد وفيه
نظر نسمعه قريبا وقال ابو عبيد في كتاب الاموال ومما يدل على صحة ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اتاه بعد ذلك مال فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة
قلوبهم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة التي بعث بها معاذ من اليمن وانما يؤخذ من اهل اليمن
الصدقة ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف آخر وهم الغارمون فقال لقبيصة بن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة يا قبيصة اقم حتى تاتينا الصدقة فنامر
لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه واما الآية فالمراد بها بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم فقبل لم يرد عن غيرهم
ما جاء لهم قولا ولا فعلا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ الخ رواه اصحاب الكتب الستة من حديث ابن عباس قال عليه الصلاة والسلام انك تاتي
قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة
فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم فان هم اطاعوا لذلك فاياك وكرائم اموالهم واتق دعوة
المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب **قوله** ويدفع لهم اي لاهل الذمة ما سوى ذلك كصدقة الفطر والكفارات ولا يدفع ذلك للحربي
والمستامن ونحو المسلمين احب **قوله** ولنا قوله عليه الصلاة والسلام تصدقوا على اهل الاديان كلها روى ابن ابي شيبة حدثنا جرير بن
عبد الحميد عن اشعث عن جعفر عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله تعالى ليس عليك هداهم الى قوله
وما تنفقوا من خير يوف اليكم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان كلها وقال ابو عبيد حدثنا ابو معاوية عن الحجاج عن سالم
المكي عن محمد بن الحنفية قال كره الناس ان يتصدقوا على المشركين فانزل الله سبحانه ليس عليك هداهم فتصدق الناس عليهم وروى ابن زنجويه
النسائي في كتاب الاموال ثنا علي بن الحسن عن ابي سعيد عن ايوب عن زهير بن معبد عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على اهل
بيت من اليهود بصدقة فهي تجري عليهم **قوله** ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز اي بجواز دفع الزكاة الى الذمي لكن حديث معاذ مشهور فجازت
الزيادة به على اطلاق الكتاب اعني اطلاق الفقراء في الكتاب او هو عام خص منه الحربي بالاجماع مستندا الى قوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم
في الدين فجاز تخصيصه بعده بخبر الواحد **قوله** لانعدام التمليك وهو الركن فان الله تعالى سماها صدقة وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير
وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لانه ليس تمليكا للكفن من الميت لا الى ورثته وكذا لو اخرجت السباع الميت فاكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم
قوله لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه وكذا لو تصادقا الدائن والمديون على ان لا دين كان للمزكي ان يسترده من القابض ومحل هذا
ان يكون بغير اذن الحي اما اذا كان باذنه وهو فقير فيجوز عن الزكاة على انه تمليك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه وفي
الغاية نقلا من المحيط والمفيد لو قضى بها دين حي او ميت بامره جاز ومعلوم ارادة قيد فقر المديون وظاهر فتاوى قاضي خان موافقة لكن الظاهر اطلاق
الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال لو بنى مسجدا بنية الزكاة او حج او اعتق او قضى دين حي او ميت بغير اذن الحي لا يجوز عدم الجواز في الميت مطلقا الا ترى
الى تخصيص الحي في حكم عدم الجواز بعدم الاذن واطلاقه في الميت وقد نوجه بانه لا بد من كونه تمليكا للمديون والتمليك لا يقع عند امره بل عند اداء
المامور وقبض النائب وح لم يكن المديون اهلا للتملك لموته وقولهم الميت يبقى ملكه فيما يحتاج اليه من جهاز ونحوه حاصله بقاؤه بعد ابتداء
ثبوته حال الاهلية واين هو من حدوث ملكه بالتمليك والتمليك لا يستلزمه وعلى هذا يشكل ما سيأتي فيما اذا المزكي عند التصادق اذا دفع بامر

لانه

المديون لان بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وتشغل ذمته ثانيا اعني الفقير بعدم الدين في الواقع انما سقط بقبضه ودينه ثانيا بنفسه بعد
التقبض نيابة لا التمليك الاول لان غاية الامر ان يكون ملك فقيرا على ظن انه مديون فظهر عدمه لا يوجب عدمه تجدد وقوعه لله تعالى واذا لم
يكن له ان يسترد من الفقير اذا عجل له الزكاة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل عنه او زال ملكه بالدفع فلان لا يملك الاسترداد هنا اولى خلافا لما اذا
عجل للساعي او المسلف حالا حيث له ان يسترد لعدم زوال الملك على ما قدمناه وكذا ما ذكر في الخلاصة والفتاوى لو جاء الفقير الى المالك ان يسترد قبل تمام سنة
لم يردها فقال المالك رد الباقي ثم ظهر ان النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة بل العين له ان يسترد الا باختيار الفقير فيكون هبة مبتداة من الفقير
حتى لو كان الفقير صبيا لم يجز ان يأخذ منه وان دفع هنا اولى **فرع** لو امر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير
يقبض عينا فكان عينا عن عين ولو تصدق بدين له على فقير بنيته من زكاة جاز عن ذلك الدين بعينه لا عن عين ولا دين آخر **قوله** ولقوله
عليه السلام لا تحل الصدقة لغني اخرج ابو داود والترمذي عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي حسنه الترمذي
وفيه ريحان بن يزيد تكلم فيه ووثقه ابن معين وقال ابن حبان كان اعرابيا صدوقا ولهذا الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة كلهم يروونه عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم واحسنها ما اخرجه النسائي وابو داود عن هشام بن عروة عن ابيه عن عبيد الله بن عدي بن الخيار قال اخبرني رجلان انهما اتيا النبي صلى الله عليه وسلم
وهو يقسم الصدقة فسألاه منها فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين فقال ان شئتما اعطيتكما ولا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب قال صاحب التنقيح حديث صحيح
قال الامام احمد ما اجوده من حديث هو احسنها اسنادا وهذا مع حديث معاذ يفيد منع غني الغزاة والغارمين منها فهو حجة على الشافعي في تجويزه لغني الغزاة
اذا لم يكن له شيء في الديوان ولم يأخذ من الفيء وما تقدم من ان الفقراء في حديث معاذ صنف واحد كما قال ابن الجوزي غير صحيح فان ذلك المقام مقام ارسال
البيان لاهل اليمن وتعليمهم والمفهوم من فقرائهم من اتصف بصفة الفقراء من كونه غارما او غازيا فلو كان الغني منهم مصرفا كان توقف ترك البيان بما
في وقت الحاجة لان في ذلك ابقاء للجهل البسيط وفي هذا ايقاعهم للجهل المركب لان المفهوم لهم من اطلاق الغني مطلقا ليس مصرفا للزكاة والمراد بالغني
او غيره فاذا فرض فانه خلاف الواقع لزم ما قلنا وهو غير جائز فلا يجوز ما يفضي اليه مع ان الحق ان الاسماء المذكورة في الآية تفيد ان المناط في الدفع اليهم الحاجة
لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق ان مبدأ الاشتقاق علته وماخذ الاشتقاقات في هذه الاسماء تنبئ على قيام الحاجة فالحاجة هي العلة في جواز الدفع الا المؤلفة الحاجة ما الحاجة
قلوبهم فان ماخذ اشتقاقه يفيد ان المناط التأليف والا العامل فانه يفيد انه العمل في كون العمل سببا للحاجة تردد فانه ظاهر انه يكون له
اعوان وخدم يفيد انه وغالبا تطيب نفس امامه له بكثير مما يعطى اليه فلا يثبت علية الفقر في حقه بالشك وما رواه ابو داود وابن ماجه من مالك
عنه عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة لعامل عليها ورجل اشتراها بماله وغارم وغاز في سبيل الله ورجل له جار مسكين تصدق عليه فاهداها
اليه فاهداها للغني قيل لم يثبت ولو ثبت فلم يقو قوة حديث معاذ فانه رواه اصحاب الكتب الستة مع قرينة من الحديث الآخر لو قوي قوته ترجح
حديث معاذ بانه مانع وما رواه مبيح مع انه دخله التأويل عندهم حيث قيد الاخذ له بان لا يكون له شيء في الديوان ولا اخذ من الفيء وهو عين
ذلك وذلك يضعف الدلالة بالنسبة الى ما لم يدخله **قوله** ولا يدفع المزكي زكاته الى الاصل وان علا كل من ينتسب المزكي اليه بالولاد او ينتسب هو
له به لا يجوز صرفها اليه فلا يجوز لابيه واجداده وجداته من قبل الاب والام وان علوا ولا الى اولاده واولادهم وان سفلوا ولا يدفع الى المخلوق
من مائه قال في ولد ام ولده الذي نفاه ولو تزوج امرأة الغائب قال ابو حنيفة الاولاد من الاول ومع هذا يجوز للاول دفع الزكاة اليهم وسائر
القرابات غير الولاد يجوز الدفع اليهم وهو اولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات
ولو كان بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليه فدفعها اليه ينوي الزكاة جاز عن الزكاة وان فرضها عليه فدفعها اليه ينوي الزكاة جاز
عن الزكاة وان فرضها عليه مدفعها ينوي الزكاة لا يجوز لانه اداء واجب واجب آخر فلا يجوز الا اذا لم يحتسبها من النفقة لتحقق التمليك على الكمال وفي
الفتاوى والخلاصة رجل له اخ قضي عليه بنفقته فكساه واطعمه ينوي به الزكاة قال ابو يوسف يجوز وقال محمد يجوز في الكسوة لا في الاطعام وقول ابي
يوسف في الاطعام موافق ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله ويمكن بناء الاطعام على انه اباحة او تمليك وفي الكافي عال يتيما فاطعمه عن زكاته الاختلاف نسخه
صح خلافا لمحمد لوجود الركن وهو التمليك وهذا اذا اشترى الطعام اليه اما اذا لم يدفع اليه لا يجوز لعدم التمليك انتهى ومقتضاه ان محمدا لا يخرج قول
الطعام اليه مع انه لا فضلا في هذه المسألة ونحوه بعيد من محمد رحمه الله **قوله** ولا الى امرأته للاشتراك في المنافع قال الله تعالى ووجدك عائلا
فاغنى اي بمال خديجة وانما كان ذلك اذ كان له عليه الصلاة والسلام في المنفعة على وجه الاباحة والتمليك احيانا فكان الدافع لم يخرج كالدافع لنفسه
من وجه اذا كان ذلك الاشتراك ثابتا وكذا لا يدفع اليهم صدقة فطر وكفارة وعشر بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهم لانه لا يشترط فيه الا الفقر
وعلى هذا لو افتقر هو فله ان يصرفه جاز ان يمسكه لنفسه فصار الاصل في الدفع ان يسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن الدافع ذكره معناه ولا بد
من قيد آخر وهو قبض معتبر احترازا عما لو دفع للصبي الفقير غير العاقل والمجنون فانه لا يجوز وان دفعها الصبي الى ابيه قالوا لو وضع زكاته على دكان فجاء
الفقير وقبضها لا يجوز فلا بد في ذلك من ان يقبضها له الاب او الوصي او من كان في عياله من الاقارب او الاجانب الذين يعولونه والملتقط يقبض للقيط
ولو كان الصبي مراهقا يعقل القبض بان كان لا يرمي به ولا يخدع عنه يجوز ولو وضع الزكاة على يده فانتهبها الفقراء جاز وكذا ان سقط ماله من يده فرفعه
فقير فرضي به جاز ان كان يعرفه والمال قائم والدفع الى المعتوه مجزئ **قوله** لما ذكرنا اي من الاشتراك في المنافع فلم يتحقق الخروج عنه على الكمال
ولهما قالا لا يدفع لها ما سبق مع النص وهو ما في الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة ابن مسعود قالت قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدقن يا معشر النساء
ولو من حليكن قالت فرجعت الى عبد الله فقلت انك رجل خفيف ذات اليد وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد امرنا بالصدقة فأته فاسأله فان كان

ذلك

ذلك يجزي عني والا صرفتها الى غيركم فقالت بل ائتيه انت قالت فانطلقت فاذا امراة من الانصار بباب رسول الله صلى الله عليه
وسلم حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد القيت عليه المهابة قالت فخرج علينا بلال فقلنا له ائت رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاخبره ان امراتين بالباب تسألانك اتجزي الصدقة عنهما على ازواجهما وعلى ايتام في حجورهما ولا تخبره من نحن قالت فدخل بلال على
رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم من هما فقال امراة من الانصار وزينب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اي
الزيانب قال امراة عبد الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهما اجران اجر القرابة واجر الصدقة ورواه البزار في مسنده فقال فيه فلما انصرف
وجاء الى منزله يعني النبي صلى الله عليه وسلم جاءته زينب امراة عبد الله فاستاذنت عليه فاذن لها فقالت يا نبي الله انك امرتنا اليوم بالصدقة وعندي
حلي فاردت ان اتصدق به فزعم ابن مسعود انه وولده احق من تصدقت به عليهم فقال عليه الصلاة والسلام صدق ابن مسعود زوجك وولدك احق من تصدقت
به عليهم ولا معارضة لانه يتيسر [illegible] وقوله ولده لا يجوز كونه مجازا عن الربائب ثم الايتام في الرواية الاولى وكونه حقيقة
والمعنى ان ابن مسعود اذا املكها انفقها عليهم والجواب ان ذلك في صدقة نافلة لانها هي التي كان عليه السلام يحول بالموعظة والحث عليها وقوله هل
يجزي ان كان في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا الا في الواجب لكن كان في الفاظهم لما هو اعم من النفل لانه لغة الكفاية فالمعنى هل يكفي التصدق
عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقيق مقصودها من التقرب الى الله تعالى بتسليم الغنائم قوله لانه حر مديون اما ان يكون لفظ
اعتق نفسه مبنيا للفاعل او للمفعول فعلى الاول لا يصح التعليل لهما بانه حر مديون اذ هو حر كله بلا دين عندهما لان العتق لا يتجزأ عندهما فاعتاق
بعضه اعتاق كله وعلى الثاني لا يصح تعليله عدم الاعطاء بمنزلة المكاتب عنده لانه مكاتب للغير فهو مصرف بالنص فلا تعرى عن الاشكال فيحتاج في دفعه
الى تخصيص المسألة فان قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه اعتق من نصيبه تعلقه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع اليه لانه كان
ابنه وكما لا يدفع لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه وعندهما يجوز لانه حر مديون للابن وان قرئ للبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك بين اجنبيين اعتق احدهما نصيبه
فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع اليه لانه مكاتبه نفسه وعندهما يجوز لانه مديون وهو حر ويجوز ان يدفع الانسان الى مديونه انا لو كان
الساكت المعتق كان اجنبيا من العبد فيجوز له ان يدفع اليه كمكاتب الغير قوله ولا يدفع الى مملوك غني وان كان ماذونا مديونا يستغرق رقبته وكسبه
جاز الدفع اليه عند ابي حنيفة خلافا لهما بناء على ان المولى لا يملك كسبه عنده فهو كالمكاتب وعندهما يملك ولا الى مدبره وام ولده بخلاف مكاتبه لانه مصرف
بالنص وفي الذخيرة ان كان زمنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئا او كان مولاه غائبا يجوز وروي ذلك عن ابي يوسف وفيه نظر لانه لا يخرج عن ملك المولى
بهذا العارض وهو المانع وغاية ما في هذا الوجوب كفايته على السيد فانه يتركه والاستحباب التصدق اليه لا الله عليه وقد يجاب بعد غيبة مولاه
الغني وعدم قدرته على الكسب لا يزيد عن ابن السبيل قوله وله حق في كسب مكاتبه وكذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز لمنزلة تزوجه بامة نفسه قوله
ولا الى ولد غني اذا كان صغيرا ولا فرق بين الذكر والانثى وبين ان يكون في عيال الاب او لا في الصحيح وفي الفتاوى لو دفع الزكاة الى ابنة غني يجوز في رواية
عن ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة ومحمد وكذا اذا دفع الى فقيرة ابن موسر وقال ابو يوسف ان كان في عيال الغني لا يجوز وان لم يكن جاز قوله وان كانت نفقته
عليه بان كان زمنا او اعمى ونحوه بخلاف بنت الغني الكبيرة فانها تستوجب النفقة على الاب وان لم يكن لها من الاغنياء وتصرف الزكاة اليها لما ذكر في
الابن الكبير قوله وبخلاف امراة الغني هذا ظاهر الرواية وسواء فرض لها النفقة او لا وعن ابي يوسف لا تجزيه لانها مكفية بما تستوجبه على الغني
فالصرف اليها كالصرف الى ابن الغني ووجه الظاهر ما في الكتاب والفرق ان استحقاقها النفقة بمنزلة الاجر بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير لانه مسبب عن
الجزئية فكان كنفقة نفسه فالدفع اليه كالدفع الى نفسه الغني قوله ولا يدفع الى بني هاشم هذا ظاهر الرواية وروى ابو عصمة عن ابي حنيفة
انه يجوز في هذا الزمان وانما كان ممتنعا في ذلك الزمان وعنه وعن ابي يوسف انه يجوز ان يدفع بعض بني هاشم الى بعض وظاهر لفظ المروي
في الكتاب وهو قوله عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة ايدي الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس لا ينفيه للقطع بان
المراد من الناس غيرهم لانهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم والتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضا عن صدقات انفسهم
لكن هذا اللفظ غريب والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث قال اجتمع ربيعة بن الحارث والعباس بن عبد المطلب فقالا لو بعثنا هذين الغلامين
لي وللفضل بن العباس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرهما على هذه الصدقة فاديا ما يؤدي الناس واصابا ما يصيب الناس فقال علي لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا يا رسول الله قد بلغنا النكاح وانت ابر الناس واوصل الناس وجئناك لتؤمرنا
على بعض الصدقات فنؤدي اليك كما يؤدي الناس ونصيب كما يصيبون فسكت طويلا ثم قال ان الصدقة لا تحل لآل محمد انما هي اوساخ الناس ادعوا لي
محمية بن جزء رجلا من بني اسد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمله على الاخماس ونوفل بن الحارث بن عبد المطلب فاتياه فقال لمحمية انكح هذا
الغلام ابنتك للفضل بن العباس فانكحه وقال لنوفل بن الحارث انكح هذا الغلام ابنتك فانكحني وقال لمحمية اصدق عنهما من الخمس كذا وكذا وهذا
ما وعدناك من النص على عدم حل اخذها للعامل الهاشمي ولا يحتاج فيه حمل الناس على غيرهم بخلاف لفظ الهداية ولفظ الطبراني لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات
شيء انما هي غسالة ايدي الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم او يكفيكم صدقة بعضهم على بعض ولذا ما روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام عن ابيه
[illegible] البيت لا يحل لنا الصدقة لا يفرق بين العمومات تنتظم الصدقة النافلة والواجبة جريا على موجب الادلة في الواجبة فقالوا لا يجوز صرف كفارة اليمين
والظهار والقتل وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف اليهم وعن ابي يوسف يجوز في غلة الوقف اذا كان الوقف عليهم لانه حينئذ بمنزلة الوقف على الاغنياء
فان كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز ومنهم من اطلق في منع صدقة الاوقاف لهم وعلى الاول اذا وقف على الاغنياء يجوز الصرف اليهم واما الصدقة النافلة

بانهم

بني هاشم

تعالى وفي النهاية ويجوز التنفل بالاجماع وكذا يجوز التنفل للغني كذا في فتاوى العتابي انتهى وصرح في الكافي بدفع صدقة الوقف إليهم على أنه
بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال وأما التطوع والوقف فيجوز الصرف إليهم لأن المؤدي في الواجب يطهر نفسه بإسقاط الفرض فيتدنس المؤدي
كالماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدي كمن تبرد بالماء انتهى والحق الذي يقتضيه النظر إجراء صدقة الوقف مجرى النافلة فإن ثبت ليس
في النافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف وإلا فلا إذ لا شك في أن الواقف متبرع بتصدقه بالوقف إذ لا إيقاف واجب وكأن منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر
وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الأمر أنه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر فوجوب الأداء هو نفس هذا الوجوب فليتكلم في النافلة
ثم يعطى مثله للوقف ففي شرح الكنز أنه لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ثم قال وقال بعضهم يحل لهم التطوع انتهى فقد أثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح
حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتماده فلا يدفع إليهم النافلة إلا على وجه الهبة مع الأدب وخفض الجناح تكرمة لأهل بيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأقرب الأشياء إليك حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها لم يأكله حتى اعتذر بأنه هدية منها فقال هو عليها صدقة ولنا منها هدية والظاهر
أنها كانت صدقة نافلة وأيضا لا تخصيص للعمومات إلا بدليل والقياس الذي ذكره المص لا يخص به ابتداء لم يعد إخراج شيء بشيء سلمناه لكن لا يتم في
القياس المقصود وغير المقصود أما الثاني فلأنه لم يتم له أصل صحيح وقوله الماء هنا كالماء يتدنس بإسقاط الفرض ظاهره أن الماء أصل وليس بصحيح
إذ حكم الأصل لا بد من كونه منصوصا عليه أو مجمعا وليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المنصوص في حكمه هذا أمر التدنس فهو أصل للماء في ذلك المال سوم
فإثبات مثله شرعا للماء إنما هو بالقياس على المال إذ لا نص في الماء ونص المحشي على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية
المختار للفتوى إلا أنه يعني الماء أقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة أصلا فكيف يجعل هنا الماء أصلا للمال إذ الصدقة وأما
القياس المقصود هنا في قوله التطوع بالصدقة بمنزلة التبرد بالماء فغير صحيح فإنه الحاق قربة بغير قربة والصواب في الالحاق أن يقال بمنزلة الوضوء على
الوضوء لكون الحاق قربة نافلة بغيرها نافلة ومع هذا أن ادعى أن حكم الأصل وهو تدنس ما أقيم به من القربة منتفيا حكم الأصل فإن التدنس للآلة
بواسطة خروج الآثام وزوال الظلمة والقربة النافلة تفيد ذلك أيضا بعدم وقد قالوا في قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور أنه
يفيد زوال الظلمة بعد إفادة زيادة ذلك النور ولهذا لو كان المذهب أن وضوء النفل إذا كان بنية يصير الماء به مستعملا على ما عرف في قوله
المستعمل هو ما أزيل به حدث أو استعمل في البدن على وجه القربة **قوله** ثم آل علي الخ لما كان المراد من بني هاشم الذين هم الحكم المذكور
ليس كلهم بين المراد منهم بعدد ثم خرج أبو لهب بذلك حتى يجوز الدفع إلى بنيه لأن حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث
نصروه عليه الصلاة والسلام في جاهليتهم وإسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها **قوله**
وأما موالي بني هاشم فلما روى الخ أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من
بني مخزوم على الصدقة فقال لأبي رافع اصحبني فإنك تصيب منها قال حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسأله فأتاه فسأله فقال مولى القوم من أنفسهم وإنا
لا تحل لنا الصدقة قال الترمذي حديث حسن صحيح كذا صححه الحاكم وأبو رافع هذا اسمه أسلم وقيل اسمه عبيد الله وهو كاتب علي بن أبي طالب رضي الله عنه **قوله**
ومن حصل الصدقة يعني ضيعها ورآه على الفقير بعينه ولا يكون كفارا لهم **قوله** وقال أبو يوسف رحمه الله عليه الإعادة ولكن لا يسترد ما أداه
وهل يطيب للقابض إذا ظهر الحال لا رواية فيه واختلف فيه وعلى القول بأنه لا يطيب يتصدق به وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الأداء
قوله وصار كالأواني يعني أنه مأخوذ في صورة الخلاف كون الأداء بالتحري والأواني وصار كالماء والثياب يعني إذا تحرى في الأواني في موضع وجود
التحري فيها بأن كانت الغلبة للطاهرة منها أو في الثياب ولو أن تحرى وإن كان الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على إناء أو ثوب فصلى فيه وتوضأ منه
ثم ظهر نجاسته يعيد اتفاقا فكذا هذا ومثله ما إذا قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه ولنا حديث معن وهو ما أخرج البخاري عن معن بن يزيد
قال بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا وأبي وجدي وخطب علي فأنكحني وخاصمت إليه وكان أبي يزيد أخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل
في المسجد فجئت فأخذتها فأتيته بها فقال والله ما إياك أردت فخاصمته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك ما أخذت
يا معن وهو وإن كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلا لكن عموم لفظ ما في قوله عليه السلام لك ما نويت يفيد المطلوب ولأن
الوقوف على هذه الأشياء إنما هو بالاجتهاد لا القطع فيبنى الأمر على ما يقع عنده كما إذا اشتبهت عليه القبلة ولو ألزمناه بالإعادة كان بالطريق
الأول لا الاجتهاد ولو فرض تكرر خطائه فتكرر الإعادة أفضى إلى الحرج لإخراج كل ماله وليس كذلك الزكاة خصوصا مع كون الحرج مدفوعا شرعا
عموما بخلاف نجاسة الماء ووجود النص فإنه مما يوقف على حقيقته بالإخبار **قوله** وهذا إذا تحرى الخ تحرير محل النزاع وحاصل وجوه المسئلة
أنه دفع لشخص من غير شك ولا تحر فهو على الجواز إلا أن يظهر غناه مثلا فيعيد وإن شك فلم يتحر أو تحرى فغلب على ظنه غناه لم يجز
إلا أن يظهر أنه مصرف فيجزيه في الصحيح وظن بعضهم أنه كمسئلة الصلاة حال الاشتباه إلى غير جهة التحري فإنه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد وإن ظهر صوابه
والحق الاتفاق على الجواز هنا والفرق أن الصلاة إلى تلك الجهة معصية لتحريم الصلاة إلى غير جهة القبلة إذ هي جهة التحري حتى قال أبو حنيفة رحمه الله
أخشى عليه الكفر فلا ينقلب طاعة وهنا نفس الإعطاء لا يكون به عاصيا فحصل ما هو المسقط إذا ظهر صوابه لما لك أو أسلك فتحرى فظنه مصرفا
يدفع وظهر خلافه ففي الخلافية **قوله** لانعدام التمليك فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه [illegible]
قوله ولا يجوز دفع الزكاة لمن يملك نصابا من أي مال كان من فروعه [illegible] ودفعوا الزكاة إلى من يجمعها للفقير فاجتمع عند الأخذ أكثر من مائتين
فإن كان جمعه له بأمره [illegible] كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يده المائتين جازت زكاته ومن دفع بعد لا يجوز إلا أن يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا

التفصيل

التفصيل في ما بين تنفصل بتعدد فيه فان كان بغير امره جاز الكل مطلقا لان في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه
وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم وعن ابي يوسف فيمن اراد ان يعطي فقيرا الفا ولاخر عليه نوزعها بالمائة مائة وقبضها
كذلك يجزيه كل الالف من الزكاة اذا كانت كلها حاضرة في المجلس ودفعها اليه فمن له مالو دفعها جملة ولو كانت غائبة فاستدعى بها
مائة مائة كلما حضرت مائة دفعها اليه لا يجوز منها الا مائتان والباقي تطوع **قوله** والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة اما اذا كان
له نصاب ليس ناميا وهو مستغرق بحوائجه الاصلية فيجوز الدفع اليه كما قدمنا فيمن يملك كتبا تساوي نصابا وهو عالم يحتاج اليها او ثوب لا
حاجة له فيها ومنزله وآلات وفرش ودار وعبد يحتاج اليه للخدمة والاستعمال او كان له نصاب نام الا انه مشغول بالدين وعنه ما ذكره
في المبسوط رجل له الف وعليه الف وله دار وخادم لغير التجارة تساوي عشرة الاف لا زكاة عليه ثم قال في الكتاب ارايت لو تصدق
عليه الم يكن موضعا للصدقة وفي الفتاوى لو كان له حوانيت او دار غلة تساوي ثلثة الاف وغلتها لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكاة
اليه في قول محمد وهذا التخصيص يفيد الخلاف وفي باب صدقة الفطر من الخلاصة بعبارة الضيعة والكرم عند ابي يوسف فلعله اختلاف
المراد عنه في الفتاوى ولو اشترى قوت سنة يساوي نصابا فالظاهر انه لا يعد نصابا وقيل ان كان له طعام شهر يساوي نصابا جاز الصرف
اليه لا ان زاد ولو كان له كسوة الشتاء لا يحتاج اليها في الصيف جاز الصرف ويعتبر من الزائد ما زاد على مؤنة **قوله** وان كان صحيحا
مكتسبا وعند غير واحد لا يجوز للكسوب لما قدمناه من قوله عليه السلام لا تحل لغني ولا لذي مرة وقوله للرجلين اللذين سالاه فرآهما جلدين
اما انه لا حق لكما فيها وان شئتما اعطيتكما والجواب ان الحديث الثاني دل على ان المراد حرمة سؤالها لقوله وان شئتما اعطيتكما ولو كان
الاخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله **قوله** ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا الا ان يكون مديونا لا يفضل له
بعد قضاء دينه نصاب او يكون معيلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصاب والمسألة ظاهرة حكما ودليلا وقوله ليتعقبه صريح
في تعقب حكم العلة اياها في الخانية والاحب ان يغني بها فقيرا يومه لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم والاوجه غير هذا
الاطلاق بل ان ينظر الى ما تقتضيه الاحوال كل فقير من عيال وحاجة اخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث انما ورد في صدقة الفطر
قوله لما روينا من حديث معاذ وهو قوله فترد في فقرائهم هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في
الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجود سببه فلو اراد الافضل في مرتبة ان يفرقها الى اخوته الفقراء ثم اولادهم ثم اعمامه الفقراء ثم اخواله ثم ذوي ارحامه
ثم جيرانه ثم اهل سكته ثم اهل مصره **قوله** الا ان ينقلها انسان استثناء من كراهة النقل ووجهه ما قدمناه في مسألة دفع القيم من قول معاذ لاهل
اليمن ائتوني بعرض ثياب خميس او لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير اهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ويجب
كون محله بالمدينة احوج او ذلك ما يفضل بعد اعطاء فقرائهم واما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قربة الزكاة هذا ويناسب ايلاء الصدقة
الواجبة بايجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بايجاب العبد فلا باس بذكر شيء من احكامها تكميلا للموضع تحت الصدقة النذر فان عين درهما او فقيرا
بان قال لله تعالى علي ان اتصدق بهذا الدرهم او على هذا الفقير لم يلزم فلو تصدق بغيره على غيره خرج عن العهدة وفيه خلاف زفر ولو نذر ان يتصدق
بخبز كذا او لحم فتصدق بقيمته جاز ولو نذر ان يتصدق بهذه الدراهم فهلكت قبل ان يتصدق بها لم يلزمه شيء غيرها ولو قال فلله علي ان اتصدق بمائة جاز
ولو قال كل نعمة تصل الي من مالك فلله علي ان اتصدق بها لا يلزمه ان يتصدق بكل ما ملكه له الا بما جاء له كطعام اذن له ان ياكله ولو قال ان فعلت
كذا فمالي صدقة في المساكين لا يدخل ماله من الديون على الناس ويدخل ما سواها ويتصدق بمال الزكاة من ذكره في اخر كتاب الحج ان شاء الله تعالى ولو قال
ان رزقني الله مالا فعلي زكاته لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة اذا رزقه ولو قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة ففعله وهو لا يملك الا
مائة مثلا الصحيح انه لا يلزم التصدق الا بما ملك لانه فيما لم يملك لم يكن النذر مضافا الى الملك ولا الى سبب الملك كما لو قال مالي صدقة في المساكين
ولا مال له لا يلزمه شيء ولو قال كلما اكلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لان كل لقمة اكلة ولو قال كلما شربت فانه يلزمه بكل
لا بكل مصة ولو نذر ان يتصدق على فقراء مكة فتصدق على غيرهم جاز لان لزوم النذر انما هو بما هو قربة وذلك بالتصدق فباعتباره يلزم لا
بالزائد وايضا الصرف الى كل فقير صرف الى الله تعالى فلو تخلف المستحق يجوز وصار نظير ما لو نذر صوما او صلاة بمكة فصام وصلى في غيرها حيث يجوز عندنا

باب صدقة الفطر

الكلام في كيفيتها وكميتها وشرطها وسببها وسبب شرعيتها وركنها ووقت
وجوبها ووقت الاستحباب اعني الركن هو نفس الاداء الى المصرف وسبب شرعيتها ما نص عليه فيما رواه ابو داود وابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنه قال فرض رسول
الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين من اداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة
فهي صدقة من الصدقات ورواه الدارقطني وقال ليس فيه مجروح والباقي ياتي في الكتاب شيئا فشيئا فالاول وهو كيفية الوجوب حديث ثعلبة بن صعير
العدوي وهو حديث مروي في سنن ابي داود والدارقطني ومسند عبد الرزاق وقد اختلف فيه في الاسم والنسبة والمتن فالاول هو ثعلبة بن
ابي صعير او هو ثعلبة بن عبد الله بن ابي صعير او عبد الله بن ثعلبة بن صعير عن ابيه والثاني هو العدوي او العذري فقيل العدوي نسبة الى جده الاكبر
عدي وقيل العذري وهو الصحيح ذكره في المغرب وغيره وقال ابو علي الغساني في تقييد المهمل العذري بضم العين المعجمة والراوي هو عبد الله بن ثعلبة
بن صعير ابو محمد حليف بني زهرة راى النبي صلى الله عليه وسلم وهو صغير والعدوي تصحيف لعبد صالح والثالث اعني ادوا صدقة الفطر صاعا من تمر
او قمح عن كل راس او هو صدقة الفطر صاع من بر او قمح على كل اثنين زاد في الامام ويمكن ان يحرف لفظ راس الى اثنين انتهى لكن بعد رواية بين اثنين

وفي من طرقه الصحيحة التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب عن عبد الله بن ثعلبة قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قبل يوم الفطر بيوم أو يومين فقال أدوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين أو صاعا من تمر أو شعير عن كل حر وعبد صغير أو كبير وهذا سند صحيح
وفي غيره بكلام ابن أبي حاتم بالرأي هذا أعلى أن مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وسنوضحه على كل حال وسيأتي
أسانيد له في تقدير حديث آخر ومما يستدل به على الوجوب ما استدل به الشافعي رحمه الله على الافتراض وهو حديث ابن عمر في الصحيحين أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر أو أنثى من المسلمين فإن حمل اللفظ
على الحقيقة الشرعية في كلام الشارع متعين ما لم يقم صارف عنه والحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرد التقدير خصوصا وفي لفظ البخاري ومسلم
في هذا الحديث أنه عليه السلام أمر بزكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير قال ابن عمر فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو
معنى أمر والأمر للإيجاب والأمر الثابت بظني إنما يفيد الوجوب فلا خلاف في المعنى فإن الافتراض الذي يثبتونه ليس على وجه يكفر جاحده فهو معنى الوجوب
الذي نقول به غاية الأمر أن الفرض في اصطلاحهم أعم من الواجب عرفنا فأطلقوه على أحد جزئيه ومنه ما في المستدرك وصححه عن ابن عباس أنه عليه
السلام أمر صارخا ببطن مكة ينادي أن صدقة الفطر حق على كل مسلم صغير أو كبير حر أو مملوك الحديث فإن قلت ينبغي أن يراد بالفرض القطعي ما
عرفنا من الإجماع على الوجوب فالجواب أن ذلك إذا نقل الإجماع تواترا ليكون إجماعا قطعيا أو أن يكون من ضروريات الدين كالخمس عند كثير
فأما إذا كان إنما يظن الإجماع ظنا فلا وكذا صرحوا بأن منكر وجوبها لا يكفر فكان المتيقن المعنى الأعم في عندنا والله سبحانه أعلم **قوله** وشرط
الحرية ليتحقق التمليك إذ لا يملك إلا المالك والملك لا يملك لغيره فلا يتحقق منه الركن وقول الشافعي إنها على العبد ويتحملها السيد ليس بذلك لأن المقصود
الأصلي من التكليف أن يفعل المكلف فإذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعا صرف تلك المنفعة التي هي فيها يخرج عنه بفعل الإعطاء إنما يلزم شخصا
لزم انتفاء الابتلاء الذي هو مقصود التكليف في حق ذلك المكلف وثبوته لغيره بالنسبة إلى ذلك الآخر لا يتوقف على الإيجاب على الأول لأن الذي له
الإيجاد والإعدام تعالى يمكن أن يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذي ملكه له بفضله فوجب لهذا الدليل العقلي القول بنفي انتفاء مقصود
التكليف لا أولا أن يحمل ما ورد من لفظ على في نحو قوله على كل حر وعبد على معنى عن كقوله إذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله أعجبني رضاها
وهو كثير ومطرد في هذا الألفاظ وهو خير من وعد على واستعمال على وغضب على لأنه بمعنى عن هذا لو لم يجئ شيء من ألفاظ الروايات بلفظ عن
كيف لا ينافيه الدليل العقلي فكيف وفي بعض الروايات صرح بما قدمناه في السند الصحيح من حديث ثعلبة على أن المناسب لا يجيء عليه أو قول القائل
كلف بكذا ولا يجب فعله يحمل إلى التناقض فلا محمل إلا التأويل بأدنى تأمل **قوله** لقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى رواه الإمام أحمد
في مسنده ثنا يعلى بن عبيد ثنا عبد الملك عن عطاء عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صدقة إلا عن ظهر غنى واليد العليا
خير من اليد السفلى وابدأ بمن تعول وذكره البخاري في صحيحه تعليقا في كتاب الوصايا مقتصرا على الجملة الأولى فقال وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة إلا عن
ظهر غنى وتعليقاته المجزومة بها حكم الصحة ورواه مرة مسندا بغير هذا اللفظ ولفظة الظهر مقحمة كظهر القلب وظهر الغيب المغرب وهو حجة
على الشافعي رحمه الله في قوله تجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وما روى أحمد ثنا عفان قال ثنا حماد بن زيد عن صدقة الفطر حدثني
عن نعمان بن راشد عن الزهري عن أبي ثعلبة بن أبي صعير عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أدوا صاعا من بر أو قمح بين اثنين شك
حماد عن كل اثنين صغير أو كبير ذكر أو أنثى حر أو مملوك غني أو فقير أما غنيكم فيزكيه الله وأما فقيركم فيرد الله عليه أكثر مما يعطي فقد ضعف أحمد
لنعمان بن راشد وحديث ابن أبي صعير لو صح لا يقاوم ما رويناه في الصحة مع أن ما لا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة على التقسيم المذكور ليس فيها
الفقير فكانت تلك الرواية شاذة فلا تقبل خصوصا مع نبوها عن قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها **قوله** ويتعلق بهذا النصاب الخ وما
يتعلق به أيضا وجوب نفقة ذوي الأرحام وتقدم تحقيق هذا النصاب وحديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر قدمناه أول
الباب **قوله** والسبب رأس يمونه ويلي عليه المقصد المسببية الرأس المذكور بلفظ عن في قوله عن كل حر وعبد صغير أو كبير ذكر أو أنثى
وكذا النظر على تعدد ما قامت الدلالة على أن المراد به معنى عن استعمله فإنه أن من صدقة تجب على الإنسان بسبب سواه والقطع من جهة الشرع
أنه لا يجب على من لم يكن من يلي في مؤنته وولايته فإنه لا يجب على الإنسان بسبب عبد غيره وولده وفي رواية للدارقطني حدثنا ابن عمر عمن
تمونون ولو كان صغيرا لله تعالى لا لولاية شرعية له عليه لم يجب أن يخرج عنه إجماعا فلزم أنهم السبب إذا كانوا بذلك الوصف والمعتمد
عليه ، والإضافة في قولهم زكاة الرأس فإنه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا من صاحب الشرع لأن السببية لا تثبت إلا بوضعه ومن أهل
الإجماع وما ذكر في ضمنها وبل الإضافة في قولهم زكاة أو صدقة الفطر إلى الشرط الأرجحية من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد الرأس
يقتضي اعتبار الشارع السببية للرأس وأورد عليه أنه معارض بتعدد الواجب مع اتحاد الرأس وتعدد الوقت باعتبار تكرر السنين
فلو كان السبب الرأس لم يتكرر عند تكرره كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر بتكرر السنين وأجيب بمنعه واستناده بتكرر
الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت في الزكاة فإن السبب فيها المال والجواب أن المال لم يعتبر سببا إلا باعتبار النماء وتقديرا
إذ ذاك الحول والنماء متكرر بتكرر الحول وهو الجواب فكان السبب هو المال النامي يتكرر إلا أنه بنماء هذا الحول غيره بنماء الآخر في الحول
الآخر بل الحق في الجواب أن المدعى أن تضاعف الواجب في وقت واحد عند تعدد شيء دليل سببية المتعدد وأين هو من التكرر في أوقات متكررة
فالثابت هناك واجب واحد في الوقت الواحد مع الشيء الواحد فأنى يكون هذا نقضا محوجا للجواب ثم تعدد الأعيان سببية شيء لهذا

بمثل

مثل الاستدلال بالدوران على علية شيء بلا فرق وهو غير مرضي عندنا في مسائل العلة فكذا ههنا يكون هنا اذ لا فرق بالمعقول
عليه في اثبات السببية فح ما سلكناه من افادة السبع ثم اعطاء الضابط بانه راس يمونه ويلي عليه يلزم عليه تخلف الحكم عن السبب في الجد
اذا كانت نوافله صغارا في عياله فانه لا يجب عليه الفطرة عنهم في ظاهر الرواية ودفعه بادعاء انتفاء جزء السبب يعني الولاية لان ولاية الجد منتقلة
من الاب اليه فكانت كولاية الوصي عن قوى اذا الوصي لا يمونه الابن ماله اذا كان له مال بخلاف الجد اذا لم يكن للوصي للصبي ما دام كالاب
فلم يثبت الا بمجرد انتقال الولاية ولا اثر له كمشتري العبد فلا يخلص الا ترجيح رواية الحسن انه على الجد صدقة نظرهم فهو من مسائل مخالفة
الجد الاب في ظاهر الرواية ولا مخالفة في رواية الحسن بل والتسعة في الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان **قوله** فيلحق به اي بما
حكمه المنصوص يعني ان ما امر الشارع بالاخراج عن مولاه لانهم في معناه بما قلنا لانه الحاق لافادة حكم في مراد حكم ذلك المنصوص عليه هو
قوله يؤدي من مال الاب كالوصي وكذا يؤدي عن مماليكه لانه الصغير من ماله وعند محمد لا يؤدى عنهما لكنه هلال والمجنون كالصغير **قوله**
لان الشرع اجراه مجرى المؤونة فاشبه النفقة دليل قوله ونفقة الصغير اذا كان له مال في ماله فكذا هذا ولا اولى ان المراد نفقة الاب
لان وجه قولهما عبادة والصبي ليس من اهلها كالزكاة وقد وجب لاخراج الاب عنه فيكون في ماله فيقولان في جوابه هي عبادة بمعنى
المؤونة لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اذ قد قلنا هذا الحديث او ما في معناه من قوله عليه السلام ممن تمونون في حديث ابن عمر بالحديث المؤونة
فكانت كنفقة الاقارب تجب في مال الصغير اذا كان غنيا لما فيها من معنى المؤونة وان كانت عبادة **قوله** اجزاه استحسانا وهو رواية عن ابي يوسف
لانه العادة والنيابة عادة كالثابت بالنص بما فيه معنى المؤونة بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكاة لا يسقط عنهم الا باذنهم مع انه لا يتحقق
معنى الطاعة والابتلاء الا به وفيه نظر فان معنى المؤونة لا ينفي ما فيه من معنى العبادة المشعر عن الابتلاء واصل الطاعة من المخالفة فان ادعى
ان ذلك تابع في صدقة الفطر بمعناه ولا دخل له لان الغالب صدقة الفطر معنى العبادة نعم ان امكن ان يوجه هكذا ان النيابة عادة لما كان
كالثابت نصا كان اداء متضمنا اختيارا ونيتها خلافا للزكاة فانه الاعانة فيها ولو فيه واحد على قلنا بالاجزاء فيهما ايضا لكنهما منتفية
فيها من الوجه الاول **قوله** يؤدي الى الثني هو مكسور اسم لمنه مقصورا وارد عليه ان الثني عبارة عن تثنية الشيء الواحد فهو منتف
لاختلاف الواجبين كما وسببا فانه في الفطر الراس وفي الزكاة مالية لا هي نفسها بخلاف العطار الذمة حتى لا تسقط بهلاك النفقة بعد
الوجوب وفي الزكاة المال حتى تسقط به بان هلك المال فلا شيء على انه لو كان لزم قبوله كعدل لزومه شرعا بنبوته الدليل الموجب للزكاة مطلقا
والدليل الموجب للفطر مطلقا وعدم ثبوت نافيه وقيل في الوجه غير ما ذكر المصنف وهو ان الانتفاء لانتفاء السبب لانه ليس راسا اعد للمؤونة بل
بين ضرورة بقائه بتحصيل مقصود من الربح في التجارة ولا يخفى انه لو بقي الدليل سوى ما ان السبب راس يمونه الخ لا يفيد كونه ما لا يمانع
عليه ما في الباب ان الراس الواحد جعل سببا في الزكاة باعتبار ماليته وفي صدقة اخرى باعتبار معنى المؤونة والولاية عليه ولا مانع من ذلك
قوله لقصور الولاية والمؤونة يعني ان السبب هو راس يمونه ويلي عليه لان المعاد بالنص من قوله تمونون ممن عليكم مؤونته وليس على كل منهما مؤونته بل
بعضه وبعض الشيء ليس اياه ولا سببا لا هذا بعد انتفائه يبقى على العدم الاصلي لان العدم لا يؤثر شيئا **قوله** وقالا على كل واحد منهما ما يخص
اي يوسف كقول محمد بل الاصح ان قوله مع ابي حنيفة لان ابا حنيفة مر على اصله من عدم جواز قسمة الرقيق جبرا فلم يجتمع لواحد ما يسمى راسا ومحمد مر على اصله
من جواز ذلك وابو يوسف مع محمد في القسمة ومع ابي حنيفة في صدقة الفطر لان ثبوت القسمة بنا على الملك وصدقة الفطر باعتبار المؤونة عن ولاية
لا باعتبار الملك ولهذا تجب من الولد ولا ملك ولا تجب عن الآبق مع الملك فيه ولو سلم لجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها وكلا منا فيها قبلها
وقيل لو اجتمع في ملك احد راس كامل وقد قيل ان الوجوب عند محمد على العبد وفيه نظر فانه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد والعبد الواحد
فكان يجب على سيدي العبد الواحد ولا يجب على سيدي العبد الكافر كقول الشافعي رحمه الله وقيل اعني عدم الوجوب على واحد من الشريكين في العبيد
بالاجماع اي بالاتفاق ولو كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادعياه او ادعيا النسب لا يجب عليهما عن الام لما قلنا ويجب عن الولد على كل
منهما فطرة كاملة عند ابي يوسف لان البنوة ثابتة من كل منهما كملا اذ ثبوت النسب لا يتجزى ولهذا لو مات احدهما كان ولدا للباقي منهما وقال محمد
عليهما صدقة واحدة لان الولاية لهما والمؤونة فكذا الصدقة لانها قابلة للتجزي كالمؤونة ولو كان احدهما موسرا والآخر معسرا او ميتا فعلى الآخر
صدقة تامة عندهما ولو كان له عبد ابق او ماسور او مغصوب مجحود ولا بينة وحلف الغاصب فعاد الآبق ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه
صدقة ما مضى ولا يعطي عن عبد المرهون اذا كان وفاء وما يفضل له نصاب وعن ابي يوسف ليس عليه ان يؤدي حتى يفتكه فاذا افتكه اعطى لما مضى ويجب عليه
فطرة عبد المستاجر والمأذون وان كان مستغرقا بالدين ولا يجب عن عبد عبد المأذون لانه اذا كان على المأذون دين لا يملك المولى عبده وان
لم يكن فهو للتجارة فلو اشتراه المأذون للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته وان كان عليه دين فعلى الخلاف في ملك المولى للاكساب وعدمه وفي
العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة وكذا العبد المستعار والوديعة والجاني عمدا او خطأ وما وقع في سهم الكنز والعبد الموصى برقبته لانسان
لا يجب فطرته من سهم الغلول ولو بيع العبد بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري واعتقه فالفطرة على البائع وكذا لو مر يوم
الفطر وهو مقبوض المشتري ثم استرده البائع فان لم يسترده واعتقه المشتري او باعه فالفطرة على المشتري لتقرر ملكه **قوله** لاطلاق ما روينا
استدل بامرين ثانيهما ضعيف عند اهل النقل فبقي الاول سالما اما الحديث فهو ما رواه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه السلام ادوا صدقة
الفطر عن كل صغير وكبير ذكر او انثى يهودي او نصراني حر او مملوك نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير وهو ضعيف بل عد في الموضوعات من

قبيل سلام الطويل فانه متروك مرمي بالوضع وقد تفرد به عن ابان ولفظه يجوز شي لم يتعلموه ... واما الاخر فان الاطلاق في
العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في الصحيح ايضا بقوله من المسلمين لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الاسباب
لانه لا تزاحم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المطلق والمقيد سببا بخلاف ورودهما في حكم واحد وكل من قال ان افراد فرد من العام لا يوجب
التخصيص يلزمه ان يقول ان تعليق حكم بمطلق ثم تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق بادنى تامل نعم اذا لم يمكن العمل بهما
صير اليه ضرورة **قوله** واحدهما بالخيار اي وكان الخيار لهما او لاحدهما ومر يوم الفطر والخيار باق تجب على من يصير له العبد فان تم البيع فعلى المشتري
وان فسخ فعلى البائع وقال زفر تجب على من له الخيار كيفما كان لان الولاية له والزوال باختياره فلا يعتبر في حكم عليه كالمقيم اذا سافر في نهار
رمضان حيث لا يباح له الفطر في ذلك اليوم ولان انشاءه باختياره فلا يعتبر وقال الشافعي على من له الملك لانه من وظائفه كالنفقة ولنا ان
الملك والولاية موقوفان فيتوقف ما ينبني عليهما الا ترى انه لو فسخ يعود الى قديم ملك البائع ولو اجيز يستند الملك للمشتري الى وقت العقد حتى
يستحق به الزيادة المتصلة والمنفصلة وزكاة التجارة على هذا اذا اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من
يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه ولو لم يكن في البيع خيار ولم يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشتري ولو مات
قبل قبضه فالصدقة على واحد منهما لفقود ملك المشتري وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالآبق بل اشد ولو رده قبل القبض بخيار عيب او رؤية بعد
قبضا او بغيره فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به وبعد القبض على المشتري لانه زال ملكه بعد ... به والله اعلم **فصل**
في مقدار الواجب **قوله** او دقيقه او سويقه اي دقيق البر وسويقه اما دقيق الشعير وسويقه فكالشعير **قوله** والزبيب وهو رواية
عن ابي حنيفة وروى الحسن عنه وصححها ابو اليسر انه في الحديث من تقديرها بصاع كما يستحق عليه من قريب ودفع الخلاف بينهم بان ابا حنيفة
انما قال ذلك لعزة الزبيب في زمانه كالحنطة لا يعتبر لان المنصوص على قدره لا ينقص عن ذلك القدر فيه بعينه بسبب من الاسباب **قوله**
لحديث ابي سعيد اعلم ان الاحاديث والاثار تعارضت في مقدار الحنطة ولا باس بسوق شيء منها ليطلع على الحال اما من طرفنا فسياتي في كلام المصنف
واما من طرف المخالف فحديث ابي سعيد كنا نخرج اذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر ومملوك صاعا من طعام
او صاعا من اقط او صاعا من شعير او صاعا من تمر او صاعا من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا او معتمرا فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم
به الناس ان قال اني ارى ان مدين من سمراء الشام تعدل صاعا من تمر فاخذ الناس بذلك قال ابو سعيد اما انا فلا ازال اخرجه كما كنت اخرجه
رواه الستة مختصرا ومطولا وجه الاستدلال ان الطعام عند الاطلاق يتبادر منه البر وايضا فقد عطف عليه ما سوى البر من التمر والشعير
فلم يبق مرادا منه الا الحنطة ولانه ابى ان يخرج نصف صاع وقال لا ازال اخرجه كما كنت اخرجه فدل انه كان يخرج منه صاعا وايضا وقع في رواية الحاكم
عنه صاعا من حنطة واخرج الحاكم ايضا عن عياض بن عبد الله قال قال ابو سعيد وذكر عنده صدقة الفطر فقال لا اخرج الا ما كنت اخرج في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر او صاعا من شعير فقال له رجل او مدين من قمح فقال لا تلك قيمة معاوية لا اقبلها ولا اعمل بها
وصححه واخرج ايضا عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا من بر الحديث وصححه واخرج الدارقطني
عن مبارك بن فضالة عن ايوب عن نافع عن ابن عمر انه عليه السلام فرض على الذكر والانثى والحر والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر او صاعا من طعام
واخرج الطحاوي في المشكل عن ابن شوذب عن ايوب عن نافع عن ابن عمر فرض عليه السلام صدقة الفطر ... قال فعدل الناس
نصف صاع من بر بصاع مما سواه واخرج الحاكم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حض على صدقة رمضان على كل انسان صاع من تمر
او صاع من شعير او صاع من قمح واخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال امرنا عليه السلام ان نعطي صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحر
والمملوك صاعا من طعام من ادى برا قبل منه ومن ادى شعيرا قبل منه الحديث واخرج ايضا عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن ابيه عن جده
قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وفيه او صاعا من طعام واخرج نحوه عنه عليه الصلاة والسلام من حديث مالك بن اوس بن الحدثان
عن ابيه قال قال عليه السلام اخرجوا زكاة الفطر صاعا من طعام قال وطعامنا يومئذ البر والتمر والزبيب والاقط واخرج الحاكم عن الحارث عن
علي رضي الله عنه عنه عليه السلام في صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر او عبد صاع من بر او صاع من تمر قال المصنف رحمه الله ولنا ما رويناه الخ
يريد ما تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صعير وقد قدمنا بعض طرقه الصحيحة وانه يفيد ان الواجب نصف صاع من بر والجواب عما
اوردنا اما الاخير فالحارث لا يحتج به مع انه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ففي روايته او نصف صاع وروى عبد الرزاق والطحاوي عن علي قال
صدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فاندفع واما ما قبله فضعيف جدا بغمر بن سليمان متروك
قاله النسائي والرازي والدارقطني وقال ابن معين لا يساوي فلسا وقال احمد ليس بشيء فاندفع واما ما قبله فضعيف ايضا بكثير بن عبد الله مجمع على
تضعيفه ونسبه الشافعي وابو داود الى ركن من اركان الكذب فاندفع واما ما قبله فمنقطع لان ابن سيرين لم يسمع من ابن عباس شيئا وقال ابو حاتم فيه
حديث منكر ولم يضعفوا مثل هذا واما ما قبله ففيه سعيد بن خثيم اختلف فيه قال الدارقطني والاكثر على تضعيفه في الرواية عن الزهري
وقد روي هذا الحديث عن الزهري واما ما قبله فقال الطحاوي لا نعلم احدا من اصحاب ايوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه
وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن ايوب وكل منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا وايضا في حديثه ما يدل على خطئه وهو قوله فعدل الناس
نصف صاع من بر بصاع مما سواه فكيف يجوز ان يعدلوا صنفا مفروضا بنصف صنف مفروض وانما يجوز ان يعدل المفروض بما ليس بمفروض اما كر

لكن

لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في رواية الدارقطني وهي التي في رواية الطحاوي فهما كثيران مع عدم ذكر تلك الزيادة
الموجبة للفساد لكن مبارك كالا يعدل حماد بن سلمة فانه اختلف فيه ضعفه لعمر والنسائي ووثقه عفان ويحيى بن سعيد وقال ابو زرعة
يدلس كثيرا فاذا قال حدثنا فهو ثقة والذي رأيته هكذا عن فضالة عن ايوب واما ما يلمه على رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعيد بن عبد الرحمن
ضعفه ابن حبان لكن وثقه ابن معين واخرج له مسلم في صحيحه الا انه مع ذلك كان يهم في الشيء قال ابن عدي وحديثه هذا عن ابن عمر رضي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة صريح بان
مدين من قمح انما علمه ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والائمة ويعكس هذا رد البيهقي على ما رواه ابو داود الدارقطني
عن ابن عمر عنه عليه السلام انه امر عمرو بن حزم في زكاة الفطر بنصف صاع من حنطة او صاع من تمر فقال كيف يصح ورواية الجماعة عن ابن عمر
ان تعديل الصاع بمدين من حنطة انما كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم واما حديث ابي سعيد فرواية الحاكم فيه صاعا من حنطة ليست بصحيحة
وقد اشار اليها ابو داود حيث قال وذكر فيه رجل واحد عن ابن علية او صاعا من حنطة وليس بمحفوظ وذكر معوية بن هشام نصف صاع من بر وهو وهم
من معوية بن هشام او ممن رواه عنه انتهى وقال ابن خزيمة ذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ ولا ادري ممن الوهم وقول الرجل له او مدين من قمح دال
على ان ذكر الحنطة اول الخبر خطا اذ لو كان صحيحا لم يكن لقوله او مدين من قمح معنى انتهى واما يرد دون سنن الرواة كاشود رواية الجماعة قد قبل لك انه
صرح في موافقة الناس لمعوية والناس اذ ذاك الصحابة والتابعون فلو كان عند احدهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدير الحنطة بصاع لم يسكت
ولم يعول على رواية احد ولا يعول على الرأي مع معارضة النص فدل انه لم يحفظ احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حنطة خلافه ويلزم منه ان
ما ذكر ابو سعيد من عمله مع بعضهم من اخراج صاع من طعام لم يكن عن امر النبي صلى الله عليه وسلم به ولا مع علمه انهم يفعلونه على انه واجب بل
اما مع عدم علمه او مع وجوده وعلمه بان بفعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعا هذا بعد تسليم انهم كانوا يخرجون الحنطة في زمانه عليه السلام
وهو ممنوع فقد روى ابن خزيمة في مختصر المسند الصحيح من حديث فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال لم تكن الصدقة على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم الا التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة وما نادى به ما عند البخاري عن ابي سعيد نفسه كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
يوم الفطر صاعا من طعام قال ابو سعيد كان طعامنا يومئذ الشعير والزبيب والاقط والتمر فلو كانت الحنطة من طعامهم الذي يخرج لبادر الى ذكره
قبل الكل اذ فيه صريح مستند له في خلافه معوية وعلى هذا يلزم كون الطعام في حديثه الاول مرادا به الاعم لا الحنطة بخصوصها فيكون الاقط وما بعده
من عطف الخاص على العام وعلى انه وان كان خلاف الظاهر فهذا القدر عنه يلزم لكنا لا نرد بقوله لا ازال اخرجه الخ لا ازال اخرج الصاع اي كنا
انما نخرج ما ذكره صاعا وحين كثر هذا القوت الاخر ما اخرج منه انقص ذلك القدر وحاصله في التحقيق انه لم يرد ذلك التقويم بل ان الواجب
صاع غير انه اتفق ان ما فيه الاخراج في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان غير الحنطة وانه لو وقع الاخراج منها لاخرج صاع ثم بقي بعد هذا كله
ما رواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث مناديا ينادي في فجاج مكة الا ان صدقة الفطر واجبة على كل
مسلم ذكر او انثى حر او عبد صغير او كبير مدان من قمح او صاع مما سواه من الطعام وقال الحسن غريب وهو مرسل لان ابن جريج فيه عن عمرو بن
شعيب ولم يسمع منه وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والامامة في المرسل وما رواه الحاكم عن عطاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث
صارخا بمكة ان صدقة الفطر حق واجب مدان من قمح او صاع من شعير او تمر ورواه البزار بلفظ او صاع مما سوى ذلك من الطعام صححه الحاكم واعله
غيره بيحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي وقال الازدي منكر الحديث جدا عن ابن جريج وما رواه الدارقطني عن علي بن صالح عن ابن جريج عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر صارخا فصاح ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم مدان من قمح او صاع من شعير او تمر
واعله ابن الجوزي له بعلي بن صالح قال ضعفوه قال صاحب التنقيح هذا خطأ منه لا نعلم احدا ضعفه لكنه غير مشهور الحال عند ابي حاتم وذكر غيره انه
مكي معروف احد العباد وكنيته ابو الحسن روى عنه وذكر جماعة منهم الثوري ومعتمر بن سليمان وذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال يعرف
انتهى فلو لم يوجد الا الارسال وهو حجة فبما فيه زيادة عند جمهور العلماء وعند الشافعي اذا اعتضد بمرسل آخر يروي من غير شيوخ الاول كان حجة
وقد اعتضد بما قدمناه من حديث الزهري وما رواه ابو داود والنسائي عن الحسن عن ابن عباس انه خطب في آخر رمضان فقال اخرجوا الى ان قال فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح الحديث وذلك ثقات مشهورون الا ان الحسن لم يسمع من ابن عباس
فهو مرسل فانه يعتضد باصل الاصول لم يعتضد وهذا وما رواه ابو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
مدين من حنطة ورواه الطحاوي حدثنا المزني حدثنا الشافعي عن يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل بن خالد عبد الرحمن بن خالد بن مسافر
عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض مدين من حنطة قال في التنقيح اسناده صحيح كالشمس وكونه مرسلا لا يضر فانه
مرسل سعيد ومراسيله حجة انتهى وقول الشافعي حديث مدين خطأ حمله البيهقي على معنى ان الاخبار الثابتة تدل على ان التعديل بمدين كان بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وحاصله انه رجح غيره وان كان هو صحيحا وهو ليس بلازم بل القدر اللازم ان من قاله لك لمعوية او حضر في
خطبته لم يكن عنده علم من فرض النبي صلى الله عليه وسلم في الحنطة والشعير فمن عدم علم اولئك عنه عليه السلام عدمه عنه في الواقع بعد
قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة بل يجب القاطع عدمه بالمرة بل وجوده عنه عليه السلام على وجه الصحة فيجب قبوله على انه
لا يبعد فان الاخبار وتعيينات فرضه في الحنطة وان بكر بارسال المنادي وذلك انما يكون بعد الفتح ومن الجائز غيبته في وقت النداء

أو شعير عنه خصوصا وهما لا كانوا فيها على جناح سفر أخذ من اهبته وما روي فيه ما يصلح للاستشهاد به ما أخرج الإمام أحمد في مسنده من طريق ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت كنا نؤدي زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدين من قمح بالمد الذي تقتاتون به وحديث ابن لهيعة صالح للمتابعات سيما وهو من رواية إمام عنه وهو ابن المبارك ثم قد روي عن الخلفاء الراشدين وغيرهم كما أخرج البيهقي ورواه عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن عاصم عن أبي قلابة عن أبي بكر أنه أخرج زكاة الفطر مدين من حنطة وأن رجلا أدى إليه صاعا بين اثنين وهو منقطع وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع عن ابن عمر كان الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب قال عبد الله فلما كان عمر رضي الله عنه كثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الأشياء وأعل سنده بابن أبي رواد تكلم فيه ابن حبان ومتنه بما تقدم من أن التعديل إنما كان من معاوية ودفع الأول بأن ابن أبي رواد إن تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه ابن معين ويحيى بن سعيد القطان وأبو حاتم وغيرهم والموثقون له أعرف وأخرج الطحاوي عن عثمان أنه قال في خطبته أدوا زكاة الفطر مدين من حنطة وأخرج أيضا هو وعبد الرزاق عن ابن الزبير قال زكاة الفطر مدان من قمح أو صاع تمر أو شعير وأخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر بن عبد الله وروى أيضا حدثنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن عن أبي هريرة قال زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر أو أنثى صغير أو كبير فقير أو غني صاع من تمر أو نصف صاع من قمح قال معمر وبلغني أن الزهري كان يرفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب الإمام هذا الخبر أوقفه محقق وأما الرفع فإنه بلاغ لم يبين معمر فيه من حدثه فهو منقطع وأخرج أيضا عن مجاهد قال كل شيء سوى الحنطة ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع وأخرج نحوه عن طاوس وابن المسيب وعروة بن الزبير وسعيد بن جبير وأبي سلمة بن عبد الرحمن وأخرجه الطحاوي عن جماعة كثيرة وقال ما علمنا أحدا من الصحابة والتابعين روي عنه خلاف ذلك انتهى وكان إخراج أبي سعيد طاهر فلم نخرج عنه ولو ثبت لنا إلى ثبوتا لتكافؤ في السمعيات كان ثبوتا لزيادة على مدين منتفيا إذ لا حكم بالوجوب مع الشك قوله يتقاربان في المقصود النقلة والاستحلال وقوله يتقاربان في المعنى هو لأن كلا منهما يؤكل كله قوله والأولى أن يراعى فيهما أي في الدقيق والسويق القدر والقيمة جميعا احتياطا وإن نص على الدقيق في بعض الأخبار وهو ما روى الدارقطني عن زيد بن ثابت قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من كان عنده شيء فليتصدق بنصف صاع من بر أو صاع من شعير أو صاع من تمر أو صاع من دقيق أو صاع من زبيب أو صاع من سلت والمراد دقيق الشعير قال الدارقطني لم يروه بهذا الإسناد غير سليمان بن أرقم وهو متروك الحديث فوجب الاحتياط بأن يعطي نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر أو أقل من صاع يساوي صاع شعير لا نصف لا يساوي نصف صاع بر أو صاع لا يساوي صاع شعير قوله ولم يبين ذلك أي وجوب الاحتياط فيهما كما ذكرناه في الكتاب يعني اعتبارا للغالب كان الغالب كون نصف صاع دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع مما هو دقيقه بل يزيد حتى لو فرض نقصه كان متحققا في أيام البيدار كان الواجب ما قلنا قوله هو الصحيح احتراز عما قال بعضهم يراعى فيه القدر وهو أن يكون منوين من الخبز لأنه لما لم يرع القدر فيهما سوى أصله فيه وأنه يزداد ذلك القدر صنعة وهو أولى والصحيح الأول لما أن القدر لا يعرف إلا من جهة الشرع ولم يرد إلا في المكيل والخبز ليس منه فكان إخراجه بطريق القيمة قوله ثم يعتبر نصف صاع من حيث الوزن عند أبي حنيفة وجهه أنا لعل لما اختلفوا في أن الصاع ثمانية أرطال أو خمسة وثلث كان إجماعا منهم أنه يعتبر بالوزن إذ لا معنى لاختلافهم فيه إلا إذا اعتبر به ورواه ابن رستم عن محمد أيضا يعتبر بالكيل حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها إلى الفقير لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وإن وزنت أربعة أرطال قوله لأنه أبعد عن الخلاف أحب لأن الخلاف في الحنطة لشهرة الخلاف في قدرها أيضا لكن فيه أنه أقل شبهة قوله وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلث والرطل مائة وثلثون درهما فتعتبر بوزن ذلك بالاختلاف كيله ووزنه وهو العدس والماش وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كذا قالوا وعلى هذا يقع الخلاف المذكور أيضا في تقدير الصاع كيلا أو وزنا إذا تأملته قوله لقوله عليه السلام صاعنا أصغر الصيعان ولم يعلم خلاف في تقدير صاعه عليه السلام إلا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون أصغر فهو الصحيح إذ هو أصغر الصيعان لكن الشأن في صحة الحديث والله أعلم غير أن ابن حبان روى بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل له يا رسول الله صاعنا أصغر الصيعان ومدنا أكبر الأمداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين انتهى ثم قال ابن حبان وفي تركه إنكار كونه أصغر الصيعان بيان أن صاع المدينة كذلك انتهى ولا يخفى أن هذا من مواضع كون السكوت حجة لأنه ليس في حكم شرعي حتى يلزم من رده وإن كان خطأ والمعول عليه ما أخرجه البيهقي عن الحسين بن الوليد القرشي وهو ثقة قال قدم علينا أبو يوسف رحمه الله من الحج فقال إني أريد أن أفتح عليكم بابا من العلم أهمني ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت لهم ما حجتكم في ذلك فقالوا نأتيك بالحجة غدا فلما أصبحت أتاني نحو من خمسين شيخا من أبناء المهاجرين والأنصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه كل رجل منهم يخبر عن أبيه وأهل بيته أن هذا صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظرت فإذا هي سواء قال فعيرته فإذا هو خمسة أرطال وثلث ونقصان يسير قال فرأيت أمرا قويا فتركت قول أبي حنيفة رحمه الله في الصاع وروي أن مالكا ناظره واحتج عليه بالصيعان التي جاء بها أولئك فرجع أبو يوسف إلى قوله وأخرج الحاكم عن أسماء بنت أبي بكر أنهم كانوا يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به تعامل بذلك أهل المدينة كلهم انتهى وصححه ولنا ما روي أنه عليه السلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية أرطال هكذا وقع مفسرا عن أنس وعائشة في ثلاثة طرق ذكرها الدارقطني وضعفها وعن جابر فيها أسند ابن عدي عنه وضعفه بعمر بن موسى والحديث في الصحيحين ليس فيه الوزن وأما كون صاع عمر كذلك فأخرج ابن أبي شيبة حدثنا يحيى بن آدم قال سمعت حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية أرطال وقال شريك أكثر من سبعة أرطال وأقل من ثمانية حدثنا وكيع عن علي بن صالح

عن أبي إسحاق عن موسى بن طلحة قال الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا الثاني أخرجه الطحاوي ثم أخرج عن إبراهيم النخعي قال عيّرنا صاعاً فوجدناه حجاجياً والحجاجي عندهم ثمانية أرطال بالبغدادي وعنه قال وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر قالوا وكان الحجاج يفتخر بإخراج صاع عمر ويشهد لهذا ما تقدم من أنه لا يلزم كون خمسة أرطال وثلث صاعه الذي هو أصغر بل الكامل الاتفاق على أن صاعه كان أكبر الصيعان باعتبار المعروف كانوا يستعملون الهاشمي وهو اثنان وثلاثون رطلاً ثم الخلاف في أن الأصغر ماذا قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من كان تقديره أقل إذ صحته تتبادر في أن ذلك التقدير هو الذي كان الصاع الأصغر إذ ذاك ولا أعجب من هذا الإسناد لا شيء والجماعة الذين لقيهم أبو يوسف لا تقوم بهم حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين وقيل لا خلاف بينهم فإن أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثاً برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لأنه ثلاثون إستاراً والبغدادي عشرون وإذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتهما سواء قيل وهو أشبه لأن محمداً رحمه الله لم يذكر في المسألة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وفيه نظر بل هو غريب وقع ولا إشكال أن الصاع الذي كان في زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فلا إشكال في استحباب إثبات ثبت خلافه ولم يثبت عنده ذلك بل يكون تلك الزيادة التي ما تقدم من رواية الدارقطني وهي لفظ ثمانية أرطال ورطلان ثم اجتهاداً وإن كان في طريقها ضعف إذ ليس كل ما في ضعف الراوي يسوى ضعفها ظاهراً إلا أن اتفاقي في نفس الأمر إذ ليس كل ما يرويه الضعيف خطأ وهذا ثابت هنا بما ذكرنا من الحكم الاجتهادي بكون صاع عمر هو صاع النبي صلى الله عليه وسلم هذا ولا يخفى ما في تضعيف واقعة أبي يوسف بكون النقل عن مجهولين من النظر بل الأقرب منه منع ذلك بما يخالفه فيكون ذلك دليل ضعف أصل وقوع الواقعة لأبي يوسف ولو كان راويها ثقة لأن وقوع مثله لعامة الناس ومناقضته إياهم به مما يوجب شهرة رجوعه ولو كان لم يتبعه محمد فهو علة باطنة **قوله** ولنا أن الاختصاص يعني إضافة الصدقة إلى الفطر السابق إنما يقول لذلك أي إنما قال أمر الصدقة إلى الفطر هو بعيد اختصاص الفطر بها إنما يكون ذلك بالفطر يوم الفطر لا فطر ليلته فلا دلالة لهذه الإضافة عليه فلا بد من أمر آخر يفيد ما اقتضاه اختصاصه بالفطر يتعلق به كان جعل ذلك الفطر الفطر الذي في العادة وهو فطر النهار أولى من جعله الموافق لها الآن فطر الليل لم يعهد فيه زكاة ولذا لم يجب في فطر الليالي السابقة صدقة وقد يفرق بأن فطر آخر ليلة تم به صوم الشهر فوجوب الفطرة لما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من اللغو والرفث على ما ذكر ابن عباس وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة سواء الذي يتم الصوم على ما قيل والله أعلم

قوله لأنه عليه الصلاة والسلام كان يخرج الفطرة قبل أن يخرج إلى المصلى ولأن الأمر بالإغناء كيلا يتشاغل الفقير بالمسألة عن الصلاة يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه السلام وقوله وكل ذلك مما رواه الحاكم في كتاب علوم الحديث في باب الأحاديث التي انفرد بزيادة فيها راو واحد قال أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا محمد بن الجهم السمري ثنا نصر بن حماد ثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر وعبد صاعاً من تمر أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من شعير أو صاعاً من قمح وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلاة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم **قوله** فإن قدموها على يوم الفطر جاز لأنه أدى بعد تقرر السبب يعني الرأس الذي يمونه ويلي عليه فأشبه تعجيل الزكاة ينبغي أن لا يصح هذا القياس فإن حكم الأصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه وهذا لأن التقديم وإن كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما سيجب إذا وجب بفعل قبل الوجوب خلاف القياس فلا يتم في مثله إلا السمع وفيه حديث البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر إلى أن قال في آخره وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وهذا مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وسلم بل لا بد من كونه بإذن سابق فإن الإسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل فلم يكونوا يقدمون عليه إلا بسمع والله سبحانه أعلم **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول خلف يجوز تعجيلها بعد دخول رمضان لا قبله لأنه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وعما قيل في النصف الأخير لا قبله وما قيل في العشر الأخير لا قبله وقال الحسن بن زياد لا يجوز التعجيل أصلاً **قوله** لأن وجه القربة فيها معقول ظاهر وبه يبطل قول الحسن بن زياد إنها تسقط كالأضحية يعني بمضي يوم النحر والفرق ظاهر من كلام المص وما قيل من منع سقوط الأضحية بل ينتقل إلى التصدق بالعين يشير إلى أنه لا ينبغي في ذلك كون بعض الأضحية وفوات وقته ثم يبقى قد سقط وهنا شيء آخر يوجب سقوطها ببادئ الرأي وهو حديث ابن عباس المتقدم أولاً حيث قال من أداها قبل الصلاة فهي صدقة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات لكن قد يدفع بأن المراد أداؤها في الكمال إذ يبعد أن يكون أداؤه بعد الصلاة غير أنه ينقص الثواب فصار كغيره من الصدقات على أن اعتبار ظاهره يؤدي إلى سقوطها بعد الصلاة وإن كان في باقي اليوم وليس هذا قوله فهو مصروف عنه **فرع** اختلف في جواز إعطاء فطرة كل شخص إلى أكثر من شخص فعند الكرخي يجوز أن يعطيها لجماعة وعند غيره لا يجزي أن يعطيها إلا لواحد ويجوز أن يعطي واحد صدقة جماعة والله أعلم

كتاب الصوم

هذا ثالث أركان الإسلام بعد لا إله إلا الله محمد رسول الله شرعه سبحانه لفوائد أعظمها كونه موجباً سببين أحدهما عن الآخر سكون النفس الأمارة وكسر سورتها في الفضول المتعلقة بجميع الجوارح من العين واللسان والأذن والفرج فإن به تضعف حركتها في محسوساتها ولذا قيل إذا جاعت النفس شبعت جميع الأعضاء وإذا شبعت جاعت كلها وما عن هذا صفاء القلب من الكدر فإن الموجب لكدوراته فضول اللسان والعين وباقيها وبصفائه تناط المصالح والدرجات ومنها كونه موجباً للرحمة والعطف على المساكين فإنه لما ذاق ألم الجوع في بعض الأوقات ذكر من هذا حاله في جميع الأوقات فتسارع إليه الرقة عليه والرحمة حقيقتها في حق الإنسان نوع ألم باطن فيسارع لدفعه عنه بالإحسان إليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون أحياناً وفي ذلك رفع حاله عند الله تعالى كما حكي عن بشر الحافي أنه دخل

عليه رجل في الشتاء فوجده جالسا وثوبه معلق على المشجب فقال له في مثل هذا الوقت تنزع الثوب أو معناه فقال يا ابن أخي الفقراء كثير
وليس لي طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد والصوم في اللغة الإمساك مطلقا صام عن الكلام وغيره قال النابغة ٥
خيل صيام وخيل غير صائمة تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما وفي الشرع إمساك عن الجماع وعن إدخال شيء بطنا له حكم الباطن من الفم إلى
الجوف وبكونه البطن وصفناه لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئا فسد أو إلى باطن إحليله لا يفسد وسيأتي الكلام في تعريف القدوري
رحمه الله وذلك الإمساك ركنه وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوم بعينه فصام عنه جمادى أو يوما آخر
أجزأ عن المنذور لأنه تعجيل بعد وجود السبب ويلغو تعيين اليوم لأن صحة النذر ولزومه بما به يكون المنذور عبادة إذ لا نذر بغيرها والمتحقق
لذلك الصوم لا خصوص الزمان ولا باعتباره وسبب صوم الكفارات أسبابها من الحنث والقتل وسبب القضاء هو سبب وجوب الأداء وسبب رمضان
شهود جزء من الشهر ليله أو نهاره وكل يوم سبب وجوب أدائه لأنها عبادات متفرقة كتفرق الصلوات في الأوقات بل أشد لتخلل زمان لا يصلح للصوم
أصلا وهو الليالي جمع المتفرقة لأنه لا منافاة فشهود جزء منه سبب الكل ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم
باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره وشرط وجوبه الإسلام والبلوغ والعقل وشرط وجوب أدائه الصحة والإقامة وشرط صحته الطهارة عن الحيض
والنفاس والنية وينبغي أن يزاد في الشروط العلم بالوجوب أو الكون في دار الإسلام ويراد بالعلم الإدراك وهذا لأن الحربي إذا أسلم في دار الحرب
ولم يعلم أن عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وإنما يحصل العلم الموجب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل وعندهما لا يشترط
العدالة ولا البلوغ ولا الحرية ولو أسلم في دار الإسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الإسلام وعلم بالوجوب أو لا وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه إن كان صوما
لازما وإلا فالثاني وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالأول رمضان وقضاؤه والكفارات للظهار والقتل واليمين
وجزاء الصيد وفدية الأذى في الإحرام لثبوت هذه بالقاطع سندا ومتنا والإجماع عليها والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب
صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود ونحوه والنفل ما سوى ذلك مما لم تثبت
كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء منفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريما أيام التشريق والعيدين وسنعقد بذيل هذا الباب فصلا في تمام التفصيل
فإن قيل لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى وليوفوا نذورهم أجيب بأنه عام دخله الخصوص فإنه خص النذر بالمعصية وبما
ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وما كان ولكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية كالآية المؤولة
فتفيد الوجوب وقد علم مما ذكرنا شرط لزوم النذر وهي كون المنذور من جنسه واجب لعينه على هذا نظائر فإن قال الأصحاب فقول صاحب المجمع تبعا
لصاحب البدائع بفرض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارات على غير ما ينبغي على هذا لكن الأظهر أنه فرض للإجماع على لزومها ولا بد من النية في الكل
والكلام في وقتها الذي تعتبر فيه فعلنا في رمضان والمنذور المعين والنفل يجزئه النية من بعد الغروب إلى ما قبل نصف النهار في صوم ذلك النهار
وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارات والمنذور المطلق كنذر صوم من غير تعيين لا بد من وجودها في الليل قال الشافعي لا يجزئ في غير النفل إلا من
الليل وقال مالك لا يجزئ إلا من الليل في النفل وغيره والمصنف ذكر خلاف الشافعي رحمه الله **قوله** وجه قوله في الخلافية قوله عليه السلام لا صيام لمن
الخ استدل بالحديث والمعنى أما الحديث فذكره رواة أصحاب السنن الأربعة واختلفوا في لفظه لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل مع التشديد
والتخفيف يبيت ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل رواية ابن ماجه واختلفوا في رفعه ووقفه ولم يروه مالك في الموطأ إلا من كلام ابن عمر وعائشة
وحفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم والأكثر على وقفه وقد رفعه عبد الله بن أبي بكر عن الزهري بسنده حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له ووقفه عنه على حفصة معمر والزهري وابن عيينة ويونس الأيلي وعبد الله بن أبي بكر ثقة والرفع زيادة وهي
من الثقة مقبولة ولفظ يبيت عند الدارقطني عن عائشة عنه عليه السلام من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له وقال الدارقطني تفرد به
عبد الله بن عباد عن المفضل بهذا الإسناد وكلهم ثقات وأعله البيهقي عليه ونظر فيه بأن عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن أيوب ليس بالقوي
وشوه رجاله وقال ابن حبان عبد الله بن عباد البصري يقلب الأخبار قال روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة وأما المعنى فهو قوله ولأنه لما
فسد الجزء الأول لفقد النية فيه إذ النية شرط في صحة الصوم ولم توجد في الأجزاء الأولى من النهار فسد الباقي وإن وجدت النية فيه ضرورة
عدم انقلاب الفاسد صحيحا وعدم تجزي الصوم صحة وفسادا إلا لما لم يتجز صحة وفسادا وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذلك لأن الكل حكم
متقدم وهذا خلاف النفل لأنه يتجزى عنده لأنه مبني على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم أو نقول تتوقف الإمساكات في أول اليوم على
وجود النية فيما بعد في النفل اعتبارا للكمال بخلاف الفرض حتى جازت صلاته قاعدا وراكبا غير مستقبل القبلة بخلاف الفرض ثم يدل على
هذا الاعتبار ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال إني إذن صائم ثم
أتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله أهدي لنا حيس فقال أدنيه فلقد أصبحت صائما فأكل **قوله** ولنا ما صح أنه عليه السلام بعد ما شهد الأعرابي
على الشهادة نادى من ... بدليل يوجب ذلك أما النقل فما ذكر وهو مستغرب والله أعلم به بل المعروف أنه شهد عنده برؤية الهلال فأمر أن
ينادي في الناس أن يصوموا غدا رواه الدارقطني بلفظ صريح فيه وما رواه أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس قال جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إني رأيت الهلال
قال الحسن في حديثه يعني رمضان فقال أتشهد أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس فليصوموا
محتمل لكونه شهد في النهار أو الليل فلا يحتج به واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن الأكوع أنه عليه السلام أمر رجلا من أسلم أن أذن في

ابن عباس قال جاء اعرابي الى النبي

الناس

الناس ان من اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم قال ابو يوم عاشوراء فانه دليل على انه كان امر ايجاب قبل نسخه برمضان
اذ لا يؤمر من اكل بامساك بقية اليوم الا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء بخلاف قضاء رمضان اذا افطر فيه فعلم ان من تعين عليه صوم
يوم ولم ينوه ليلا انه تجزيه نيته نهارا وهذا ابتناء على ان عاشوراء كان واجبا وقد منعه ابن الجوزي ففي الصحيحين عن معوية سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول هذا اليوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم ان يصوم فليصم فاني صائم فصام الناس قال وبدليل انه لم
يامر من اكل بالقضاء ويدفع بان معوية من مسلمة الفتح فان كان سمع هذا بعد اسلامه فانما يكون سمعه سنة تسع او عشر فيكون ذلك
بعد نسخه بايجاب رمضان ويكون المعنى لم يفرض بعد ايجاب رمضان جمعا بينه وبين الادلة الصريحة في وجوبه وان كان سمعه قبله فيجوز
كونه قبل افتراضه ونسخ عاشوراء برمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال من شاء صامه ومن شاء تركه وكون لفظ امره
مشتركا بين الصيغة الطالبة ندبا وايجابا ممنوع ولو سلم فقولها فلما فرض رمضان قال من شاء الخ دليل انه مستعمل في الصيغة الموجبة للقطع
بان التخيير ليس باعتبار الندب لانه مندوب الى الان بل مسنون فكان باعتبار الوجوب وكذا ما تقدم في الصحيحين من حديث سلمة بن الاكوع
وامره من اكل بالامساك فثبت ان الافتراض لا يمنع اعتبار النية بجزء من النهار شرعا ويلزمه عدم الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن بها
في اول النهار من الشارع بل اعتباره موقوفا الى ان يظهر الحال من وجودها بعد او لا فاذا وجدت ظهر اعتباره عبادة لا انه انقلب صحيحا بعد
الحكم بالفساد فبطل ذلك المعنى الذي عينه لقياسه وما رويناه دليلا على عدم اعتباره شرعا لو يجب تقديم ما رويناه على مرويه لقوة ما في الصحيحين
بالنسبة الى ما رواه بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فكيف وهو لو قدم كون المراد به نفي الكمال كما في امثاله من نحو لا وضوء لمن لم يسم
وغيره كثيرا والمراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار ومتعلقه من الليل متعلقا بصيام الثاني لا بينوه ويجمع بحاصله لا صيام لمن لم
يقصد انه صائم من الليل اي من اخر اجزائه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال الشافعي رحمه الله ولو نزلنا الى صحته
وكونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه بما رويناه عند من يقول مطلقا وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه فخص به فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص
اذ قد خص منه النفل بخص ايضا ثم ابتنا من الكلام في تعيين اصل ذلك القياس فجعله المقيس للنفل ورد عليه انه قياس مع الفارق اذ لا يلزم
من التخفيف في النفل بذلك ثبوت مثله في الفرض الا ترى الى جوازه اي النفل جالسا بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض والحق ان صحته
مع ثبوت ذلك النص فانه لما ثبت جواز الصوم في الواجب المعين بنية من النهار لنص علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل في هذا
الحكم والقياس الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتاخرة على المتقدمة من اول الغروب بجامع التيسير ودفع الحرج بيانه ان الاصل
ان النية لا تصح الا اما بالمقارنة او متقدمة مع عدم اعتراض ما ينافي المنوي بعدها قبل الشروع فيه فانه يقطع اعتبارها على ما
قدمناه في شروط الصلاة ولم يجب ها هنا المقارنة وشرطاها فانه لو نوى بعد الغروب اجزا ولا بد من تخلل المنافي لجواز الصوم بنية
تخلل بينها وبين الاكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك الى انقضاء يوم الصوم والمعنى الذي لاجله صحت المتقدمة كذلك
التيسير ودفع الحرج اللازم لو الزم احدهما وهذا المعنى يقتضي تجويزها من النهار للزوم الحرج لو الزمت من الليل في كثير من الناس كالذي
نسيها ليلا وفي حائض طهرت قبل الفجر ولم تعلم الا بعده وهو كثير جدا فان عادتهن وضع الكرسف عشاء ثم النوم ثم رفعه بعد
الفجر وكثيرا ما تفعل كذا ثم تصبح فترى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر ولذا نلزمها بصلاة العشاء وفي صبي بلغ بعد الفجر ومسافر
اقام وكافر اسلم فيجب القول بصحتها والتوهم ان مقتضاه قصر الجواز على هؤلاء وان نية الاكثر من كثرة غيرهم بعيد عن النظر اذ لا
يشترط اتحاد كمية المناط في الاصل والفرع فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع في نية المتاخر بقدر ثبوته في الاصل في نية المتقدم بل
يكفي ثبوته في جنس الصائمين كيف والواقع انه لم يعتبر الصحيح الحرج الزائد ولا ثبوته في اكثر الصائمين في الاصل فكذا يجب في الفرع
وهذا لان اكثر الصائمين يكونون مستيقظين قرب الفجر فيقوم كثير لتهجدهم وتوهم لسحورهم فلو الزمت النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافي
بينها وبينه لم يلزم ذلك حرج في كل الصائمين ولا في اكثرهم بل يتيسر لا ينيوا الا بعد الفجر وهو قليل بالنسبة الى غيرهم بخلاف المستيقظين قبله
اذ يمكنهم تاخير النية الى ما بعد استيفاء الحاجة من الاكل والجماع فيحصل بذلك نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينافي
الصوم من غير حرج بهم فلو لم يجز ذلك قلنا ان المقصود التيسير ورفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلوب من شرعيته
المتاخرة واعلم ان هذا لا يخص الواجب المعين بل يجري في كل صوم لكن القياس انما يصلح مخصصا للخبر لا نافيا ولو جرينا على
ما لا نفي هذا القياس كان نافيا له اذ لم يبق تحته شيء فوجب ان يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من
النذر المعين ولا يمكن ان يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطالا لا لحكم اللفظ بلا لفظ بنص فيه
فليتامل وانظر ما ذكرناه وجواب مالك ايضا فان قيل لم لا يتخص اعتبارها بوجودها في اكثر النهار وما رويتم لا يوجبه قلنا
لما كان ما رويناه واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار احتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثره
بان يكون امره عليه السلام الاسلمي بالنداء كان والباقي من النهار اكثره واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقا في الوجوب فقلنا
بالاحتمال الاول لانه احوط خصوصا وضعها ومعنى نص المنع من النهار مطلقا وعضله المعنى وهو ان للاكثر من الشيء الواحد

حكاني كثير من موارد الفقه فبعلى اعتبار هذا اليوم واعتبار كل النهار بلا نية لو اكتفى في اقله فوجب الاعتبار للاكثر واما اختص بالصوم فلم يجز مثله في الحج والصلاة لانه ركن واحد ممتد فبالوجود في اكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما اركان فيشترط قرانها بالعقد على ادائها والا خلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة والحمد لله ولا حول ولا قوة الا به **قوله** خلافا لزفر فانه يقول لا يجوز رمضان من المسافر والمقيم المريض الا بنية من الليل لانه في حقهما كالقضاء لعدم تعينه عليهما قلنا لا تفصيل فيما ذكرنا في الواجب المعين ثم ما اختلفا به الغير شرعا في التخفيف لا للتغليظ وصوم رمضان متعين بنفسه على الكل غير انه جاز لهما التاخير تخفيفا للرخصة فاذا صاما وتركا الترخص التحقا بالمقيم **قوله** وهذا القسم اي ما يتعلق بزمان بعينه من الواجب يتادى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب اخر وهذا الاطلاق لا يتم في المنذور المعين فانه يتادى بالنية المطلقة وبنية النفل اما لو نوى واجبا اخر كالقضاء يقع عما نوى وعلل بان تعيين الناذر انما يعتبر في ابطال محلية لحق له وهو النفل لا محليته في حق من له الحق وهو الله تعالى لا يتجاوز حقه واورد عليه ان التغير باذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي ان يتعدى الى حقه لانه بالنذر انابه على نفسه واجيب بانه اذن مقتصرا على ان يتصرف في حق نفسه اعني العبد واورد لما لم يتعد الى حق صاحب الشرع بقي محلا لصوم القضاء والكفارة من محتملات ان يشترط التعيين ولا يتادى باطلاق النية كالظهر عند ضيق الوقت **اجيب** بان صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت اصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فيتم بالمطلق النية وكذا بنية النفل بخلاف الظهر المضيق لان تعيين الوقت بعارض التقصير بتاخير الاداء فلا يتعين الوقت لعين له بعد ما كان غير متعين له **قوله** كالمتوحد في الدار ينال باسم جنسه اعلم ان من وجه قول الشافعي رحمه الله في تعيين النية هو ان الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفي صحة غيره وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف لان الزام التعيين ليس لتعيين المشروع للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه لا جبرا وتعين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف ونية مطلق الصوم كذلك لو كان المتوحد ينال باسم جنسه كما ينال يا حيوان وبالرجل قلنا ان اراد بقوله يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح ولكن نظيره الا ان يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق النية صوم رمضان وح ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل اراد فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجل لاخذ بيده فليس هو اراده ذلك المعين فانه لم يقصد الا ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصده بعينه فيكون ح جبرا لكن لا بد في ادا الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيارا للاخص بخصوصه واذا بطل في المطلق بطل في ارادة النفل وواجب اخر لان الصحة انما هي باعتبار الصحة بالمطلوب بنا على العنوان الزايد عليه فينبغي هو وبه يتادى بل البطلان هنا اولى لانه يمكن اعتبار قصد المعين بقصد الاعم من جهة انه قصد ما يطلق من جهة انه قصد ما ينطلق عليه الاسم وهو هنا بخلاف هذا اذ لم يتعلق له بقصد بعين ذلك المعين ثم المتبادر ذلك الذي المطلق الذي في ضمنه لبعد ما انتفى قصدا بابه ذلك المعين مع تصريحه باني لم ارد المطلق بل الكاين بقيد كذا اجبر على ايقاعه وهو الثاني للصحة فكيف يسقط صوم رمضان وهو ساهي ويقول لم ارده بل صوم كذا واردت عدمه فانه مع ارادة عدمه اذا اراد صوما اخر يقع عن رمضان عندكم **قوله** ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم اي في انه يتادى رمضان منهما بالمطلقة وبنية واجب اخر والنفل عندهما والوجه ظاهر من الكتاب **قوله** وعند ابي حنيفة اذا صام المريض والمسافر جميعا وهو رواية عنه رحمه الله والحاصل ان اصحاب ابي حنيفة المسافر اذا نوى واجبا اخر بلا اختلاف في الرواية وله فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه الا ان الشارع اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اهم من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤاخذ بفرض الوقت ويؤاخذ بواجب اخر وهذا الوجه انه اذا نوى النفل يقع عن رمضان وهو رواية ابن سماعة عنه اذ لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النية لان الفائدة في النفل ليس الا الثواب وهو في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل فيلغو وصف النفلية ويبقى مطلق الصوم فيقع عن فرض الوقت والثاني ان انتفاء شرعية الصيام ليس من حكم الوجوب فان الوجوب موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء والتاخير فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما في شعبان وعلى هذا الطريق يجب انه اذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن عنه وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف واما اصحاب المريض اذا نوى واجبا اخر فجعله كالمسافر في رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر وذكر فخر الاسلام وشمس الائمة انه يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز قيل وما قالاه خلاف ظاهر الرواية وقال الشيخ عبد العزيز رحمه الله وكشفه هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض بالاجماع لانه يتنوع الى ما يضره الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيرهما وما لا يضره كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته فاذا صام هذا المريض عن واجب اخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له الرخص فيقع عن فرض الوقت واذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين

اشتراطه

قوله

وإلى هذا أشار شمس الأئمة حيث قال وذكر أبو الحسن الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهذا سهو أو مؤول
وتأويله مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدلك على صحة ما ذكرنا **قوله** فلا يجوز الا بنية من الليل لتعين بل لا بد
بل أن ينوي مع طلوع الفجر جاز لأن الواجب قران النية بالصوم لا تقدمها كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** لأنه غير متعين وقد قدمنا أن ثبوت
التوقف إنما كان بالنص ومورده كان الواجب المعين فيعقل أن ثبوت التوقف بواسطة التعيين مع لزوم النية واشتراطها في أداء العبادة
إذ الظاهر أنه لا يخلي أن من الذي وجب منه العبادة عن النية وكان هذا نفعا للمكلف كيلا يتضرر في دينه ودفعا للحرج عنه على ما ذكرنا من
تقرير وغير المعين لم يلزم من اعتبار خلوه عن النية الخلو إلى عدمه وفي الأصل أعني اعتبار الخلو الخالي ضروري ديني عليه لأنه على التراخي
فلا يأثم بعدم صحته لعدم النية منه فلا موجب للتوقف لا يقال توقف في النفل وتعين منه الموجب الذي ذكرت لم يحرز طلب الثواب وتنوع أسباب
المرض ثابت في كل يوم وفي حق سائر الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة إليها بل أولى لأنا نقول منع منه لزوم كونه أعني ما يحال النص
أعني قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل إذ قد خرج منه الواجب من الكل المعين بالنص فقارنا للمعنى الذي عيناه
وبقي لا يتعداه فلو أخرج غير المعين أيضا مع أن النفل قد خرج أيضا لتبقى ذكرت ما عقلت في إخراج النفل لم يبق تحت العام شيء
بالمعنى الذي عيناه وهو ممنوع ولازمه كون ما عينته في النفل العين غير مقصود الشارع من شرعه الصحة في النفل بل مقصوده زيادة تخفيف
النفل على تخفيف الواجب حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب كما هو المعهود في الصلاة حيث جازت نافلتها على الدابة وجالسا بلا
عذر بخلاف فرضها بالمعنى الذي قلنا لا ينافيه لما علمتم به في المعين فإن قيل أنتم تمنعون التعليل بالناص لأنا نقول ذلك للقياس لا لمجرد
الدأب أعني هو حكم المنصوص لأنه اجماع والنزاع في المسئلة لفظي مبني على تفسير التعليل بما يساوي القياس من أراد منه لا شك في هذا وقد
أوضحناه فيما كتبناه على البديع **ومن فروع** لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء من النهار فلم يصح هل يقع عن النفل في فتاوى
النسفي نعم لو أفطر يلزمه القضاء قيل هذا إذا علم أن صومه عن القضاء لم يصح بنيته من النهار أما إذا لم يعلم فلا يلزمه بالشروع كما في المظنون
قوله فإنه تمسك بإطلاق ما روينا وهو قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وقد قدمنا الكلام فيه فارجع إليه
ومن فروع النية أن الأفضل النية من الليل في الكل ولو وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد الأولى أن ينوي أول يوم وجب
عليه قضاؤه من هذا الرمضان وإن لم يعين الأول جاز وكذا لو كانا من رمضانين على المختار حتى لو نوى القضاء لا غير جاز ولو وجب عليه
كفارة فطر فصام واحدى وستين يوما عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم القضاء جاز وهل يجوز تقديم الكفارة على القضاء قيل يجوز وهو
ظاهر ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهرا ينوي القضاء عن الشهر الذي عليه غير أنه نوى رمضان سنة كذا الغير قال أبو حنيفة رحمه الله
يجزيه ولو صام شهرا ينوي القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن أنه أفطر ذلك قال لا يجزيه ولو نوى بالليل أن يصوم غدا ثم بدا له في
الليل وعزم على الفطر لم يصبح صائما فلو أفطر لا شيء عليه إن لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لأن تلك النية انتقضت بالرجوع ولو قال
نويت أصوم غدا إن شاء الله فعن الحلواني يجوز استحسانا ولو جمع في نية واحدة بين صومين يذكر عن قرب إن شاء الله تعالى وإذا اشتبه على الأسير
المسلم في دار الحرب رمضان تحرى وصام فإن ظهر صومه قبله لم يجز لأن صحة الإسقاط لا تسبق الوجوب وإن ظهر بعده جاز فإن ظهر أنه كان
شوال أعاد قضاء يوم فلو كان ناقصا قضى يومين أو ذا الحجة قضى أربعة أيام لمكان أيام النحر والتشريق فإن اتفق كونه ناقصا من ذلك
الرمضان قضى خمسة ثم قال طائفة من المشايخ هذا إذا نوى أن يصوم ما عليه من رمضان أما إذا نوى صوم غد أداء لصوم رمضان فلا يصح
إلا أن يوافق رمضان ومنهم من أطلق الجواز وهو حسن **قوله** وينبغي للناس أي يجب عليهم وهو واجب على الكفاية **قوله** لقوله عليه السلام
في الصحيحين عنه عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما وقوله في اليوم التاسع والعشرين — في الرؤية
من شعبان تساهل فإن الترائي إنما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هي عشيته نعم لو رئي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته
في ليلة الثلاثين بالاتفاق وأما الخلاف في رؤيته عند الزوال من اليوم الثلاثين فعند أبي يوسف هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك
اليوم وفطره إن كان في آخر رمضان وعند أبي حنيفة ومحمد هو للمستقبلة هكذا حكى الخلاف في الإيضاح وحكاه في المنظومة بين أبي يوسف ومحمد
فقط وفي التحفة قال أبو يوسف إذا كان قبل الزوال أو بعده إلى العصر فهو لليلة الماضية وإن كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف
وفيه خلاف بين الصحابة روي عن عمر وابن مسعود وأنس كقولهما وعن عمر في رواية أخرى وهو قول علي وعائشة مثل قول أبي يوسف وعن أبي
حنيفة إن كان مجراه أمام الشمس والشمس تتلوه فهو للماضية وإن كان خلفها فهو للمستقبلة وقال الحسن بن زياد إن غاب بعد الشفق
فللماضية وإن كان قبله فللآتية وجه قول أبي يوسف أن الظاهر أنه لا يرى قبل الزوال إلا وهو للثلاثين فيحكم بوجوب الصوم
والفطر على اعتبار ذلك ولهما قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته يوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر
منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزوال من الثلاثين والمختار قولهما وهو كونه
للمستقبلة قبل الزوال وبعده الآن واحدا لو رآه في نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وأفطر عمدا ينبغي أن لا تجب عليه
كفارة وإن رآه بعد الزوال وذكر في الخلاصة هنا أو يكره الإشارة إلى الهلال عند رؤيته لأنه فعل أهل الجاهلية وإذا ثبت في مصر
لزم سائر الناس فيلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب في ظاهر المذهب وقيل يختلف باختلاف المطالع لأن السبب الشهر وانعقاده في حق

قوم للرؤية لا يستلزم انعقاده في حق آخرين مع اختلاف المطالع وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الأولين
الظهر والمغرب دون أولئك ووجه الأول عموم الخطاب في قوله صوموا معلقا مطلقا لرؤية في قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق
اسم الرؤية فيثبت ما تعلق به من عموم الحكم فيعم الوجوب بخلاف الزوال والغروب فإنه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه في خطاب
من الشارع والله أعلم ثم إنما يلزم متأخري الرؤية إذا ثبت عندهم رؤية أولئك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان
قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم ير هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لأن هذه الجماعة لم
يشهدوا بالرؤية ولا على رؤية غيرهم وإنما حكوا شهادة غيرهم ولو شهدوا أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا   رؤية هو
وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به ومحمل رواية صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار
اختلاف المطالع وعورض لهم بحديث كريب أن أم الفضل بعثته إلى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل علي رمضان
وأنا بالشام فرأيت الهلال يوم الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم فقلت رأيناه
ليلة الجمعة فقال أنت رأيته فقلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلاثين
أو نراه فقلت أولا نكتفي برؤية معاوية وصومه فقال لا هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وشك أحد رواته في نكتفي بالنون أو
التاء ولا شك أن هذا أولى لأنه نص وذلك محتمل لكون المراد أمر كل أهل مطلع بالصوم لرؤيتهم رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وقد يقال
إن الإشارة في قوله هكذا إلى نحو ما جرى بينه وبين رسول الله ~~صلى الله عليه وسلم~~ أم الفضل ح لا دليل فيه لأنه مثل ما وقع من كلامه لو وقع لنا
لم نحكم به لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا حكم الحاكم فإن قيل إخباره عن صوم معاوية يتضمنه لأنه الإمام يجاب بأنه لم يأت بلفظ الشهادة
ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي **قوله** ولا يصومون يوم الشك إلا تطوعا الكلام هنا في تصوير يوم الشك
وبيان حكمه وبيان الاختلاف فأما الأول فهو استواء طرفي الإدراك من النفي والإثبات وموجبه هنا أن يغم الهلال ليلة الثلاثين من شعبان
فيشك في اليوم الثلاثين أمن رمضان هو أو من شعبان أو يغم من رجب هلال شعبان فأكملت عدته ولم ير هلال رمضان فيقع الشك
في الثلاثين من شعبان أهو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وما ذكره من كلام غير أصحابنا ما إذا شهد من ردت شهادته وكأنه لم
يعتبر ذلك لأنه إن كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره فقابله متوهم لا مشكوك وإن كان في غيره فهو شك وإن لم يشهد
به أحد هذا لأن الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين حتى إذا كان تسعة وعشرين يكون مجيئا على خلاف الظاهر بل يكون تسعة وعشرين
كما يكون ثلاثين فيستوي هاتان الحالتان بالنسبة إليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال في الثلاثين أنه من المنسلخ
أو المستهل إذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما إذا لم يكن لأنه لو كان من المستهل لرئي عند الترائي فلما لم ير كان الظاهر أن
المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك وأما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من أن يقطع النية أو يردد
وعلى الأول لا يخلو من أن ينوي به صوم رمضان أو واجبا آخر أو التطوع ابتداء أو لاتفاق يوم كان يصومه أو أيام بأن كان يصوم مثلا
ثلاثة أيام من آخر كل شهر وعلى الثاني فيردد إما في أصل النية بأن ينوي من رمضان إن كان منه وإن لم يكن منه فلا يصوم أو
في وصفها بأن ينوي صوم رمضان إن كان منه وإلا يكن منه فعن واجب كذا قضاء أو كفارة أو نذر أو رمضان إن كان منه وإلا فعن النفل
والكل مكروه إلا التطوع إلا التردد في أصلها فإنه لا يكون صائما والأولى التنفل بلا إنجاع بل في صورة قطع النية عليه سواء كان لموافقة صوم
كان يصومه أو ابتداء واختلفوا في الأفضل إذا لم يوافق صوما كان يصومه قيل الفطر وقيل الصوم ثم يكره تقدم والكراهة
وتفصيل ذلك ظاهر من الكتاب هذا أي غير يوم الشك فأما صوم ما قبله ففي التحفة قال والصوم قبل رمضان بيوم أو بيومين مكروه
أي صوم كان لقوله عليه السلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم قال وإنما كره عليه
السلام خوفا من أن يظن أنه زيادة على صوم رمضان إذا اعتادوا ذلك وعن هذا قال أبو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوال
وذكر قبله بأسطر عدم كراهة صوم الشك تطوعا ثم قيد بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كيلا يعتادوا صومه فيظنه
أهله زيادة على رمضان انتهى وذكر وظاهر كلام الكافي خلافه قال إن وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل
وكذا إذا صام كله أو نصفه أو ثلثه من آخره انتهى ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وهو ظاهر كلام المص أيضا حيث حمل حديث
التقدم بصوم رمضان مع أنه يمكن أنه حمله عليه ويكره صومها لمعنى ما في التحفة أوجه وأما الثالث فقد علمت أن مذهبنا إباحته ومذهب
الشافعي كراهته إن لم يوافق صوما له ومذهب أحمد وجوب صومه بنية رمضان في أصح الروايتين عنه ذكره ابن الجوزي في التحقيق ولنأت
الآن على ما ذكره المص من الأحاديث وغيرها مما يتعلق به استدلال المذاهب لنظهر مطابقتها لأي المذاهب الأول حديث لا يصام اليوم الذي
يشك فيه أنه من رمضان إلا تطوعا لم يعرف قبل ولا أصل له وسيأتي ثبوت إباحة المقصود ونفوا إباحة الصوم بوجه آخر والله أعلم
الثاني حديث لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين إلا رجل كان يصوم صوما فليصمه رواه الستة في كتبهم الثالث ما أخرج الترمذي عن
أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بقي النصف من شعبان فلا تصوموا وقال حسن صحيح لا نعرفه إلا من هذا الوجه على
هذا اللفظ ومعناه عند بعض أهل العلم أن يفطر الرجل حتى إذا انتصف شعبان أخذ في الصوم الرابع ما ذكره من قوله عليه

السلام

السلام من صام يوم الشك فقد عصى ابا القسم وانما ثبت موقوفا على عمار ذكره البخاري تعليقا عنه فقال وقال صلة عن عمار من صام يوم
الشك الخ واصل الحديث ما رواه اصحاب السنن الاربعة في كتبهم وصححه الترمذي عن صلة بن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك
فيه فاتى بشاة مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القسم صلى الله عليه وسلم ورواه الخطيب في تاريخ بغداد
في ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الادمي ثنا الهيثم بن عمر الوكيعي ثنا وكيع عن سفيان عن عكرمة عن عمار بن عباس قال من صام اليوم الذي يشك فيه
فقد عصى الله ورسوله قال ابن حجر الادمي هذا عليه احمد بن عاصم الطرائفي عن وكيع الخامس ما تقدم من قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان
غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلثين رواه الشيخان وعن ابي داود والترمذي وحسنه فان حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا
الشهر استقبالا السادس ما في الصحيحين مما استدل به الامام احمد على وجوب صوم يوم الشك انه عليه السلام قال لرجل هل صمت من سرر
شعبان قال لا قال فاذا افطرت فصم يوما مكانه وفي لفظ فصم يوما وفي الصحيح ايضا قوله عليه السلام صم يوما وافطر يوما وانه صوم داود
وسرر الشهر آخره سمي به لاستسرار القمر فيه قاله المنذري وغيره واعلم ان السرر قد يطلق ويراد به الليالي الثلاث الاخيرة من ليالي الشهر لكن دل قوله
صم يوما على ان المراد صوم آخره لا كله والا لقال فصم ثلثة ايام مكانها وكذا قوله من سرر الشهر لافادة التبعيض ومفاده هذا يفيد استحباب صومه
لا وجوبه لانه معارض بنهي التقدم بصيام يوم او يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعا بين الادلة وهو واجب ما امكن ويصير حديث
السرر للاستحباب ولأن المعنى الذي يعقل منه هو ان ختم شعبان بالعبادة كما يستحب ذلك في كل شهر فهو بيان ان هذا الامر وهو ختم الشهر
بعبادة الصوم لا يخص بغير شعبان فانه يتوهم بسبب اتصال اليوم الواجب به بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل فيجعل هو الممنوع وصوم
رمضان هو الواجب بحديث السرر فيكون منع النفل بسبب الاخلال بالواجب المعاد بحديث السرر لانه يؤدي الى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان
عند تكرره مع غلبة الجهل وهو مكفر لانه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل اهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم فثبت بذلك ما ذهبنا اليه
من حل صومه مخفيا عن العوام وكلما وافق حديث التقدم منعه كحديثنا كمال العدة فهو مثله في وجوب حمله على صومه بنية رمضان لان صومه
تطوعا اكمال العدة شعبان وحديث عمار وابن عباس بتقدير تسليمه موقوف لا يعارض به حديث السرر والاولى حمله على ارادة صومه عن رمضان وكان
فهم من الرجل المتنحي قصد ذلك فلا تعارض ح اصلا ثم على هذا التقدير لا يكره صوم واجب آخر في يوم الشك لان المنهي عنه صوم رمضان ليس غير
اذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال اما المكروه فانواع الى ان قال وصوم الشك بنية رمضان او بنية مترددة ثم ذكر صورته ثم قال
وقد قام الدليل على ان الصوم فيه عن واجب آخر وعن التطوع مطلقا لا يكره فثبت ان المكروه ما قلنا يعني صوم رمضان وهو بعيد من كلام
الشارح والكافي وغيرهم حيث ذكروا ان المراد من حديث التقدم التقدم بصوم رمضان قالوا ومقتضاه ان لا يكره واجب آخر اصلا لانها كرهوه
التي في حديث العصيان وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح ان يكون معناه ان يترك صومه عن واجب آخر لو عاد الافعد تادي الاحتياط
الوجوب كون المراد من النهي التقدم بصوم رمضان كيف يوجب حديث العصيان مع غيره ولا فرق بين حديث التقدم وبينه فاوجب ان يحمل عليه
وجب حمل الاخر عليه بعينه اذ لا فرق في المعنى سوى تعدد السند هذا ابعد حمله على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم والله سبحانه اعلم قوله
لانه في معنى المظنون ولم يقل مظنون لان حقيقته تتوقف على تيقن الوجوب ثم الشك في سقاطه وعدمه وهو منتف لكن هذا في معناه حيث
ظن ان عليه صوما قوله وهو مكروه ايضا لما دريتا يعني لا يصام اليوم الذي يشك فيه الا تطوعا وقد عرفت انه لا اصل له قوله الا ان
هذا دون الاول في الكراهة لانه لم ينو رمضان الذي هو متعلق النهي قوله وهو الاصح لان المنهي عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم
بكل صوم بل بصوم رمضان فقط وعلى هذا لا يكره اصلا الا انه كره لصورة النهي اي النهي المحمول على رمضان فانه وان حمل عليه فصورته اللفظية
تاتيه ما التورع ان لا يحل بساحتها اصلا وهذا يفيد انها كراهة تنزيه الى رحمة الى علاها لا للاعراض لا لمعنى في نفس الصوم فلا يوجب نقصانا فا
في ذاته لمنع من وقوعه عن الكامل ولا تكون كالصلاة في الارض المغصوبة بل دون ذلك على ما حققناه آنفا قوله وقد فضل الصوم بفضل
افتدا بعائشة وعلي فانهما كانا يصومانه قال في شرح الكنز لادلالة فيه لانهما كانا يصومانه بنية رمضان وقال في النهاية ردا على صاحب
الهداية ان مذهب على خلاف ذلك ولعل المصنف تابع فيها ذكر شارح الكنز لان المنقول من قول عائشة في صومها لان اصوم يوما من شعبان
احب الي من ان افطر يوما من رمضان فهذا الكلام يفيد انها تصومه على انه يوم من شعبان كيلا يقع في افطار يوم من رمضان وتعتقد ان
تتعدى به رمضان تعد حكمه انه من شعبان وكونه من رمضان احتمال والاولى التمسك على الافضلية بحديث السرر فانه يفيد بعد الجمع
الذي وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الاباحة لكن بشرط ان لا يكون سببا للمفسدة في الاعتقاد فلذا كان المختار ان يصوم المفتي بنفسه
اخذا بالاحتياط ويفتي العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار حسما لمادة اعتقاد الزيادة وليلا يتهم بالعصيان فانه افتاهم
بالافطار بعد التلوم لحديث العصيان وهو مشهور بين العوام فاذا خالف الصوم اتهموه بالمعصية واتفقه اي يوسف صريحة
في ان من صامه من الخاصة لا يظهر للعامة وهي ما حكاه اسد بن عمرو قال اتيت باب الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء
ومدرعة سوداء وخف اسود وهو راكب على فرس اسود وما عليه شيء من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم شك فافتى الناس بالفطر فقلت
له امفطر انت فقال ادن الي فدنوت منه فقال في اذني اني صائم وقوله المفتي ليس بقيد بل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط
نفسه عن الاضجاع في النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غدا من رمضان قوله واجزأه لعدم التردد في اصل النية وعند بعض

ومن ذلك حديث البيهقي عن عائشة انها سئلت عن صوم اليوم الذي يشك فيه فقالت لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان
ح حديث البيهقي عن ابي هريرة مرفوعا اذا مضى النصف من شعبان فلا صوم فامسكوا عن الصيام حتى يدخل رمضان وفي رواية اذا انتصف شعبان فلا تصوموا وفي رواية للبيهقي عن ابي هريرة قال نهى رسول الله صلعم ان يعجل شهر رمضان بصوم يوم او يومين الا رجلا كان له صوم صياما فياتي على صيامه ومع قول ابي هريرة من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى ابا القاسم صلعم فالاول مخفف في الصيام من شعبان والثاني مشدد في منع صيام كما سياتي توجيه مذاهب الائمة الاربعة في الجمع بين اقوالهم ترجع الامر الى مرتبتي الميزان من ميزان الشعرانية

فائدة قال الله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا الآية كيف يكون اهل الجنة خير مستقرا من اهل النار ولا خير في النار فلا يقال في العسل انه احلى من الخل الجواب ان هذا التفاضل على التقدير اي لو كان لهم مستقر لكان مستقر اهل الجنة خيرا منه كذا في التفسير الكبير
وبمثله قال المحقق الرضي في شرح قول علي رضي الله عنه لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان وذكر ايضا يقال في التهكم انت اعلم من الحمار فكأنك قلت ان امكن ان يكون للحمار علم فانت مثله مع زيادة وليس المقصود بيان الزيادة بل الغرض التشريك بينهما في امر معلوم انتفاؤه عن الحمار وقد يستفاد من تفسير قوله تعالى ياخذوا باحسنها في سورة الاعراف من الكشاف ان معنى قولهم الصيف احر من الشتاء ان حر الصيف اشد من برد الشتاء منه بخط الحفيد

المشايخ لا يجزيه عن رمضان ويقع ذلك عن محمد واصله ما ذهب اليه محمد من انه اذا كبر ينوي الظهر والعصر على قول ابي يوسف يصير شارعا
في الظهر وعلى قول محمد لا يصير شارعا في الصلاة اصلا لكن المسطور في غير موضع لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند ابي يوسف لانه
اقوى وعند محمد عن التطوع لان النيتين تدافعتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوع ولابي يوسف ما قلنا ولان نية التطوع للتطوع غير محتاج
اليها فلغت وبقيت نية القضاء فيقع عن القضاء وهذا يقتضي ان يقع عن رمضان عند محمد لان التدافع لما اوجب بقاء مطلق النية حتى وقع عن التطوع
وجب ان يقع عن رمضان لتأديه بمطلق النية ونظيره من الفروع المنقولة ايضا لو نوى قضاء رمضان وكفارة كان عن القضاء استحسانا وهو
قول ابي يوسف في القياس وعلى قول محمد يكون تطوعا لتدافع النيتين فصار كانه صام مطلقا وجه الاستحسان ان القضاء اولى لانه حق الله تعالى
وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عند محمد وفي هذا كلها ما ذكرنا من
عدم بطلان مطلق النية عنده وصحة النذر لانه تعلق حرمة ان وهذا يقتضي انه فرق بين الصوم والصلاة فانه لو بقي اصل النية في نية الظهر
والعصر لكان شارعا في صلاة نفل ويتوقف على ما عرف في كتاب الصلاة من انه اذا بطل وصف الفرضية لا يبقى اصل الصلاة عند محمد خلافا لابي حنيفة
وابي يوسف ويتوقف على طلب الفرق ويحمل ما ذكرنا عنه في الصوم رواية توافق قوله في الصلاة والله سبحانه اعلم **قوله** ويقبل اي ظاهر الفساد شاهدا
للشهر وقال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا فرق بين كون هذا الرجل من عرض او كان الامام لا ينبغي للامام اذا رد شهادته ان يأمر
الناس بالصوم وكذا الفطر بل حكمه حكم غيره **قوله** ومن الكفارة تندرئ بالشبهات لانه الحق بالعقوبات بدليل عدم وجوبها
على المعذور والمخطئ **قوله** اختلف فيه والصحيح انه لا كفارة لان الشبهة قائمة قبل رد شهادته روى ابو داود والترمذي عن ابي هريرة رضي
عنه عليه السلام قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون فقام دليلا مانعا من وجوب الكفارة فيما اذا افطر الراد حيث لا ان المعنى الذي
به تستقيم الاخبار ان الصوم المفروض يوم يصوم الناس والفطر المفروض يوم يفطر الناس اعني بقيد العموم **قوله** اعتبارا للحقيقة التي
عنده فالحاصل ان رؤيته موجبة عليه الصوم وعدم صوم الناس المتفرع عن تكذيب الشرع اياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة
عليه ان افطر لحكم الصوم يوم تصوم الناس وعدم فطر الناس في اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه بتلك الحقيقة التي
التي عنده وشهود الشهر وكونه لا يكون اكثر من ثلثين بالنص شبهة مانعة من الكفارة عليه اذا افطر وعلى هذا لو قبل الامام
شهادته وصوم الناس فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقيه ابي جعفر لانه يوم
صوم الناس فلو كان عدلا ينبغي ان لا يكون في وجوب الكفارة خلاف لان وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا
قوله لان قول الفاسق في الديانات غير مقبول اعني التي لا تعسر تلقيها من العدول كروايات الاخبار بخلاف الاخبار بطهارة الماء
ونجاسته ونحوه حيث يتحرى في خبر الفاسق لانه قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول اذ قد لا يطلع في ذلك الامر الا فاسق ومع ذلك على الكال صح
مع انه لم يقبل خبر الفاسق بمجرده بل مع الاجتهاد في صدقه ولا تعسر في هلال رمضان ذلك لان المسلمين عامتهم متوجهون الى
طلبه وفي عدد لم كثرة فلم تمس الحاجة الى قبول خبر الفاسق مع الاجتهاد فيه **قوله** وتاويل قول الطحاوي الخ المراد بهذا التاويل يرجع
ليأتي قوله الى احدى الروايتين في المذهب لانه يرتفع به الخلاف فان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته ومن الحكم بقوله فرع
ثبوتها ولا ثبوت في المستور وفي رواية الحسن هي المذكورة تقبل شهادة المستور وبه اخذ الحلواني فصار لهذا التاويل ان الخلاف
المتحقق في المذهب هو اشتراط ظهور العدالة والاكتفاء بالستر هذا او تقبل شهادة الواحد على شهادة الواحد اما مع تبين الفسق
فلا قائل به عندنا وعلى هذا يتفرع ما لو شهدوا في تاسع وعشرين من رمضان انهم راوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا
في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاءوا من خارج قبلت **قوله** والحجة عليه ما ذكرنا من انه امر ديني **قوله**
وقد صح ان النبي الخ يعني ما قدمناه من رواية اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال
قال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا وهذا
الحديث قد يتمسك به لرواية الحسن في قبول المستور لكن الجواب لا يتمسك به بالنسبة الى هذا الزمان لان ذكر الاسلام بحضرته
عليه السلام حين سأله عن الشهادتين ان كان هذا اول اسلامه فلا شك في ثبوت عدالته لان الكافر اذا اسلم اسلم عدلا الى ان يظهر
خلافه منه وان كان اخبارا عن حاله السابق فكذلك لان عدالته تثبت باسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف ولم يكن
الفسق غالبا على اهل الاسلام في زمانه عليه السلام فتعارض الغلبة ذلك الاصل فيجب التوقف الى ظهورها **قوله** ثم اذا قبل
الامام الخ هكذا الرواية على الاطلاق سواء قبله لغيم او في صحو وهو ممن يرى ذلك ولا يخفى ان المراد ما اذا لم يروا الهلال ليلة الحادي والثلاثين
ثم حكي قول ابي حنيفة وفي الخلاصة والكافي والمنافع اختلافا في ابا يوسف ومحمد منهم من استحسن ذلك في قوله في الصحو وفي قبوله لغيم احد
بقول محمد فاما لو صاموا بشهادة رجلين فانهم يفطرون اذا صاموا ثلثين وان لم يروا ذكره في التجنيس عن القاضي اي علي السغدي لا يفطرون
وهكذا في مجموع النوازل وصحح الاول في الخلاصة ولو قال قائل ان مثلها في الصحو لا يفطرون او في غيم افطروا لتحقق زيادة القوة في الثبوت
في الثاني والاشتراك في عدم الثبوت اصلا في الاول قضاء بكالواحد لم يبعد **قوله** بشهادة الواحد يتصل ثبوت الرمضانية لا
بثبوت الفطر فهو معنى ما اجاب به محمد سماعة حين قال له يثبت الفطر بشهادة واحد فقال لا بل بحكم الحاكم بثبوت رمضان فانه لما حكم

بثبوته

بثبوته وأمر الناس بالصوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما **قوله** كاستحقاق الارث بناء على ان النسب انما يثبت
بشهادة القابلة فانه تقبل شهادتها على النسب فيثبت منه ما هو عنده وعندهما مطلقا ثم يثبت استحقاق الارث بناء على
ثبوت النسب وان كان لا يثبت الارث ابتداء بشهادتها وحدها **فرع** اذا صام اهل مصر رمضان على غير رؤية بل باكمال
شعبان ثمانية وعشرين ثم رأوا هلال شوال ان كانوا اكملوا عدة شعبان عن رؤية هلاله اذا لم يروا هلال رمضان قضوا يوما
واحدا حملا على نقصان شعبان غير انه اتفق انهم لم يروا ليلة الثلاثين وان اكملوا شعبان عن غير رؤية قضوا يومين احتياطا لاحتمال
نقصان شعبان مع ما قبله فانهم لما لم يروا هلال شعبان كانوا بالضرورة مكملين رجب **قوله** يوهم الغلط الاولى ان يقال
ظاهر في الغلط فان مجرد الوهم يتحقق في البينات التوجيه للحكم ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية
مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة ظاهر في غلطه كتفرد ناقل
زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع ايضا واقع كما هو في الابصار
مع انه لا نسبة لمشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجلس او جهل فيه الحال من الاتحاد
والتعدد وقوله لان التفرد ولا يزيد بتعدد الواحد والا لافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تعدد من لم يقع العلم بخبرهم
من بين اصحابهم من الكثرة ثم عن ابي يوسف ان الذي يوجب خبرهم الحكم في خصوص هذه الحالة خمسون اعتبارا بالقسامة وعن خلف
خمسمائة ببلخ قليل ببخارى لا يكون ادنى من بلخ فلذا قالوا لعل الالف ببخارى قليل والحق ما روي عن محمد وابي يوسف ايضا ان
العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وهلال الفطر في الصحو كرمضان وفي غيره فلا يقبل الا باثنين او رجل وامرأتين **قوله**
والا قبل المنفرد من ورد من خارج المصر يعني في ظاهر الرواية وما عن الطحاوي من التفرقة خلاف ظاهر الرواية وكذا ما تشترطه
كان الاستحسان حيث قال كان كان الذي يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لان الذي يقع في القلب من ذلك
انه باطل فان التقييد بالمذكورة تقييد لمفهوماتها التي لعله الجواز عند عدمها **قوله** لم يفطر قيل معنى قول ابي حنيفة لا يفطر لا
يأكل ولا يشرب ولكن ينوي الصوم والتقرب به الى الله تعالى لانه يوم عيد في حقه للحقيقة التي عنده ولا يخفى ان التعليل بالاحتياط
ينافي تأويله بذلك وقيل ان ايقن افطر بالاكل سرا وعلى القول بانه لا يفطر لو افطر بعضهم ثم منهم من قال لا كفارة عليه بلا خلاف ومنهم
من حكى فيه روايتين الخلاف بعد رد شهادته وقبله والصحيح عدم لزومها ولو شهد هذا الرجل عند قبوله فلا كفارة عليه
وان كان صدوقا **قوله** فاشبه سائر حقوقهم وعن هذا اشترط العدد والحرية في الراي واما لفظ الشهادة ففي فتاوى قاضي خان
ينبغي ان يشترط كما تشترط الحرية والعدد واما الدعوى فينبغي ان لا تشترط كما في عتق الامة وطلاق الحرة عند الكل وعتق العبد
في قول ابي يوسف ومحمد واما على قياس قول ابي حنيفة فينبغي ان تشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال رمضان انتهى
فاذا كره من ان من رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال ولا قاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان
اخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس ان يفطروا لكون الثبوت فيه بلا دعوى وحكم للضرورة ارايت لو لم ينصب في الدنيا امام ولا قاض
حتى عصوا بذلك اما كان يصام بالرؤية فهذا الحكم في حال وجوده **قوله** لانه تعلق به نفع العباد تعليل لظاهر الرواية وفي
التحفة رجح رواية النوادر فقال والصحيح انه يقبل فيه شهادة الواحد لان هذا من باب الخبر فانه يلزم المخبر ثم يتعدى
منه الى غيره انتهى وايضا فانه يتعلق به امر ديني وهو وجوب الاضحية وهو حق الله تعالى فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله تعالى
به فيقبل في الغيم الواحد العدل ولا يقبل في الصحو الا التواتر **قوله** والصوم هو الامساك الخ نقض طرده بامساك
الحائض والنفساء كذلك فانه يصدق عليه ولا يصدق المحدود وبمن امسك من طلوع الشمس كل يوم مما اكل بعد الفجر ناسيا على
النهار اسم لما من طلوع الشمس الى الغروب وعكسه باكل الناسي فانه يصدق المحدود دون الصوم الشرعي ولا يصدق الحد وهذا نقض
العكس وجعل في النهاية امساك الحائض والنفساء نقضا للعكس وجعل اكل الناسي نقضا للطرد والتحقيق ما اسمعتك
واجيب بان الامساك موجود مع اكل الناسي لان الشرع اعتبر اكله عدما والمراد من النهار اليوم في لسان الفقهاء والحيض
والنفاس خرجت عن الاهلية للصوم شرعا ولا يخفى ما في هذه الاجوبة من العناية والحد الصحيح امساك عن المفطرات صوما لله تعالى
باذنه في وقته وما ذكرناه في اول الباب يغنيك عن تفصيل هذا

باب ما يوجب القضاء والكفارة

قوله ناسيا لم يفطر الا انه اذا اكل ناسيا فقيل له انت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر
فانه يفطر عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه اخبره ان الاكل حرام عليه وخبر الواحد حجة في الديانات فكان يجب ان يلتفت الى تأمل
الحال وقال زفر والحسن لا يفطر لانه ناس **قوله** فصار كالكلام ناسيا في الصلاة وكذلك النية فيه وكالجماع في الاحرام
والاعتكاف ناسيا فان ذلك كله يفسد مع النسيان **قوله** وجه الاستحسان قوله عليه السلام الخ في الصحيحين وغيرهما
عن ابي هريرة عنه عليه السلام قال من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه وحمله على ان المراد
بالصوم اللغوي فيكون امرا بالامساك بقية يومه كالحائض اذا طهرت في اثناء اليوم ونحوه مدفوع اولا بان الاتفاق على ان الحمل

على المفهوم الشرعي حيث امكن في لفظ الشارع وجب فان قيل يجب ذلك الدليل على البطلان وهو القياس الذي ذكرناه قلنا
حقيقة النص مقدم على القياس بل لو لم يكن فقد سولا لتم فانه يلزم من البطلان مع النسيان في هذه الهيئة تذكر البطلان معه فيما لا مذكر
فيه وهيئة الاحرام والاعتكاف والصلاة مذكرة فانها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم والنسيان غالب للانسان فلا
يلزم من عدم عذره بالنسيان مع تلك عدم عذره به في الصوم وثانيا بان نفس اللفظ يدفعه وهو قوله فليتم صومه وصومه انما
كان الشرعي فاتمام ذلك انما يكون بالشرعي وثالثا بان في صحيح ابن حبان وسنن الدارقطني ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اني كنت صائما فاكلت وشربت ناسيا فقال عليه السلام اتم صومك فان الله اطعمك وسقاك وفي لفظ ولا قضاء عليك ورواه البزار
بلفظ الجماعة وزاد فيه فلا يفطر وفي صحيح ابن حبان ايضا عن ابي هريرة انه عليه السلام قال من افطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا
كفارة ورواه الحاكم وصححه قال البيهقي في المعرفة تفرد به الانصاري عن محمد بن عمرو وكلهم ثقات **قوله** للاستواء في الركنية الركن واحد
وهو الكف عن كل من الثلاثة فتساوت كلها في انها متعلق الركن لا ينفصل واحد منها على اخويه بشيء فلذلك فاذا ثبت في فوات الكف عن بعضها
ناسيا عذره بالنسيان وبقاء صومه كان ثابتا ايضا في فوات الكف ناسيا عن اخويه بحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء علم ذلك
الثبوت وان لم يكن من اهل الاجتهاد وهذا ومن رأى صائما يأكل ناسيا ان رأى قوة تمكنه ان يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره ان لا يخبره
وان كان بحال يضعف بالصوم ولو اكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه ان لا يخبره ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته
لم يفطر وان دام على ذلك حتى انزل فعليه القضاء قيل ولا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل فان حرك
نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو اولج ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق او حر ان نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لا تطلق ولا يعتق
وان حرك نفسه طلقت وعتق ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما **قوله** فانه يعتبر بالناسي
جامع انه غير قاصد للجناية فيتعلق به كل فهو دليل لانه غير قاصد للشرب ولا للجناية والناسي قاصد للشرب غير قاصد للجناية لقوله عليه
السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان الحديث وقد تقدم في الصلاة تخريجه والجواب عنه واما الجواب عن الحاقه ما ذكره المصنف بقوله ولنا انه لا
عذر الخطأ والاكراه لا يغلب وجوده اما الاكراه فظاهر وكذا الخطأ مع التذكر وعدم قصد الجناية الاحتراس عن الافساد فانه يتقدر
الوسع وقل ما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فانه يكثر معه الافساد ولا يلزم من كونه
عذرا فيما يكثر وجوده مثله فيما لا يكثر ولان الوصول الى الجوف مع التذكر في الخطأ ليس الا لتقصير في الاحتراس فيناسب الفساد اذ فيه
نوع اضافة اليه بخلاف النسيان فانه ليس فيه منه فعل اليه من قبل من يحتمل الامساك حقه تعالى وتقدس فكان صاحب الحق هو المفوت
لما يستحقه على الخلوص ولذا اضافه عليه السلام الى الله تعالى حيث قال تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وحقيقة هذا التعليل
ينقطع نسبته الى المكلف فلا يكون فعله مما عليه شيئا اذ لم يقع من جهته تفويت فظهر ظهورا ساطعا عدم لزوم اعتبار الصوم فيما
مع الخطأ والاكراه لاعتباره فيما مع النسيان وصار مع الناسي كالمقيد مع المريض في قضاء الصلاة التي صلاها قاعدا حيث
يجب القضاء على المقيد لا المريض وحكم النائم اذا صب في حلقه ما يفطر حكم المكره فيفطر واعلم ان ابا حنيفة كان يقول اولا في المكره
على الجماع عليه القضاء والكفارة لانه لا يكون الا بانتشار الالة وذلك امارة الاختيار ثم رجع وقال لا كفارة عليه وهو قولهما لان
فساد الصوم يتحقق بالايلاج وهو مكره فيه مع انه ليس كل من انتشرت آلته يجامع **قوله** لقوله عليه السلام ثلاث لا يفطرن الصائم
رواه الترمذي ثلاث لا يفطرن الصائم الحجامة والقيء والاحتلام وفيه عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه وهو ضعيف وذكره
البزار من حديث اخي عبد الرحمن وهو اسامة بن زيد بن اسلم عن ابيه مسندا وضعفه ايضا احمد كابن معين يقول حفظه وان كان رجلا
صالحا وقال النسائي ليس بالقوي واخرجه الدارقطني بطريق اخرى فيه هشام بن سعد عن زيد بن اسلم وهشام هذا ضعفه النسائي واحمد
وابن معين ولينه ابن مهدي وقال يكتب حديثه وقال عبد الحق يكتب حديثه ولا يحتج به لكن قد احتج به مسلم واستشهد به البخاري ورواه
البزار ايضا من حديث ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام قال وهذا
من احسنها اسنادا واصحها وفيه سليمان بن حيان قال ابن معين صدوق وليس بحجة واخرجه الطبراني من حديث ثوبان وقال الاودي
عن ثوبان الا بهذا الاسناد تفرد به ابن وهب فقد ظهر ان هذا الحديث يرتقي الى درجة الحسن لتعدد طرقه وضعف رواته
انما هو من قبل الحفظ لا العدالة فانتظم دليل الاجماع في خصوصه والمراد من القيء ما ذرع الصائم على ما سنذكره **قوله**
وكذا اذا نظر الى امرأة بشهوة الى وجهها او فرجها كرر النظر او لا لا يفطر اذا انزل لما بيناه انه لم توجد صورة الجماع ولا معناه
وهو الانزال عن مباشرة وهو حجة على مالك في قوله اذا كرره فانزل افطر وما روي عنه عليه السلام لا تتبع النظرة النظرة فانما لك
الاولى المراد به الحل والحرمة وليس يلزم من الحظر الافطار بل انما يتعلق بفوات الركن وهو الجماع لا مكان الانزال لعدم المظهر
فيما اذا انزل بالتفكر في جمال المرأة فانه لم يفطر وغاية ما يجب ان يعتبر معنى الجماع كالجماع وهو ايضا منتف لانه الانزال عن
مباشرة لا مطلقا لما ذكرنا **قوله** على ما قالوا اعادته في مسئلة اعادة القيء مع الخلاف وعامة المشايخ على الافطار قال
المصنف في التجنيس انه المختار فان اعتبرت المباشرة المأخوذة في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة الغير او لا بان يراد مباشرة

هي

من سبب الانزال سواء كان ما يوسها تشتهى عادة او لا لهذا افطر بالانزال فى فرج البهيمة والميتة وليستا مما يشتهى
عادة هذا ولا يحل الاستمناء بالكف ذكر المشايخ عنه انه عليه السلام قال ناكح اليد ملعون فان غلبته الشهوة ففعل ارادة تسكينها
به فالرجاء ان لا يعاقب **قوله** لهذا اى لعدم المنافى ولما رويناه من حديث ثلاث لا يفطرن الصائم ومذهب احمد ان الحجامة
تفطر لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذى وهو معارض بما رويناه وبما روى انه عليه السلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم
رواه البخارى وغيره وقيل لانس اكنتم تكرهون الحجامة للصائم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا الا من اجل الضعف رواه
البخارى وقال انس اول ما كرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابى طالب احتجم وهو صائم فمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال افطر هذان
ثم رخص عليه السلام فى الحجامة بعد للصائم وكان انس يحتجم وهو صائم رواه الدارقطنى وقال فى رواته كلهم ثقات ولا اعلم له علة **قوله**
ولو اكتحل لم يفطر سواء وجد طعمه فى حلقه او لا لان الموجود فى حلقه اثر داخل من المسام والمفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من
المسام الذى هو خلل البدن للاتفاق فيمن شرع فى الماء يجد برده فى باطنه ولا يفطر وانما كره ابو حنيفة ذلك اعنى الدخول فى الماء والتلفف
بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر فى اقامة العبادة لا لانه قريب من الافطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه الاصح انه لا يفطر ومثل لا يفطر
لتحقق وصول دم الى بطن من بطونه وهو قول مالك وهو كذلك لخلاف فيها **قوله** بخلاف الرجعة اى لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعا او لمسها
ان صابع بشهوة يسترلها الذى تثبت حرمة امهات المقبلة وبناتها لان الحكم وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة ادير على السبب لانه يوجد
فيهما للاحتياط فتعدى من الحقيقة الى الشبهة فاقيم السبب فيه مقام المسبب اعنى الوطى **قوله** اما الكفارة تفتقر الى كمال الجناية لانها
تندرئ بالشبهات فكانت عقوبة وهى اعلى عقوبة للافطار فى الدنيا فيتوقف لزومها على كمال الجناية ولو قال لا لو كان تعليلا فهو احسن
ويكون نفس قوله تفتقر الى كمال الجناية تعليلا لانه اى لانها تفتقر الى كمال الجناية اذ كانت اعلى العقوبات فى هذا الباب ولانها تندرئ بالشبهات
وفى كون ذلك مفطرا شبهة حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا تجب **قوله** لان عائشة ذكره على معنى التقبيل وفى الصحيحين انه عليه
السلام كان يقبل ويباشر وهو صائم وعن ام سلمة انه عليه السلام كان يقبلها وهو صائم متفق عليه والمس فى جميع ما ذكرنا كالتقبيل وروى ابو داود
باسناد جيد عن ابى هريرة انه عليه السلام سأله رجل عن المباشرة للصائم فرخص له واتاه اخر فنهاه فاذا الذى رخص له شيخ والذى نهاه شاب
وهذا يفيد التفصيل الذى اعتبرناه والمباشرة كالتقبيل فى ظاهر الرواية خلافا لمحمد فى المباشرة الفاحشة وهى تجردهما متلاصقين فى
البطن وهذا اخص من مطلق المباشرة وهو المفاد فى الحديث فجعل الحديث دليلا على محمد محل نظر اذ لا عموم للفعل المثبت فى اقسامه بل
ولا فى الزمان وفهمه فيه من ادخال الراوى لفظ كان على المضارع وقول محمد رواية الحسن **قوله** لانه قلما تخلو عن الفتنة قلنا
الكلام فيما اذا كان عالما بانه لا يخاف قلنا الكراهة والاوجه الكراهة لانها اذا كانت سببا غالبا للفتنة فتعلق الامر بها
من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل كما هو فى امر السفر **قوله** فاشبه الدخان والغبار اذا دخلا الحلق فانه لا يستطاع الاحتراز
عن دخولهما من الانف اذا اطبق الفم وصار ايضا كبلل يبقى فى فيه بعد المضمضة ونظيره ما فى الخزانة اذا دخل دموعه او عرقه حلقه
وهو قليل كقطرة او قطرتين لا يفطر وان كان اكثر بحيث يجد ملوحته فى الحلق فسد وفيه نظر لان القطرة يجد ملوحتها فالاولى عندى الاعتبار
بوجدان الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة فى اكثر من ذلك القدر وما فى فتاوى قاضى خان لو دخل دمعه او عرق جبينه او دم رعافه حلقه
فسد صومه يوافق ما ذكرناه فانه علق بوصوله الى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك **قوله** اذ الاداة خيمة او فسطاط ينبغى انه
لو لم يقدر على ذلك بان كان سائرا مسافرا افسد ولا دل تعليل الامكان بتيسر اطباق الفم وفتحه احيانا مع الاحتراز عن الدخول ولو
دخل فى المطر فابتلعه لزمته الكفارة ولو خرج دم من اسنانه فدخل حلقه ان ساوى الريق فسد والا لا ولو استشم المخاط من انفه حتى
ادخله الى فمه وابتلعه عمدا لا يفطره ولو خرج ريقه من فيه فادخله وابتلعه ان لم ينقطع من فيه بل متصل بما فى فيه كالخيط فاستشربه لم
يفطر وان كان انقطع فاخذه واعاده افطر ولا كفارة عليه كما لو ابتلع ريق غيره ولو اجتمع فى فمه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر ولو اختلط
بالريق لون صبغ ابريسم يعمله محرجا للخيط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا لصومه افطر **قوله** فى حكم الظاهر فلا يدخل منه كالادخال
من خارجه ولو شد الطعام بخيط فيرسله فى حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه الا اذا انفصل منه شئ **قوله** ولنا ان القليل تابع
لاسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسده الريق وانما اعتبر تبعا لانه لا يمكن الامتناع من بقاء اثر ما من الماكل حوالى الاسنان وان
قل ثم يجرى مع الريق التابع من محله الى الحلق فامتنع تعليق الافطار بعينه فيتعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلاة لانه اعتبر كثيرا فى فصل
الصلاة ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج فى ابتلاعه الى الاستعانة بالريق والاول قليل والثانى كثير وهو حسن لان
المانع من الحكم بالافطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل الاحتراز عنه وذلك فيما يجرى بنفسه مع الريق الى الجوف لا فيما يتعمد فى ادخاله
لانه غير مضطر فيه **قوله** ثم اكله ينبغى ان يفسد لان المتبادر من لفظ اكله المضغ والابتلاع او الاعم من ذلك ومن مجرد الابتلاع ويفيد
خلافه ما فى شرح الكنز انه اذا امتضغ ما ادخله وهو دون الحمصة لا يفطر لكن تشبيهه بالذى عن محمد بن الفضل فى ابتلاع سمسمة بين
اسنانه وعدمه اذا امتضغها يجب ان المراد بالاكل الابتلاع فقط والا لم يصح اعطاء النظير وفى الكافى فى السمسمة قال ان مضغها
لا يفسد الا ان يجد طعمه فى حلقه وهذا حسن جدا فليكن الاصل فى كل قليل مضغه فاذا ابتلع السمسمة حتى فسد يجب الكفارة

قبل الا والمختار وجوبها لانها من جنس ما يتغذى به وهو رواية عن محمد **قوله** ولابي يوسف انه يعافه الطبع فنقصا ونظير التراب وزفر
يقول بل نظير اللحم المنتن وفيه تجب الكفارة والتحقيق ان المفتي في الوقائع لابد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس وقد عرف ان الكفارة
تفتقر الى كمال الجناية فينظر في صاحب الواقعة ان كان ممن يعافه طبعه ذلك اخذ بقول ابي يوسف وان كان ممن لا اثر لذلك عنده اخذ بقول زفر
ولو ابتلع حبة عنب ليس معها ثفروقها فعليه الكفارة وان كان معها اختلفوا فيه وان مضغها وجبت عليه الكفارة **قوله** لقوله عليه السلام
اخرج اصحاب السنن الاربعة واللفظ للترمذي عنه عليه السلام من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه قضاء ومن استقاء عمدا فليقض وقال حديث
حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن حسان عن ابن سيرين عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الا من حديث عيسى بن يونس وقال البخاري لا اراه
محفوظا لكن المراد بالغرابة ولا يقدح في ذلك بعد تصديق الراوي فانه هو الشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وقال على شرط الشيخين وابن حبان ورواه
الدارقطني وقال رواته كلهم ثقات ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن ماجه ورواه الحاكم وسكت عليه ورواه مالك في
الموطا موقوفا على ابن عمر ورواه النسائي من حديث الاوزاعي موقوفا على ابي هريرة ووقفه عبد الرزاق على ابي هريرة وعلي ايضا وما روي في سنن ابن ماجة
انه عليه السلام خرج في يوم كان يصومه فدعا باناء فشرب فقلنا يا رسول الله ان هذا يوم كنت تصومه فقال اجل ولكن قئت محمول على ما قبل الشروع
او عروض الضعف ثم اعلم ان اما ان يكون الفطر دخل وتبين انه القيء ان في القيء يتحقق رجوع شيء مما خرج وان قل فلاعتباره يفطر ونحوه اذا ذرعه او
تحقق ذلك انما لكن لا صنع له فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الاكراه والخطا **قوله** فلو عاد اي القيء الذي ذرعه وحاصله انه اما ان
ذرعه القيء او استقاء وكل منهما اما ملء الفم او دونه والكل اما ان خرج او عاد او اعاده فان ذرعه وخرج لا يفطر قل او كثر لاطلاق ما روينا
وان عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم ان كان ملء الفم فسد صومه عند ابي يوسف لانه خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا يفسد
وهو الصحيح لانه لم يوجد الافطار وهو الابتلاع ولا معناه اذ لا يتغذى به فاصل ابي يوسف في العود والاعادة اعتبار الخروج وهو بملء الفم واصل محمد فيه
الاعادة قل او كثر وان اعاده فسد بالاتفاق وعند ابي يوسف للدخول بعد تحقق الخروج شرعا وعند محمد للصنع وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم
يفسد بالاتفاق وان اعاده لم يفسد عند ابي يوسف وهو المختار لعدم الخروج شرعا ويفسد عند محمد لوجود الصنع وان استقاء عمدا وخرج ان كان
ملء الفم فسد صومه بالاجماع لما روينا ولا يتاتى فيه تفريع العود والاعادة لانه افطر بمجرد القيء قبلهما وان كان اقل من ملء فيه افطر عند محمد لاطلاق
ما روينا ولا يتاتى فيه التفريع ايضا عنده ولا يفطر عند ابي يوسف وهو المختار عند بعضهم لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي ثم ان عاد بنفسه
لم يفطر لعدم الخروج عند ابي يوسف فلا يتحقق الدخول وان اعاده فعنه روايتان في رواية لا يفطر لعدم الخروج وفي رواية يفطر لكثرة الصنع وزفر مع محمد
في ان قليله يفسد الصوم جريا على اصله في انتقاض الطهارة بقليله **قوله** وعند محمد لا يفسد ذكرنا انه الصحيح **قوله** عادة قيد به
لانه ما يتغذى به فانه يحسب لا اصل مطعوم فاذا استقر في المعدة يحصل به التغذي بخلاف الحصى ونحوه لكنه لم يتغذ منه ذلك لعدم الاكل ونفور الطبع
قوله لكن لا عند ابي يوسف تقدم انه المصحح **قوله** وان استقاء عمدا قيد به ليخرج ما اذا استقاء ناسيا للصوم فانه لا يفسد به
كغيره من المفطرات **قوله** وعند ابي يوسف لا يفسد صححه في شرح الكنز وعلمت انه خلاف ظاهر الرواية اعني من حيث الاطلاق وهذا كله
اذا كان القيء طعاما او ماء او مرة فان كان بلغما فغير مفسد للصوم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اذا ملا الفم بناء على قوله انه ناقض وقطعه
ان قوله هنا احسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة ومن ذلك لان الافطار انما نيط بما يدخل او بالقيء عمدا اما نظرا الى انه يستلزم عادة دخول شيء
او لا باعتبار بل انه شرع فيتطرق شيء اخر من غير ان يحتاط فيه تحقق كونه خارجا نجسا او طاهرا فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة
ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجالس او غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا نقل من خزانة الاكمل **قوله**
لعدم المعنى اي معنى الفطر وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف سواء كان مما يتغذى به او يتداوى به فتقصر الجناية فانتفت الكفارة وكل
ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب كذلك لا يجب فيه الكفارة ولا تجب في الدقيق والارز والعجين الا عند محمد ولا في الملح الا اذا
اعتاد اكله وحده وقيل يجب في قليله دون كثيره ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة
الرطبة وتجب لو مضغها وبلع اليابسة ومضغها على هذا وكذا يابس اللوز والبندق والفستق وقيل هذا ان وصل القشر اولا الى حلقه اما اذا
وصل اللب اولا كفر وفي ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة فلذا افترقا وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة
كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روى هشام عن محمد وجوب الكفارة ويجب باكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنا الا
ان دود فلا يجب واختلف في الشحم واختار ابو الليث الوجوب وان كان قديدا وجبت بلا خلاف وتجب باكل الحنطة وقضمها الا ان مضغ قمحة للتلذذ
وتجب بالطين الارمني وبغيره على من يعتاد اكله كالمسمى بالطفل لا على من لم يعتده ولا باكل الدم الا على رواية ولو مضغ لقمة ناسيا فذكر
فابتلعها قيل يجب وقيل لا وان ابتلعها قبل ان يخرجها لا ان اخرجها ثم ابتلعها وقيل بالعكس وصححه ابو الليث لانها بعد اخراجها تعاف ولقمة
تلف وقيل ان كانت سخنة بعد تعلله لانه تركها بعد الاخراج حتى بردت لانها تعاف لا قبله فالحاصل ان المنظور اليه عند الكل في
السقوط الجناية غير ان كلا وقع عنده ان ما يشكل اقا يثبت عنده كذا لا كذا **قوله** تعليله القضا استدراكا للمصلحة الفائتة
والكفارة فلو كفر بالصوم فصام احدى وستين يوما عن القضا والكفارة من غير تعيين يوم القضا ما لو اجزاه وقد قدمناه في تقويم
عندي ضربا مشكلا لانه يفتقر الى النية لكل يوم فاذا كان الرابع نيته في كل يوم القضا والكفارة فما يصح للراجح على ما عرف فيما اذا نوى

قيل م

القضا

القضا وكفارة الظهار انه يقع عن القضا على قول ابى حنيفة وابى يوسف فانهما رجحا نيته ورجحانه جهة القضا بانه حق الله تعالى
بخلاف كفارة الظهار فانه يتوصل بها الى حق نفسه فيرجح القضا هنا على كفارة الفطر بقوة ثبوته ولهذا بخلاف كفارة الفطر واذا
كان كذلك فيقع اليوم الاول عن القضا وما بعده عن الكفارة لانه لم يبق عليه قضا فيقع جميع القضا مع الكفارة ولو كان الواقع
نيته ذلك في اليوم الاول فقط فكذا ان في الاخر فقط تعين الاخر للقضا فيقع جميع الكفارة اذ لم يبق عليه كفارة ولو وقع ذلك في اثنا
الشهر تعين اليوم الذي نوى ذلك للقضا وبطل ما قبله وان كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التتابع في الكفارة فيجب عليه الاستيناف
ولو جامع مرارا في ايام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة فلو جامع فكفر ثم جامع عليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية وروى زفر
عن ابى حنيفة انما عليه كفارة واحدة ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاول في ظاهر الرواية وعن محمد كفارة واحدة
ولذا رواه الطحاوي عن ابى حنيفة وعند الشافعي يتكرر في الكل لتكرر السبب ولنا اطلاق جوابه عليه السلام للاعرابي اعتق رقبة وان قوله
وقعت على امرأتي يحتمل الوحدة والكثرة ولم يستفسره فدل ان الحكم لا يختلف ولان معنى الزجر معتبر في شرع الكفارة بدليل اختصاصها
بالعمد وعدم الشبهة بخلاف سائر الكفارات والزجر يحصل بكفارة واحدة بخلاف ما اذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول
ولو افطر في يوم فاعتق ثم افطر في اخر فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم استحقت الرقبة الاولى والثانية لا شيء عليه لان المتاخر يجزئه ولو
استحقت رقبة الثالثة فعليه اعتاق واحد لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة للثاني والثالث
ولو استحقت الاولى ايضا فكذلك وهذا لان الاعتاق بالاستحقاق يلتحق بالعدم فجعل كانه لم يكن وقد افطر في ثلثة ايام ولم يكفر لشيء فعليه
كفارة واحدة ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالثة لان الثانية كفت عن الاولى لان الاصل ان الثاني يجزئ عما قبله
لا عما بعده ولو افطر وهو مقيم بعد النية وجبت عليه الكفارة ثم في يومه سافر لم تسقط عنه ولو مرض فيه سقطت لان المرض معنى يوجب تغير
الطبيعة الى الحدث اولا في الباطن ثم يظهر اثره فلما مرض في ذلك اليوم ظهر انه كان المرض موجودا وقت الفطر فمنع انعقاده موجبا للكفارة او يقول
وجود اصله شبهة وبدرء الكفارة لا يجامعها اما السفر فنفس الخروج المخصوص فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر ولو افطرت ثم
حاضت او نفست لا كفارة لان الحيض دم يجتمع في الرحم شيئا فشيئا حتى يتهيأ للبروز فلما برز من يومه ظهر انه يوم وجب الفطر ادهنته اصله فيورث
الشبهة ولو سافر في ذلك اليوم مكرها لا تسقط الكفارة عند ابى يوسف وهو الصحيح خلافا لزفر ولو جرح نفسه فمرض مرضا مرخصا اختلف
المشايخ والمختار لا تسقط لان المرض من الجرح وانه وجد مقصورا على الحال فلا يؤثر في الماضي **قوله** انما ذلك شبع افاد تكامل الجناية
قبله بمجرد الايلاج حصل قضا شهوة الفرج على الكمال والانزال شبع الكل ولا يتوقف الكفارة عليه كما في الاكل يجب بلقمة لا بالشبع ولانه
لما لم يشترط الانزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات فلان لا يشترط في وجوب الكفارة وفيها معنى العبادة التي يحتاط
في ايجابها اولى لعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص الحد **قوله** يجب على المرأة لعنا على المفعول به كان لو اذا دخل اللذاذ بها طاعا
وفي الكافي ان دخل في الدبر عن ابى حنيفة لا كفارة عليهما لانه لا يتكامل هذا الفعل كاملا حتى لم يوجب الحد ولا شبهة في جانب المفعول به اذ ليس فيه
قضا الشهوة وعنده ان عليه الكفارة وهو قولهما وهو الاصح لان الجناية متكاملة واما ادعى ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث لا
يفسد الفعل لا عبرة في ايجاب الكفارة به **قوله** وفي قول يحمل يعني اذا كفر بالمال **قوله** ولنا قوله عليه السلام من افطر في رمضان
فعليه ما على المظاهر والله اعلم به وهو غريب وفي الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا افطر في رمضان
ان يعتق رقبة او يصوم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا علق الكفارة بالافطار **قلت** لا يفيد المطلوب لانه حكاية واقعة حال لا
عموم لها فيجب كون ذلك الفطر افطارا خاصا بالاعم فلا دليل فيه انه بالجماع او بغيره ولا تمسك به لاحد بل قام الدليل على انه ان جماع الرجل وهو
السائل لجيئه مفسرا لذلك برواية نحو من عشرين رجلا عن ابي هريرة **قلت** وجه الاسناد لا انه تعليق بالافطار في عبارة الراوي اعني
ابا هريرة اذ افاد انه فهم من خصوص الاحوال التي يشاهدها في قضائه عليه السلام او سمع ما يفيد ان ايجابه عليه باعتبار انه افطار لا
باعتبار خصوص الافطار فيصح التمسك وهذا كما قالوا في اصولهم في مسئلة ما اذا نقل الراوي بلفظ ظاهر العموم ثم اختاروا اعتباره وقبول
بقول الراوي قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى فهذا مثله بلا تفاوت لمن تامل لان الحد يجب عليها اذا طاوعته فالكفارة اولى على
نظير ما ذكرناه انها تكون ثابتة بدلالة نص حدها **قوله** ولنا ان الكفارة تعلقت بجناية الافطار ماخوذ ذلك من الحديث الذي ذكر
من افطر في رمضان الحديث وما ذكرنا من قول ابي هريرة وروى الدارقطني ايضا في كتاب العلل في حديث الذي وقع على امرأته عن سعيد بن المسيب
ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله افطرت في رمضان مستهلكا الحديث وهذا مرسل سعيد وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل
المرسل وعندنا هو حجة مطلقا وايضا دلالة نص الكفارة بالجماع تفيده للعلم بان من علم استواء الجماع والاكل والشرب في ان ركن الصوم الكف
عن كلها ثم علم لزوم عقوبته على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الاخر حكما للعلم بذلك الاستواء غير متوقف
فيه على اهلية الاجتهاد اعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث وبينهم كل عالم بها ان المؤثر في لزومها تفويت الركن الاخصوص كن **قوله**
وبايجاب الاعتاق جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لان ارتفاع الذنب بالتوبة وهو غير دافع لكلامه لانه يسلم ان هذا الذنب لا يرتفع بمجرد
التوبة ولهذا شرعت كفارة على خلاف القياس يعني القياس المستمر في الشرع **قوله** وحديث الاعرابي في الكتب الستة عن ابي هريرة قال اتى
رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت فقال ما شانك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع

ان تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال تصدق به فقال على افقر مني يا رسول الله فوالله ما
بين لابتيها يريد الحرتين اهل بيت افقر منا فضحك النبي عليه السلام حتى بدت ثناياه وفي لفظ انيابه وفي لفظ نواجذه ثم قال خذه
فاطعمه اهلك وفي لفظ ابي داود زاد الزهري وانما كان هذا رخصة له خاصة ولو ان رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد من التكفير قال
المنذري قول الزهري ان ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير الى عدم وجوب الكفارة على من افطر في رمضان فانه
باي شيء افطر قال الانتساخه فان اخر الحديث بقوله كلها انت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري واما المهم قوله تجزيك ولا
تجزي احدا بعدك فلم ارها في شيء من طرقه وكذا لم يوجد لفظ العرق بالقاف بل بالعين وهو مكتل يسع خمسة عشر صاعا على ما بيناه قلنا وان لم
يثبت فغاية الامر انه اخر عنه الى الميسرة اذ كان فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم ويعيد ما ذكر له مما يجب عليه كذا قال الشافعي رحمه الله والظاهر
انه خصوصية لانه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث فقد كفر الله عنك ولفظ واهلكت ليس في الكتب الستة لكن اخرج الدارقطني عن ابي ثور ثنا معلى
بن منصور ثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن حميد عن ابي هريرة قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت واهلكت الحديث
قال تفرد ابو ثور عن معلى بن منصور عن ابن عيينة بقوله واهلكت فاخرجه البيهقي عن جماعة عن الاوزاعي عن الزهري وفيه واهلكت
وقال ضعف شيخنا ابو عبد الله الحاكم هذه اللفظة وكأنه اصحاب الاوزاعي روى عنه دونها واستدل الحاكم على انه خطأ بانه نظر في كتاب
الصوم تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وان كافة اصحاب سفيان رووه دونها **قوله** ومن جامع فيما دون الفرج
اراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونه التفخيذ والتبطين وعمل المراتين ايضا كما لو جامع فيما دون الفرج لا قضاء على واحد منهما
الا اذا انزل ولا كفارة مع الانزال **قوله** فلا يلحق غيره في ايجاب الكفارة بافساده اذ القياس ممتنع وكذا الدلالة لان افساد صوم غير
رمضان ليس في معنى افساد صوم رمضان من كل وجه بل ذلك ابلغ في الجناية لوقوعه في شرف الزمان ولزوم افساد الحج النفل والقضاء بالجماع
ليس الحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص القضاء والاجماع **قوله** اذا اقطر في اذنه سقط ما اذا كان دهنا **قوله** لقوله
عليه السلام الفطر مما دخل روى ابو يعلى الموصلي في مسنده ثنا احمد بن منيع ثنا مروان بن معاوية عن رزين البكري قال حدثتنا مولاة لنا يقال لها
سلمى من بكر بن وائل انها سمعت عائشة رضي الله عنها تقول دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا عائشة هل من كسرة فاتيته بقرص فوضعه
على فيه وقال يا عائشة هل دخل بطني منه شيء كذلك قبلة الصائم انما الافطار مما دخل وليس مما خرج وهذه المولاة لم يسمها بعض اهل الحديث
ولا شك في ثبوته موقوفا على جماعة ففي البخاري تعليقا وقال ابن عباس وعكرمة الفطر مما دخل وليس مما خرج واسنده ابن ابي شيبة فقال ثنا وكيع عن الاعمش
عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال الفطر مما دخل وليس مما خرج واسنده عبد الرزاق الى ابن مسعود قال انما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر في الصوم
مما دخل وليس مما خرج وروي ايضا من قول علي قاله البيهقي وعلى كل حال يكون مخصوصا بما عدا الاستقاء او الفطر فيه باعتبار انه يعود شيء وان قل
حتى لا يحس به كما ذكرناه من قريب **قوله** ولوجود معنى الفطر قد علمت انه لا يثبت الفطر الا بصورته او معناه وقد علمت ان صورته الابتلاع وكذا
ان معناه وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف فانتفى بما لو طعن برمح او رمي بسهم فبقي الحديد في بطنه او ادخل خشبة في دبره وغيبها او احتشت
المراة في الفرج الداخل او استنجى فوصل الماء الى داخل دبره لمبالغته فيه عدم الفطر لفقدان الصورة وهو ظاهر والمعنى وهو وصول ما فيه صلاح
البدن من التغذية او التداوي بكل اثابت في مسئلتي الطعنة والرمية اختلاف وصحح عدم الفطر جماعة ولا اعلم خلافا في ثبوت الافطار بما بعده
بخلاف ما اذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشو في الفرج الخارج والماء لم يصل الى كبير داخل فانه لا يفسد والحد الذي يتعلق بالوصول اليه
الفساد قدر المحقنة قال في الخلاصة وقل ما يكون ذلك انتهى نعم لو خرج سرمه فغسله ثبت ذلك ان لم يكن باستنشاف فان قام قبل ان
ينشفه فسد صومه بخلاف ما اذا نشفه لان الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل ان يصل الى الباطن بعود المقعدة لا يقال الماء فيه صلاح البدن لانا
نقول ذلك وان اتصال الماء الى هناك يورث داء عظيما لا يقال يحمل قوله مما فيه صلاح البدن على ما يجب ان يصلح به ويندفع حاجته وان كان قد
يحصل عنه ضرر احيانا فيندفع اشكال الاستنجاء لانا نقول قد علل المصنف ما اختاره من عدم الفساد فيما اذا ادخل الماء اذنه او ادخله بقوله لانعدام
المعنى والصورة وذلك افادة انه لو وصل الى جوفه ما غرضه ما فيه صلاح البدن ولو كان المراد ما فيه صلاح ما ذكر لم يصح هذا التعليل
وبسطه في الكافي فقال لان الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الاذن فلم يصل الى الدماغ شيء مصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد فالاولى
تفسير الصورة بالادخال بصنعه كما في عبارة الامام قاضي خان في تعليل ما اختاره في ثبوت الفساد اذا ادخل الماء اذنه لا اذا دخل بغير صنعه
كما اذا خاض نهرا حيث قال اذا خاض الماء فدخل اذنه لا يفسد صومه وان صب الماء فيها اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لانه موصل الى الجوف بفعله
فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو ادخل خشبة وغيبها الى اخر كلامه وبه يندفع الاشكالات ويظهر ان الاصح في الماء التفصيل الذي اختاره القاضي
رحمه الله وعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الافطار انما على معنى ما يتعقل نفسه كما ادركناه في السواك وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم
عدم الافساد في دخول الماء الاذن ويصح التفصيل المذكور فيه ووجهه انه لا ريب انه لو احتقن بحقنة ضارة لحصول مرض الحقنة او اكل بعد التخمة
وتوقى غاية الشبع والامتلاء حتى قرب من التخمة فان الاكل في مثل الحالة مضر ومع ذلك يلزمه فضلا عن القضاء الكفارة واما على حقيقة الاصلاح
كما يفيده كلام الكافي والمصنف وعلى الاول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الاذن وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه هذا ولو ادخل الاصبع في
دبره او فرجها الداخل لا يفسد الصوم الا ان يكون مبلولة بماء او دهن على المختار وقيل يجب عليه الغسل والقضاء **قوله** فوصل الى الدواء الى

جوفه

جوفه يرجع إلى الجائفة لأنها الجراحة في البطن أو ما يرجع إلى الآمة لأنها الجراحة في الرأس من أممته بالعصى ضربت أم رأسه وهي الجلدة
التي هي مجمع الدماغ فلا يجب نفي العبارة لأنه بعد أن اتحد الوصول في صورة المسألة يمتنع نقل الخلاف إذ لا خلاف في الإفطار على تقدير
الوصول إنما الخلاف فيما إذا كان الدواء رطبا فقالا يفطر للوصول عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك وهو يقول سبب الوصول
تام وتعرف ظاهر من الكتاب وهو دليل الوصول فحكم به نظرا إلى الدليل إذ قد يخفى حقيقة المسبب بخلاف اليابس إذ لم يثبت دليل الوصول
فيه لما ذكر في الكتاب وإذا حققت هذا التقرير علمت أن المذكور في ظاهر الرواية الفرق بين الرطب واليابس لا ما ذكره أكثر مشايخنا
كما تعطيه ظاهر عبارة شمس الأئمة حيث قال الفرق في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس وأكثر مشايخنا على أن العبرة للوصول حتى إذا علم أن اليابس
وصل فسد وإن علم أن الطري لم يصل لم يفسد إلا أنه ذكر الرطب واليابس بناء على العادة فإنه لما بنى الفساد في الرطب على الوصول نظرا إلى
دليله علم بالضرورة أنه إذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه فإن المراد بالدليل الأمارة وهي مما يجوز تخلف
متعلقها مع قيامها كوقوف بغلة القاضي على بابه مع العلم بأنه ليس في داره وإنما الكلام فيما إذا لم يعلم خلاف مقتضاه فأما الطري يتعلق بثبوته
فالقسمان اللذان ذكرهما لا خلاف فيهما والحصر فيهما منتف إذ بقي ما إذا لم يعلم يقينا أحدهما وهو محل الخلاف فانسحب حكما بالوصول نظرا إلى دليله
ونفيناه **قوله** ولو أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة وقال أبو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب والإقطار في أقبال النساء قالوا أيضا على هذا
الخلاف وقال بعضهم يفسد بلا خلاف لأنه شبيه بالحقنة قال في المبسوط وهو الأصح **قوله** لأنه وقع الخ يفيد أنه لا خلاف لو اتفقوا على تشريح
هذا العضو فإن قول أبي يوسف بالإفساد بناء على قيام المنفذ بين المثانة والجوف فيصل إلى الجوف ما يقطر فيها وقوله بعدمه بناء على عدمه
والبول يترشح من الجوف إلى المثانة فيجتمع فيها والخلاف مبني على أن هناك منفذا مستقيما أو شبه الحاء فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم
الدافع الموجب له بخلاف الخروج وهذا اتفاق منهم على إناطة الفساد بالوصول إلى الجوف ويفيد أنه لو علم أنه لم يصل بعد بل في قصبة الذكر لا يفسد
وبه صرح غير واحد قال في شرح الجمع الكبير وبعضهم جعل المثانة نفسها جوفا عند أبي يوسف وحكى بعضهم الخلاف ما دام في قصبة الذكر وليس شيء
انتهى والذي يظهر أنه لا منافاة على قول أبي يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار وصوله إلى الجوف أو إلى جوف المثانة بل يصح إناطته بالثاني باعتبار
أنه يصل إذ ذاك إلى الجوف لا باعتبار نفسه وما نقل عن خزانة الأكمل فيما إذا حشى ذكره بقطنة فغيبها أنه يفسد كاحتشائها يقتضي
بطلان حكاية الاتفاق على عدم الإفساد في الإقطار ما دام في قصبة الذكر ولا شك في ذلك ألا ترى إلى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول
بالجوف وعدمه على وجود المنفذ واستقامته وعدمه لكن هذا يقتضي في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخلص إلا بإثبات أن المدخل
فيهما تجتذبه الطبيعة فلا يعود إلا مع الخارج المعتاد وهو في الدبر معلوم لمن فعل ذلك بفتيلة دواء أو صابونة غير أنا لا نعلم في غيره أن شأن
الطبيعة ذلك في كل مدخل كالخشبة إذ إنما يتداوى به لقبول الطبيعة إياه فتجتذبه لحاجتها إليه وفي القبل ذكرت لنا من تعتمد مثل الحمصة
تسد بها في الداخل عن زائد الحبل إنها لا تقدر على إخراجها حتى تخرج هي بعد أيام مع الخارج **قوله** ويكره فيه ذلك قيده الحلواني بما إذا كان
في الفرض أما في النفل فلا لأنه لا يباح الفطر فيه بعذر وبلا عذر في رواية الحسن عن أبي حنيفة وأبي يوسف فيباح الذوق أولى فتعدم الكراهة لأنه
ليس بإفطار بل يحتمل أن يصير إياه وقيل لا بأس في الفرض للمرأة إذا كان زوجها سيء الخلق أن تذوق المرقة بلسانها **قوله** إذا كان لها منه بد
فإن لم يكن بأن لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا يحتاج إلى مضغه لا يكره لها **قوله** لما بينا من أنه تعريض للصوم على الفساد
إذ قد يسبق شيء منه إلى الحلق فإن من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه وفي الفتاوى يكره للصائم أن يذوق بلسانه العسل أو الدهن ليعرف الجيد
من الرديء عند الشراء **قوله** وقيل إذا لم يكن ملتئما بأن لم يمضغه أحد بأن كان أبيض وكذا إن كان أسود وإن مضغه غيره لأنه يتفتت إن
مضغ والأبيض يتفتت قبل المضغ فيصل إلى الجوف وإطلاق محمد عدم الفساد محمول على ما إذا لم يكن كذلك للقطع بأنه معلل بعدم الوصول
فإذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لأنه كالمتيقن **قوله** إلا أنه يكره استثناء منقطع أي لكنه يكره
للتعريض على الفساد وتهمة الإفطار وعنه عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم وقال علي رضي الله عنه إياك
وما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره **قوله** لقيامه مقام السواك في حقهن لأن سنهن ضعيفة قد لا تحتمل
السواك فيخشى على اللثة والسن منه وهذا إنما يقام مقامه فيفعله **قوله** لا يستحب أي ولا يكره بل يباح بخلاف النساء فإنه يستحب لهن
لأنه سواكهن وقوله لما فيه من التشبه بالنساء إنما يصلح تعليلا للكراهة ولذا وقع في غير موضع فيكون قد ترك تعليل الثاني والأولى
الكراهة لا لأجل الإحاجة لأن الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض **قوله** ودهن الشارب بفتح الدال على أنه مصدر
ونصه على إقامة اسم العين مقام المصدر وفي الأمثلة عن يحيى دهنت لحيتك بضم الدال وفتح الياء على حذف الإقامة **قوله** ندب إلى
الكحل الخ أما ندبه إلى الصوم عاشوراء فأشهر من أن يبدى وقد ذكرنا من ذلك في أول كتاب الصوم أحاديث وأما ندبه إلى الكحل فيه ففيه حديثان
روى أحدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنه عليه السلام قال من اكتحل بالإثمد يوم عاشوراء لم يرمد أبدا وضعفه بجويبر والضحاك
لم يلق ابن عباس ومن طريق آخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل يوم عاشوراء لم
ترمد عينه تلك السنة وقال في حاله من خشب لا تعقيل وقد روى الترمذي عن أبي عاتكة عن أنس قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم
قال اشتكت عيني أفأكتحل وأنا صائم قال نعم قال الترمذي إسناده ليس بالقوي ولا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء وأبو عاتكة

بجمع على ضعفه واخرج ابن ماجة عن بقية ثنا الزبيدي عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها قالت اكتحل النبي صلى الله عليه
وسلم وهو صائم وظن بعض العلماء ان الزبيدي في سند ابن ماجة هو محمد بن الوليد الزبيدي الثقة الثبت وهو وهم وانما هو سعيد بن ابي سعيد
الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في سند البيهقي ولكن الراوي دلسه قال في التنقيح ليس هو بمجهول كما قاله ابن عدي والبيهقي بل هو
سعيد بن عبد الجبار وتماما حد واخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع قال وليس بالقوي عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يكتحل وهو صائم واخرج ابو داود موقوفا على انس عن عتبة بن ابي معاذ عن عبيد الله بن ابي بكر بن انس بن مالك انه كان يكتحل وهو صائم
قال في التنقيح اسناده مقارب قال ابو حاتم عتبة بن حميد الضبي ابو معاذ البصري صالح الحديث فهذه عدة طرق ان لم يحتج بواحد منها
فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق واما ما في ابي داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد بن هوذة عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه امر بالاثمد عند النوم وقال ليتقه الصائم فقال ابو داود قال لي يحيى بن معين هذا حديث منكر قال صاحب التنقيح ومعبد جد النعمان
كالمجهول لانه لا يعرف له غير هذا الحديث وعبد الرحمن بن النعمان قال ابن معين ضعيف وقال ابو حاتم صدوق ولا تعارض بين كلاميهما اذ الصدق
لا ينفي ثبات وجوه الضعف **قوله** دون الزينة لانه تعود من زينة النساء فيعد لهن التشارب بذلك ايضا وليس فيه ذلك وحمل
الكائن لتحسين دهن شعر الوجه اذا لم يكن من قصد الزينة به وردت السنة فيقيد بانتفاء هذا القصد فكانه والله اعلم لانه تبرج
بالزينة وقد روى ابو داود والنسائي عن ابن مسعود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره عشر خصال ذكر منها التبرج بالزينة لغير محلها وسنورده
تمامه ان شاء الله تعالى في كتاب الكراهية وما في الموطأ عن ابي قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان لي جمة افارجلها قال نعم واكرمها فكان ابو قتادة
ربما دهنها في اليوم مرتين من اجل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم واكرمها فانما هو مبالغة من ابي قتادة في قصد الامتثال لامر رسول الله صلى
الله عليه وسلم لا لحظ النفس الطالبة للزينة الظاهرة وذلك لان الاكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون هذا المقدار وفي سنن النسائي
ان رجلا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يقال له عبيد قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينهى عن كثير من الارفاه فسئل ابن بريدة
عن الارفاه قال الترجل والمراد والله اعلم الترجل الزائد الذي يخرج الى حد الزينة لا ما كان لقصد دفع اذى الشعر والشعث هذا ولا تلازم
بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس وسهامتها ٥
والثاني اثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا
يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه **قوله** وهو اي القدر المسنون في اللحية القبضة بضم القاف قال في الغاية وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان ياخذ من اللحية من طولها وعرضها اورده ابو عيسى يعني الترمذي في جامعه ورواه من حديث عبد الله بن عمرو بن
العاص فان **قلت** يعارضه ما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه السلام احفوا الشوارب واعفوا اللحى **فالجواب** انه قد صح عن ابن عمر راوي
هذا الحديث انه كان ياخذ الفاضل عن القبضة قال محمد بن الحسن في كتاب الاثار انا ابو حنيفة رضي الله عنه عن الهيثم بن ابي الهيثم عن ابن عمر انه كان
يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت القبضة ورواه ابو داود والنسائي في كتاب الصوم عن علي بن الحسن بن شقيق عن الحسين بن واقد عن مروان
بن سالم المقفع قال رايت ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا افطر قال ذهب الظما وابتلت العروق وثبت
الاجر ان شاء الله تعالى وذكر البخاري تعليقا فقال وكان ابن عمر اذا حج او اعتمر قبض على لحيته فما فضل اخذه وقد روي عن ابي هريرة ايضا اسنده ابن
ابي شيبة عنه حدثنا ابو اسامة عن شعبة عن عمرو بن ايوب من ولد جرير عن ابي زرعة قال كان ابو هريرة يقبض على لحيته فياخذ ما فضل عن
القبضة فاقل ما في الباب ان لم يحمل على النسخ كما هو اصلنا في عمل الراوي على خلاف مرويه مع انه روي ايضا عن غير الراوي وعن النبي صلى الله
عليه وسلم ان يحمل الاعفاء على اعفائها من ان ياخذ غالبها او كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد في الهنود وبعض اجناس
الفرنج فيقع الجمع بين الروايات ويؤيد ارادة هذا ما في مسلم عن ابي هريرة عنه عليه السلام جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا
المجوس فهذه الجملة واقعة موقع التعليل واما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه احد **قوله**
ولا باس بالسواك الرطب يعني للصائم سواء كان رطوبته بالماء او من نفسه لكونه اخضر بعد **قوله** وقال الشافعي يكره اسند الحديث
والمعنى فالحديث ما رواه الدارقطني والطبراني عنه عليه السلام اذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي فانه ليس لصائم تيبس شفتاه
كانت له نورا يوم القيامة ورواه الدارقطني موقوفا على علي رضي الله عنه وفي الطريقين كيسان ابو عمر القصاب ضعفه ابن معين وقال عبد الله بن
احمد بن حنبل سالت ابي عن كيسان ابي عمر فقال ضعيف الحديث ذكره في الميزان وذكر حديثه هذا فيه والمعنى ما ذكر في الكتاب من انه ازالة
الخلوف المحمود واخ ولنا قوله عليه السلام من خير خلال الصائم السواك اخرجه ابن ماجه من حديث عائشة والدارقطني وفيه مجالد ضعفه اكثر ولينه
بعضهم ولنا ايضا عموم قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة اذ يدخل في عموم كل صلاة صلاة الظهر
والعصر والمغرب للصائم والمفطر وفي رواية عند النسائي وصحيح ابن خزيمة وصحيح الحاكم وعلقها البخاري عند كل وضوء وهو يعم الصلوات
ولنا ايضا ما في مسند احمد عنه عليه الصلاة والسلام صلاة بسواك افضل عند الله من سبعين صلاة بغير سواك فهذه النكرة وان كانت
في الاثبات تعم لوصفها بصفة عامة فيصدق على عصر الصائم اذا استاك فيه انها صلاة افضل من سبعين كما يصدق على عصر المفطر فهي
خالية عن المعارض فان ما ذكر لا يقوم به حجة اما الحديث فانه مع سنده ضعيف واما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لانه يبقى

على

على أن السواك يزيل الخلوف وهو ممنوع بل إنما يزيل أثره الظاهر على السن من الاصفرار وهذا لأن سببه خلو المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب ولهذا روي عن معاذ مثل ما قلنا روى الطبراني ثنا ابرهيم بن هاشم البغوي ثنا هرون بن معروف ثنا محمد بن سلمة الحراني ثنا بكر بن خنيس عن أبي عبد الرحمن عن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم قال سألت معاذ بن جبل أتسوك وأنا صائم قال نعم قلت أي النهار أتسوك قال أي النهار شئت غدوة وعشية قلت إن الناس يكرهونه عشية ويقولون إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك فقال سبحان الله لقد أمرهم بالسواك وهو يعلم أنه لا بد بفي الصائم خلوف وإن استاك وما كان بالذي يأمرهم أن ينتنوا أفواههم عمدا ما في ذلك من الخير شيء بل فيه شر إلا من ابتلي ببلاء لا يجد منه بدا قال وكذا الغبار في سبيل الله تعالى لقوله عليه السلام من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار إنما يؤجر عليه من اضطر إليه ولم يجد عنه محيصا فأما من ألقى نفسه في البلاء عمدا فما له في ذلك من الأجر شيء قيل ويدخل في هذا أيضا من يتكلف الدرن بكثرة المشي إلى المساجد نظرا إلى قوله عليه السلام وكثرة الخطا إلى المساجد ومن يتصنع في طلوع الشيب لقوله عليه السلام من شاب شيبة في الإسلام إنما يؤجر عليها من بلي بها وفي المطلوب أيضا أحاديث ضعيفة نذكر منها شيئا للاستشهاد والتقوية وإن لم نحتج إليه في الإثبات منها ما رواه البيهقي عن ابرهيم بن عبد الرحمن بن إسحق الخوارزمي قال سألت عاصما الأحول أيستاك الصائم بالسواك الرطب قال نعم أتراه أشد رطوبة من الماء قلت أول النهار وآخره قال نعم قلت عمن رحمك الله قال عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال تفرد به ابرهيم بن عبد الرحمن الخوارزمي وقد حدث عن عاصم بالمناكير لا يحتج به ورفعه باطل والصحيح عن ابن عمر من قوله قلنا كفى بثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعف فيه مع تلك العمومات

فروع صوم ست من شوال عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهته وعامة المشايخ لم يروا به بأسا واختلفوا فقيل الأفضل وصلها بيوم الفطر وقيل بل تفريقها في الشهر وجه الجواز أنه وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبه بأهل الكتاب وجه الكراهة أنه قد يفضي إلى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر نحن إلى الآن لم يأت عيدنا أو نحوه فأما عند الأمن من ذلك فلا بأس لورود الحديث به ويكره صوم النيروز والمهرجان لأن فيه تعظيم أيام نهينا عن تعظيمها فإن وافق يوما كان يصومه فلا بأس ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن ويستحب أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ما لم يظن إلحاقه بالواجب وكذا صوم يوم عاشوراء ويستحب أن يصوم قبله يوما وبعده يوما فإن أفرده فهو مكروه للتشبه باليهود وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج إن كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهي كراهة تنزيه لأنه لإخلاله بالأهم في ذلك الوقت اللهم إلا أن يسيء خلقه فيوقعه في محظور وكذا صوم يوم التروية لأنه يعجز عن أداء أفعال الحج وسيأتي في صوم المسافر ويكره صوم الصمت وهو أن يصوم ولا يتكلم يعني يلتزم عدم الكلام بل يتكلم بخير وبحاجته إن عنت ويكره صوم الوصال ولو يومين ويكره صوم الدهر لأنه يضعفه أو يصير طبعا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة ولا يحل صوم يومي العيد وأيام التشريق وأفضل الصيام صيام داود كان يصوم يوما ويفطر يوما ولا بأس بصوم يوم الجمعة منفردا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله فلا تصوم المرأة التطوع إلا بإذن زوجها وله أن يفطرها وكذا المملوك لا يتطوع إلا بإذن السيد إلا إذا كان غائبا ولا ضرر في ذلك عليه فإن فيه ضررا لسيده ماله وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمنذور وصيام الكفارات كالنفل إلا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجة كما سنعلم في الظهار

فصل هذا الفصل في العوارض وهي حرية بالتأخير الأعذار المبيحة للفطر المرض والسفر والحبل والإرضاع إذا أضر بها أو بولدها والكبر إذا لم يقدر عليه والعطش الشديد والجوع كذلك إذا خيف منهما الهلاك أو نقصان العقل كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان إلى العمارة في الأيام الحارة والعمل حثيث إذا خشي الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازي إذا كان يعلم يقينا أنه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف إن لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقيما **قوله** هو يعتبر خوف الهلاك الظاهر من كلام أصحابنا أنه كقولنا ووجه قولنا أن قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر يبيح الفطر لكل مريض لكن القطع بأن شرعية الفطر فيه إنما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو إبطاء البرء أو فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن أمارة أو تجربة أو بإخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سئل عنه القاضي الإمام فقال الخوف ليس بشيء وفي الخلاصة لو كان له نوبة حمى فأكل قبل أن تظهر يعني في يوم النوبة لا بأس به **قوله** وقال الشافعي الفطر أفضل والحق أن قوله كقولنا ولم يحك ذلك عنه إنما هو مذهب أحمد رحمه الله والحديث الذي رواه في الصحيحين وستورده وقول الظاهرية أنه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فجعل الكتب في حقه أداء العدة فلا يجوز قبل السبب ولنا أن رمضان أفضل الوقتين والصوم في أفضل زمني الصوم أفضل منه في غيره فإن قيل إن أردتم أنه أفضل في حق صوم المقيم فلا يفيد وإن مطلقا منعناه ونسند بما روينا ونقول ثانيا نحن إن الثاني وجهه عموم قوله تعالى في رمضان وأن تصوموا خير لكم وما رويتم مخصوص بسببه وهو ما روي في الصحيحين أنه عليه السلام كان في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الصيام في السفر وكذا ما روى مسلم عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان حتى بلغ كراع

العصر فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل له ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة محمول على انهم استضروا به
بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظ فيه فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم ورواه الواقدي في المغازي وفيه وكان امرهم بالفطر
فلم يقبلوا والعبرة وان كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الاحاديث فانها صريحة في الصوم في السفر
ففي مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد مني قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح فقال عليه السلام هي رخصة من الله فمن اخذ
بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وفي الصحيحين عن انس كنا نسافر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمنا الصائم ومنا المفطر فلم يعب
الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ومنها عن ابي الدرداء خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض غزواته في حر شديد حتى ان احدنا
ليضع يده على راسه من شدة الحر ما فينا صائم الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعبد الله بن رواحة فهذه تدل على جواز الصوم وفيه ما يدل على خلافه وهو ما في مسند عبد الرزاق
اخبرنا معمر عن الزهري عن صفوان عن عبد الله بن صفوان بن امية الجمحي عن ام الدرداء عن كعب بن عاصم الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس
من امبر امصيام في امسفر وهذه لغة بعض اهل اليمن يجعلون مكان الالف واللام الالف والميم وعن عبد الرزاق رواه احمد في مسنده وما
في ابن ماجه عن عبد الله بن موسى التيمي عن اسامة بن زيد عن ابن شهاب عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
صائم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر واخرجه البزار عن عبد الله بن عيسى المدني ثنا اسامة بن زيد به ثم قال هذا حديث اسنده اسامة بن زيد وتابعه
يونس ورواه ابن ابي ذئب وغيره عن الزهري عن ابي سلمة بن عبد الرحمن عن ابيه موقوفا على عبد الرحمن ولو ثبت موقوفا كان خروجه عليه السلام حين خرج فصام
حتى بلغ الكديد ثم افطر وافطر الناس فالفطر دليل على النسخ انتهى واعلم ان هذا في الصحيحين من ابن عباس خرج عليه الصلاة والسلام عام الفتح في رمضان
فصام حتى بلغ الكديد ثم افطر قال الزهري وكان الفطر آخر الامرين وقال البزار ان كان هكذا اما الغني البزار عبد الله بن عيسى وقال غيره ابن عبد الله
بن عيسى وهو مواشبة بالصواب وهو عبد الله بن موسى بن ابرهيم بن محمد بن طلحة بن عبد الله التيمي القرشي يروي عن اسامة بن زيد وهو لا باس به انتهى وهذا
ما يتمسك به القائلون بمنع الصوم ولا عبرة به باعتبار ما كان اخر الامر فالحاصل التعارض بحسب الظاهر والجمع ما ذكرنا وقيل ان انسا احدهما والاعتبار
نسخه بن غيره الا ان قاطعه فيه والجمع ما قلنا من حمل ما ورد منه بنسبة من لم ينظر الى العصيان وعدم البر وقطع بالكديد على عروض المشقة خصوصا
وقد ورد ما قدمناه من نقل نوعها فيجب المصير اليه خصوصا واحاديث الجواز اقوى ثبوتا واستقامة مجيئا واوفق لكتاب الله تعالى قال الله تعالى فعدة من
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فعلل التاخير بارادة اليسر واليسر ايضا لا يتعين في الفطر بل قد
يكون اليسر في الصوم اذا كان قويا عليه غير مستضر به لموافقته الناس فان في الائتساء تخفيفا ولان النفس توطنت على من الادمان ما لم تتوطن
على غيره ما صوم فيها اليسر عليها وبهذا التعليل علم ان المراد بقوله فعدة من ايام اخر ليس معناه يتعين ذلك بل المعنى فافطر فعليه عدة او المعنى
فعدة من ايام اخر محل له التاخير لها كما ظنه اهل الظواهر **قوله** وحكى الطحاوي رحمه الله فيه خلافا بين ابي حنيفة وبين ابي يوسف وبين محمد وهو
ان عندهما يلزمه اذا صح واقام يوما قضاء الكل فيلزم الايصاء بالجميع وعند محمد انما يلزمه قدر ما صح واقام والصحيح الاتفاق في القضاء وهو انه انما
يلزمه قدر الصحة والاقامة وان الخلاف انما هو في النذر وهو ما اذا قال المريض لله علي صوم شهر فلا صح صح عندهما يلزمه الكل والايصاء به وعند محمد
قدر ما صح وجه الفرق لهما ان النذر هو السبب في وجوب الكل فاذا وجد منه في المرض وما من ذلك المرض فلا شيء عليه فان صح صار كانه قال ذلك في الصحة
والقضاء لو قال لله وما قبل ادراك عدة المنذور لزمه الكل فكذلك هنا بخلاف القضاء لان السبب هو ادراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور
في النذر انما يصح على تقدير كون النذر وذلك فيه موجب شيء في حالة المرض والا لزم الكل وان لم يصح لظهور فائدته في الايصاء بل هو معلق بالصحة
وان لم يذكر وانما التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما امكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضي فلله على كذا فيصير عند الصحة يجب الكل
ثم يعجز عنه لعدم ادراك العدة فيجب الايصاء كما لو لم يجعل معلقا في المعنى على ما قلنا واما في القضاء فلم السبب ادراك العدة فهل المراد ادراك العدة
سبب لوجوب القضاء على المريض والاداء وصرح في شرح الكنز فقال في الفرق المذكور وسبب القضاء ادراك العدة فيتقدر بقدره وفي المبسوط جعله سبب
وجوب الاداء فعلى ظاهر الاول ان سبب القضاء على ما عرفوا الصحة هو سبب وجوب الاداء فيكون ادراك العدة سبب وجوب الاداء كما ذكر في المبسوط
ويلزم عدم حل التاخير عن اول عدة يدركها فان قال سبب وجوب الاداء لا يستلزم حرمة التاخير عنه قلنا فلا يكون نفس رمضان سبب وجوب
الاداء على المريض اذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم فاذا كان منتفيا ان يقول هو الاصل ويلزمه الايصاء بالكل اذا لم يدرك العدة كما
هو قول محمد على رواية الطحاوي **قوله** ولا فدية عليه وقال الشافعي رحمه الله عليه الفدية لانه اخره بغير عذر لما روي انه عليه السلام قال في
رجل مرض في رمضان فافطر ثم صح فلم يصم حتى ادركه رمضان اخر يصوم الذي ادركه ثم يصوم الذي افطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكينا ولنا اطلاق
قوله تعالى فعدة من ايام اخر من غير قيد فكان وجوب القضاء على التراخي فلا يلزمه بالتاخير شيء غير انه تارك للاولى من المسارعة وما رواه غريب ثم في سنده
ابرهيم بن نافع قال ابو حاتم الرازي كان يكذب وفيه ايضا من اتهم بالوضع **قوله** اذا خافتا على ولديهما بعد ما وقع في بعض الحواشي معزيا الى الذخيرة
من ان المراد بالمرضع الظئر لوجوب الارضاع عليها بالعقد بخلاف الام فان الاب يستاجر غيرها وكذا عبارة غير القدوري انما يفيدان ذلك
للام وكذا الاطلاق الحديث وهو ما روى عن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن
الحبلى والمرضع الصوم ولان الارضاع واجب على الام ديانة **قوله** هو يعتبر اي كلا من الحامل والمرضع والشيخ الفاني في حكم هو وجوب الفدية
بالفطر حتى انه اسقط عمن لم يلزمه الصوم غير انه الولد في الشرع قلنا القياس يمنع شرع الفدية على خلاف القياس اذ لا مماثلة بين

الصوم

الصوم والاطعام والالحاق دلالة متعذر لان الشيخ يجب عليه الصوم بالعمومات ثم ينتقل الى الفدية لعجزه عنه والطفل لا يجب عليه بل على ابيه ولم ينتقل عنها شرعا الى خلف غير الصوم بل اخرها الى التاخير بعارضه فجعل الولد الى خلف هو الصوم بخلاف الشيخ فانه لا يجب عليه بل قيمنا الفدية مقام الصيام في حقه وكان مثل الدفع انه اختلف الحكم في الاصل والفرع فانه في الاصل وجوب الفدية عوضا عن الصوم لسقوطه بها ولا سقوط في الحامل **قوله** ويطعم الخ وعن الطحاوي انه لا فدية عليه وهو مذهب مالك لانه عاجز عجزا مستمرا الى الموت فكان كالمريض اذا مات قبل ان يصح والمسافر قبل ان يقيم وهذه الآية منسوخة وعن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الآية وعلى الذين يطيقونه الآية كان من اراد ان يفطر ويفتدي فعل حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها ولنا ما روي عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرا وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست بمنسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا رواه البخاري وهو مروي عن علي بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة ولم يرد عن احد منهم خلاف ذلك فكان اجماعا وايضا لو كان لكان قول ابن عباس ليست بمنسوخة مقدما لانه مما لا يقال بالراي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه مثبت في نظم كتاب الله فجعله منفيا بتقدير حرف النفي لا يقدم عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم تالله تفتؤ تذكر يوسف اي لا تفتؤ وفيه يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا وروى ابن عبيد بكم وقالت شاعرها فقلت يمين الله ابرح قاعدا ولو قطعوا راسي لديك واوصالي اي لا ابرح وقال تنفك تسمع ما حييت بهالك حتى تكونه اي لا تنفك وفي رواية الافقه اولى لان قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ليس نصا في نسخ اجازة الافتداء الذي هو ظاهر اللفظ هذا ولو كان الشيخ الفاني مسافرا فمات قبل الاقامة ينبغي ان لا يجب عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ فانما ينتقل وجوب الصوم عليه الى الفدية عند وجود سبب التعين ولا تعين على المسافر فلا حاجة الى الانتقال ولا تجوز الفدية الا عن صوم هو اصل بنفسه لا بدل عن غيره فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا لا يرجى برؤه جازت له الفدية وكذا لو نذر صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له ان يفطر ويطعم لانه استيقن ان لا يقدر على قضائه فان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله ويستقيله وان لم يقدر لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر يوما معينا فلم يصم حتى صار شيخا فانيا جازت له الفدية عنه ولو وجب عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم او لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا يجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره وكذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عما يكفر به من المال فان مات فاوصى بالتكفير جاز من ثلثه هذا وجوزوا الفدية طعاما والاباحة اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتنصيص على الصدقة فيها والاطعام في الفدية **قوله** لان شرط الخلفية اي شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم فخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قبل التيمم لان خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن الماء لا بقيد دوامه فلذا يجب الاعادة ... الدم اذا عاد بعد الانقطاع في سن الاياس في المستقبل او في العدة التي مضى عود فيها حتى يستانف العدة على الاصل مثل حصول المقصود بالخلف اي لا يلحقه المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم ومقتضاه كون الخلفية على الوجه الذي ذكرناه لا على ما ذكر في النهاية **قوله** وصار كالشيخ الفاني الخ فانه ثبت بالدلالة لا بالقياس وجهه ان الكلام في مريض عجز عن الاداء وعليه الصوم ولا شك ان كل من سمع ان الشيخ الفاني الذي لا يقدر على الصوم يجزئ عنه الطعام علم ان سبب ذلك عجزه عجزا مستمرا الى الموت فان الشيخ الفاني الذي علق عليه هذا الحكم هو الذي كل يوم في نقص الى ان يموت فيكون الوارد في الشيخ الفاني واردا في المريض الذي هو بتلك الصفة لا فرق الا بان الوجوب لم يسبق حال جواز الاطعام في الشيخ الفاني لا يعتبر بما ثبت ثم ينتقل والمريض تقرر الوجوب عليه قبله بادراك العدة وعجزه الان بسبب تقصيره في المسارعة الى القضاء ومعلوم انه اذا كان الوجوب على التراخي لا يكون بذلك التاخير جانيا فلا اثر لهذا الفرق في اناطة الحكم واعلم انهم منعوا في الاصول الحاق الشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس لان شرطه ظهور المؤثر واثر عجزه في الدلالة لا يفتقر الى اهلية الاجتهاد بخلاف القياس وذلك منتف في الشيخ الفاني فان ظهور المؤثر فيه وهو العجز انما يصلح لاسقاط الصوم وصار مقام اخر وهو وجوب الفدية ولا يعقل العجز مؤثرا في ايجابها لكنا نقول ذلك في غير المنصوصة وكون العجز سببا لوجوب الفدية علة منصوصة لان ترتب الحكم على المشتق نص على علية مبدا الاشتقاق وان لم يكن من قبيل الصريح عندنا بل بالايماء وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه **قوله** ثم لا بد من الايصاء عندنا الخ في لزوم الاطعام على الوارث خلافا للشافعي وعلى هذا الزكاة اي اذا مات من عليه دين الزكاة بان استهلك مال الزكاة بعد الحول والعشر بعد وقت وجوبه لا يجب على وارثه ان يخرج عنه الزكاة والعشر الا ان يوصي بذلك ثم اذا اوصى فانما يلزم الوارث اخراجهما اذا كانا يخرجان من الثلث وان زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث فان اخرج كان متطوعا عن الميت وحكم بجواز اجزائه ولذا قال محمد في تبرع الوارث يجزئه ان شاء الله تعالى كما اذا اوصى بالاطعام عن الصلوات على ما نذكره ويصح التبرع في الكسوة والاطعام ولا عتاق لان في الاعتاق بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام وجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امي ماتت وعليها صوم شهر افاقضيه عنها قال لو كان على امك دين اكنت قاضيه عنها

قال نعم قال فدين الله أحق وفي رواية جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم
نذر أفأصوم عنها الحديث إلى أن قال فصومي عن أمك وفي الصحيحين عن عائشة عنه عليه السلام من مات وعليه صيام صام عنه
وليه قلنا الاتفاق على صرف الأول عن ظاهره فإنه لا تصح في الصلاة والدين ولما أخرج النسائي عن ابن عباس موقوفا والحديث الأول في
سننه الكبرى أنه قال لا يصلي أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد وفتوى الراوي على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ ونسخ الحكم يدل
على إخراج المناط عن الاعتبار ولذا صرحوا بأن من شروط القياس أن لا يكون حكم الأصل منسوخا لانتفاء التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم
إبطال اعتباره إذ لو كان معتبرا لاستمر ترتب الحكم على وفقه ومما روي عن ابن عمر رضي الله عنه نحوه أخرجه عبد الرزاق وذكر مالك في الموطأ
بلاغا قال مالك ولم أسمع عن أحد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله عنهم بالمدينة أن أحدا منهم أمر أحدا أن يصوم عن أحد ولا يصلي
عن أحد انتهى وهذا مما يؤيد النسخ وأنه الأمر الذي استقر الشرع عليه آخرا وإذا انتفى كون المناط الدين فيما نحن فيه يعلل الوجوب
الأداء عن الميت على الوارث بدين العباد فإنه محل الاتفاق وليس هو الكائن في صورة النزاع فلا يجب على الوارث الأداء لأنه بما تبرع
إذا أوصى لا يجب بقدر الثلث إلا أن يتطوع وعلى هذا دين صدقة الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيام
التي عليه والصدقة المنذورة والخراج والجزية وهذا لأنها تردد بين عقوبة وعبادة وما كان عبادة فشرط أدائها النية ليتحقق أداؤها
مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذي هو المقصود من التكليف وفعل الوارث من غير أمر المبتلى بالأمر والنهي
لا يحقق اختياره بل لما مات من غير فعل ولا أمر به فقد تحقق عصيانه لخروجه من دار التكليف لم يمتثل وذلك تقرر عليه موجب العصيان
فليس فعل الوارث الفعل المأمور به فلا يسقط به الواجب كما لو تبرع به في حال حياته وما كان فيها مع ذلك معنى العقوبة فلا يخفى أنه
فات فيه الانزجار إذ لم يتحقق ابتغاء ما يستقبله منه ليكون زاجرا له بخلاف دين العباد فإن المقصود من الأمر بأدائها وصول
المال إلى من هو له لينتفع به في حاجته ولذا إذا ظفر من له بجنسه كان له أخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلو تبرع غيره بقضائه تحقق حصول
المقصود بفعل الوارث هنا وعن هذا قلنا لا يورث خيار الشرط والرؤية لأنه رأي كان للمستحق لا العيب لأنه جزء من العين في العقد
احتبس عند البائع وإذ علمت ما ذكرنا علمت أن المقصود من حقوق الله تعالى إنما هي الأفعال إذ بها تظهر الطاعة والامتثال وما كان
ماليا منها فالمال متعلق المقصود أعني الفعل وقد سقطت الأفعال كلها بالموت لتعذر ظهور طاعته بها في دار التكليف فكان
الإيصاء بالمال الذي هو متعلقها تبرعا من الميت ابتداء يعتبر من الثلث بخلاف دين العباد فإن المقصود فيها نفس المال لا الفعل وهو موجود
في التركة فيؤخذ منها بلا إيصاء **قوله** والصلاة كالصوم باستحسان المشايخ رحمهم الله أن المماثلة قد تثبت شرعا بين الصوم والإطعام
والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة ومثل مثل الشيء جاز أن يكون مثلا لذلك الشيء وعلى تقدير ذلك يجب الإطعام وعلى تقدير عدمها
لا يجب فالاحتياط في الإيجاب فإن كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذي هو السقوط وإلا كان برا مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات
ولذا قال محمد فيه يجزئه إن شاء الله تعالى من غير جزم كما قال في تبرع الوارث بالإطعام بخلاف إيصائه عن الصوم فإنه جزم بالإجزاء **قوله**
هو الصحيح احتراز من قول ابن مقاتل إنه يطعم لكل صلاة يوم مسكينا كصيام يوم ثم رجع إلى ما في الكتاب لأن كل صلاة فرض على حدة فكانت
كصوم يوم **قوله** ومن دخل في صوم التطوع أو في صلاة التطوع ثم أفسده قضاه لا خلاف بين أصحابنا في وجوب القضاء إذا فسد عن قصد
أو عن غير قصد بأن عرض الحيض للصائمة المتطوعة خلافا للشافعي وإنما اختلاف الرواية في نفس الإفساد هل يباح أو لا فظاهر الرواية
لا إلا بعذر ورواية المنتقى يباح بلا عذر ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أو لا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل
الزوال لا بعده إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق والعتاق ليفطرن
لا يفطر وقيل إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر وإن كان يتأذى بذلك يفطر واعتقادي أن رواية
المنتقى أوجه وعلى اعتبار ذلك ينتصب الكلام في خلافية الشافعي رحمه الله لفظا ويتبين وجه اختيارنا لما في ضمن أجوبتنا إن شاء الله وأحسن
ما يستدل به للشافعي رحمه الله ما في مسلم عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم يوما فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال
فإني إذن صائم ثم أتانا يوما آخر فقلنا يا رسول الله أهدي لنا حيس فقال أرينيه فلقد أصبحت صائما فأكل وفي لفظ فأكل وقال
قد كنت أصبحت صائما فهذا يدل على عدم وجوب الإتمام ولزوم القضاء مرتب على وجوبه فلا يجب أحدهما وروى أبو داود والترمذي
والترمذي والنسائي عن أم هانئ مرفوعا الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر وفي كل من سنده ومتنه اختلاف
وتكلم فيه البيهقي رحمه الله وقال الشافعي أيضا صح أنه عليه السلام خرج من المدينة حتى إذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع إناء فشرب
والناس ينظرون وفي لفظ كان ذلك بعد العصر رواه مسلم عام الفتح وفيه دلالة الأمر قال الشافعي رحمه الله فلما كان له قبل أن يدخل
في صوم الفرض أن لا يدخل فيه للسفر كان له إذا دخل فيه أن يفطر كما فعل عليه السلام فالتطوع أولى وحاصله استدلال لإباحة الفطر
في الفرض بعد شروعه الذي لم يكن واجبا عليه على إباحة الفطر في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه ولنا استدلال لا له
حسن جدا دليله الكتاب والسنة والقياس أما الكتاب فقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وقال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها
عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها الآية سيقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم

عنه

خارم

من دخل صوم التطوع او صلوة التطوع ثم افسد في

والنذر

ولانه ادا مؤدى عمل لله فوجب صيانته عن الابطال بقدر الممكن فاذا افطر وجب قضاؤه تفاديا عن الابطال واما السنة
فما اخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عائشة قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا
منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني اليه حفصة وكانت ابنة ابيها فقالت يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض طعام اشتهيناه
فاكلنا منه قال اقضيا يوما اخر مكانه واعله البخاري بانه لا يعرف لزميل سماع من عروة ولا ليزيد سماع من زميل واعله الترمذي بان
الزهري لم يسمعه من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن ابي الاخضر ومحمد بن ابي حفصة عن الزهري عن عروة عن عائشة وروى مالك بن انس ومعمر
وعبيد الله بن عمر وزياد بن سعد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عائشة ولم يذكروا فيه عن عروة وهذا اصح ثم اسند الى ابن جريج
قال سالت الزهري احدثك عروة عن عائشة قال لم اسمع من عروة في هذا شيئا ولكن سمعت في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض
من سال عائشة عن هذا الحديث انتهى قلنا قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفا بالمعاصرة على ما عرف
مع ولو سلم الاعلال واعلال الترمذي فهو قائم على هذا الطريق تاما بلى ولو لم يكن له طريق اخر لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن
جرير بن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت اصبحت انا وحفصة صائمتين متطوعتين الحديث ورواه ابن ابي شيبة من طريق اخر عنهما
عن حفصة عن سعيد بن جبير عن حفصة الحديث ورواه الطبراني في معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس ان عائشة وحفصة ورواه البزار
من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال اصبحت عائشة وحفصة وحماد بن الوليد لين الحديث واخرجه
الطبراني من غير الكل في الاوسط ثنا موسى بن هرون ثنا احمد بن مهران الجمال قال ذكر محمد بن ابي سلمة المكي عن محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن
ابي هريرة قال اهديت لعائشة وحفصة هدية وهما صائمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا يوما
مكانه ولا تعودا فقد ثبت هذا الحديث ثبوتا لا مرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعددها وكثرة مجيئها وثبت في طريق الطبراني ان ذلك
المجهول في قول الزهري فيما اسنده الترمذي انه عن بعض من سال عائشة عن هذا الحديث ثقة اخبر بالواقع فكيف وبعض طرقه مما يحتج به وحمله
على انه امر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه وهو كون ذلك تداركا لما قدمنا من قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم لكن كلام المفسرين
فيها على ان المراد لا تحبطوا الطاعات بالكبائر كقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الى ان قال ان تحبط اعمالكم وكلام ابن عمر رضي الله
ظاهر في ان هذا قول الصحابة او لا تبطلوها بمعصيتهما او الابطال بالرياء والسمعة وهو قول ابن عباس وعنه بالشك والنفاق او بالعجب والكل
يفيد ان المراد بالابطال اخراجها عن ان يترتب عليها فايدة اصلا كانها لم توجد وهذا غير الابطال الموجب للقضا فلا تكون الاية باعتبار المراد
دليلا على منع هذا الابطال بل دليلا على منعه بدون قضا فيكون دليل رواية المنتقى على ما قدمناه من انها اباحة الفطر مع ايجاب القضا ولهذا
اخرناها لان الاية لا تدل باعتبار المراد منها سوى على ذلك والاحاديث المذكورة لا تفيد سوى ايجاب القضا الا ما كان من الزيادة التي
في رواية الطبراني وهي قوله ولا تعودا فانه مع كونه منفردا بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم للاستدلال به للشافعي فبعد تسليم ثبوت
الحجية يحمل على الندب وكذا حديث البخاري آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وابي الدرداء فزار سلمان ابا الدرداء فراى ام الدرداء
متبذلة فقال لها ما شانك قالت اخوك ابو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا فجاء ابو الدرداء فصنع له طعاما فقال كل فاني صائم فقال ما انا باكل حتى
تاكل فاكل فلما كان الليل ذهب ابو الدرداء يقوم فقال له سلمان نم فنام ثم ذهب يقوم فقال له نم فلما كان من اخر الليل قال سلمان قم الان
قال فصليا فقال له سلمان ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فاعط كل ذي حق حقه فاتى النبي صلى الله عليه
وسلم فذكر ذلك له فقال صدق سلمان وهذا مما استدل به القائلون بان الضيافة عذر وكذا ما اسنده الدارقطني الى جابر قال صنع رجل
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه فلما اتي بالطعام تنحى رجل منهم فقال عليه السلام ما لك قال
اني صائم فقال عليه السلام تكلف اخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صائم كل وصم يوما مكانه فان كلامهما يدل على عدم كون الفطر ممنوعا اذ
لا يبيحه للضيافة الا في اسقاط الواجبات ولذا نفى المحققون كونها عذرا كالكرخي وابي بكر الرازي واستدلا بما روي عنه عليه السلام
اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان كان مفطرا فلياكل وان كان صائما فليصل اي فليدع الله والله اعلم بحال هذا الحديث وقول بعضهم يجب
موقوف على انه اذا ثبت لا يقوى قوة حديث سلمان والحاصل ان على رواية المنتقى تتظافر الادلة ولا معارض فلا يستدل به للشافعي بما
ثبت على ما لا يخفى واما القياس فعلى الحج والعمرة النفلين حيث يجب قضاؤهما اذا افسدا **قوله** واذا بلغ الصبي الخ كل من تحقق بصفة
في اثناء النهار او قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك
تشبها كالحائض والنفساء تطهران بعد الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال او قبله بعد الاكل وما اذا قدم
قبل الزوال والاكل فيجب عليه الصوم لما في الكتاب وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم والذي افطر
عمدا او خطا او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر على ظن غروب الشمس او تسحر بعد الفجر وقيل الامساك مستحب لا واجب
لقول ابي حنيفة رحمه الله في الحائض تطهر نهارا لا يحسن ان تاكل والناس صيام والصحيح الوجوب لان محمدا قال لا تاكل وقال في الحائض تطهر وتدع قول
الامام لا يحسن بقولنا للوجوب اي لا يحسن بل يقبح وقد صرح به في بعضها المشايخ فقال في المسافر اذا اقام بعد الزوال لا يستحيي
ان ياكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم فتبين مراده بعدم الاستحسان ولانه الموافق للدليل وهو ما ثبت من امره عليه السلام حرر

الامساك لمن اكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ولا يخفى على متامل فوائد قيود الضابط وقلنا كل من تحقق اداءه ولم يقل
صار بصفة الخ ليشمل من اكل عمدا في نهار رمضان لان الصبر وتحقق الحول اولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المعاد به فانه **قوله**
لان الصوم غير واجب فيه عليهما وقال زفر في الكافي اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لان ادراك الجزء من الوقت بعد الاسلام
موجب كما في الصلاة وينبغي ان يكون جوابه في الصبي اذا بلغ كذلك ونحن نفرق بان السبب في الصلاة الجزء القائم عند الاسلام
اي جزء كان فتحقق الموجب في حقهما وفي الصوم الجزء الاول ولم يصادفه اهلا وعلى هذا قولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون
الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفا له كوقت الصلاة او سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به كالشهر او مشكلا او يقتضي ان السبب تمام الوقت
فيها وقد بان خلافه ثم على ما بين من تحقيق المراد وقد نقلنا لمن قال ان لا يجب الامساك في بعض الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب
والاداء وسبق الوجوب على السبب لا يلزم تقدم السبب فلا ايجاب فيه يستدعي سببا سابقا والغرض خلافه ولو سلم فذلك
لزم كون ما ذكره في وقت الصلاة من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقيبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع
فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ لا داعي لجعل ما يليه دون
ما وقع فيه **قوله** على ما قالوا اشارة الى خلاف واكثر المشايخ على هذا الفرق وهو ان الصبي كان اهلا فتوقف امساكه
في حق الصوم في اول النهار على وجود النية في وقتها والكافر ليس اهلا فلا يتوقف فيقع فطرا فلا يعود صوما ومنهم من يشكو في
التسوية بينهما كما في الجامع الصغير الصبي يبلغ والكافر يسلم قال هما سواء فانه يدل على جواز نية كل منهما للتطوع **قوله** واذا
نوى المسافر الافطار اي في غير رمضان بدليل قوله وان كان في رمضان لم ينو الافطار ليس بشرط بل اذا قدم قبل الزوال والاكل
وجب عليه الصوم ذلك اليوم بنية تنشئها **قوله** الا يوما لعين ان المرخص السفر لم يتحقق في اول اليوم كان الخطاب
متوجها عليه بتعين الصوم فلا يجوز له الفطر فيه عند تلبسه به وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلوة والسلام مما قدمنا انه خرج
من المدينة عام الفتح حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع اناء فشرب والناس ينظرون اليه فهذا يدفع بحمل خروجه كان قبل الفجر وقد يقال ايضا
قولهم ما لم يتحقق المرخص فالخطاب بالصوم عينا ممنوع لم لا يجوز ان يكون الخطاب بتعينه ان لم يحدث سفر في اثناء اليوم بعد
الشروع فيه فاذا سافر في اثناء اليوم زال التعين لانه كان بشرط عدمه وهذا الذي مذهب بعض العلماء حكاه بعض شارحي
كتاب مسلم والجمهور على تعين صومه واعلم ان اباحة الفطر للمسافر اذا لم ينو الصوم فاذا نواه ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته
قبل الفجر اصبح صائما فلا يحل فطره في ذلك اليوم لكن لو افطر فيه لا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر قائم
فاورث شبهة دارئة للكفارة ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على ان الصحيح انه افطر عنه فان كان في اليوم الذي خرج فيه اشكل
على الاول وان كان فيما بعده اشكل على ما نحن فيه ولا مخلص الا بتجويز كونه عليه الصلوة والسلام علم من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم
ونحوه ممن تعين عليه الصوم وخشي الهلاك **قوله** في المسئلتين بما اذا انشأ السفر بعد الصوم واذا صام مسافرا ثم اقام
قوله ومن جن رمضان كله قال الحلوائي المراد منه ان يكون اهلا في الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال من اليوم الاخير [illegible] القضاء
لان الصوم لا يصح فيه كالليل والذي يعطيه الوجه الاتي ذكر خلافه **قوله** لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل
ولهذا ابتلي به من هو معصوم من زواله العقل صلى الله عليه وسلم على ما اسلفناه في باب الامامة من كتاب الصلاة **قوله**
فيكون عذرا في التأخير لا في الاسقاط رتبه بالفاء على كونه لا يزيل العقل بل يضعفه نتيجة له فحاصله لما كان غير مزيل لم
يسقط فيتبادر منه انه لو ازاله كان مسقطا وليس كذلك فان الجنون مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو
ملزم للحرج فكان الاولى في التعليل التعليل بعدم لزوم الحرج في الزام قضاء الشهر لا اغماء فيه كله بخلاف جنون الشهر كله
فان ترتب قضاء الشهر عليه موجب للحرج وهذا لان امتداد الاغماء شهرا من النوادر لا يكاد يوجد والا كان ربما يموت فانه
لا ياكل ولا يشرب ولا حرج في ترتب الحكم على ما هو من النوادر بخلاف الجنون فان امتداده شهرا غالب فترتب القضاء معه موجب للحرج
وقد سلك المصنف المسلك المحقق في تعليل الزام القضاء بجنون شهر حيث قال ولنا ان المسقط هو الحرج ثم قال والاغماء لا يستوعب
الشهر عادة فلا حرج فما ذكر تعليل وجوب قضاء الشهر اذا اغمي عليه فيه كله بعدم الحرج وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع لان
الحرج مانع لكن المراد ان انتفاء الوجوب انما يكون لمانع الحرج ولا حرج لندرة امتداد الاغماء شهرا ويسقط مبنى هذا الوجوب
الذي يثبت جبرا بالسبب اعني اصل الوجوب لا يسقط لعدم القدرة على استعمال العقل لاغماء او نوم او ضعفه بل ينظر فان كان المقصود
من تعلقه مجرد ايصال المال الى جهة كالنفقة والدين يثبت الوجوب مع هذا العجز لان هذا المقصود يحصل بفعل النائب يطالب به
وليه وان كان من العبادات والمقصود منها نفس الفعل ليظهر مقصود الابتلاء من اختيار الطاعة او المعصية فلا يخلو من كون هذا
العجز كائنا بسبب عدم التمكن على استعمال العقل مما يكثر امتداده او لا يمتد عادة او يمتد وقد يقصر فالاول لا يثبت الوجوب
كالصبي لانه يستتبع فائدته وهي اما في الاداء وهو منتف اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالاداء حال الصبي او في القضاء وهو مستلزم حرج
الحرج البين فانتفى وفي الثاني لا يسقط الوجوب معه بل يثبت شرعا ليظهر اثره في الخلف وهو القضاء فيصل بذلك الى مصلحته

من

من غير حرج رحمة عليه كالنوم فلو نام نائم وقت الصلاة وجب قضاؤها شرعا فعلمنا ان الشرع اعتبر هذا العارض بسبب انه لا يمتد غالبا فام
مدة ما اذ لا حرج في ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه في الخلف ثم لو نام فوق يوم وليلة وجب القضاء ايضا لانه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك
تغيير الاعتبار الذي ثبت عنه شرعا اعني اعتباره ممتدا اذ لا حرج في النوادر وفي الثالث امرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج اما فانه
اذا ثبت بما يلزمه الامتداد واذا لم يثبت بما لا يمتد عادة فعلمنا ان الاغماء ملحق في حق الصوم بالا يمتد كالنوم اذا لم يرد عليه لعدم
الحرج وملحق بالجنون في حق الصلاة كذلك على ما قدمناه في باب صلاة المريض لاتحاد اللازم فيهما وفي حق الصوم ان استوعب الشهر الحق بما
يلزمه الامتداد لان امتداد الجنون شهرا كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب مع استيعابه لزم الحرج واذا لم يستوعبه فلا امتداد لان صوم ما دون
الشهر في سنة لا يوقع في الحرج وايضا انه يؤدي الى عدم وجوب القضاء اذ كان الجنون في الغالب يستمر شهرا واكثر وهذا التقرير يوجب ان لا فرق
بين الاصلي والعارضي وبين ان يفيق المجنون في وقت النية من آخر يوم او بعده خلافا لما قاله الحلواني وان اختاره بعضهم ثم نقل النص عن محمد
انه فرق بينهما على ما في الكتاب وقدمنا في الزكاة الخلاف في نقل الخلاف فجعل هذا التفصيل قولا لابي يوسف وقول محمد عدم التفصيل وقيل
الخلاف على عكسه وشيء ما نقلنا لم يصح ومنهم من اهدر التفصيل بثبوت التفصيل شرعا في العدة بالاشهر والحيض بناء على الاصلية اذا الطهر
وعارضيته فان الطهر اذا امتد امتدادا اصليا بان بلغت الصغيرة بالسن لم تر دما فانها تعتد بالاشهر بعد البلوغ ولو بلغت بالحيض ثم
امتد طهرها فانها تعتد بالحيض فلا تخرج من العدة الى ان تدخل سن الاياس فتعتد بالاشهر ولا يخفى على متامل عدم لزومه فان المدار على ما فيه يتمام
لزوم الحرج وعدمه وفي العدة المنع انتفى ولو سلم بوجه فلك التفصيل **قوله** وفي الوجوب بناء على جواب عما قد يقال قوله لا
بالذمة وقد رجع الذمة الى الادمية يستلزم ثبوت مثل الوجوب على الصبي فقال هو دائر مع الذمة لكن بشرط القابلية لانه يتلو القابل
ولا قابل في حقه في حق الصبي لما ذكرنا من انه عند العجز عن الاداء انما يثبت ليظهر اثره في القضاء لتحصيل مثله الفرض بعد ومنه ولا يكون
ذلك قابل اذا لم يستلزم ايجاب القضاء حرجا لانه فتح باب تحصيل المصلحة اما اذا استلزمه فهو معدوم القابل ظاهرا لانه تقرر
بطريق التفويت وهو الحرج وذلك باب العذاب لا القابل وان كان قد يثبت له الافراد من العباد فان القواعد الشرعية التي
تستتبعها التكاليف انما هي في حق العموم رحمة وفضلا لا بالنسبة الى آحاد من الناس بخلاف ثبوته مع الجنون لانه يستتبعه القابل
او نقول لا قابل لانها في حق القضاء ولا يجب القضاء للحرج فلو ثبت الوجوب لم يكن له فائدة **قوله** وتمامه في الخلافيات اذا حققت ما
قدمناه انفا تحققت انه **قوله** فعليه قضاؤه ثم قيل لا بد من التاويل لان دلالة حال المسلم كافية في وجود النية الا انه
ان من اغمي عليه في ليلة من رمضان يكون صائما بوجهه وانما يستقيم ما يعلل بنا على ان الظاهر وجود النية منه فيها فلذا اولى بان يكون
مريضا او مسافرا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان ومن حقق تركيب الكتاب يتوقف قوله من لم ينو لا قضاء عليه جزم بان هذا التاويل تكلف مستغنى
عنه علاقة من اغمي عليه فان الاغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فيبنى الامر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود النية الا
ان يكون متهتكا اعتاد الاكل فيفتى بلزوم صومه وذلك اليوم ايضا لان حاله لا يصلح دليلا على قيام النية اما هنا فانها علم وجوب
القضاء بنفس عدم النية ابدا لا بامر يوجب النسيان ولا شك انه ادرى بحاله نعم لو قال وقيل من شك انه كان او لا امكن ان اجاب هذه
المسألة بالبناء على ظاهر حاله كما ذكرناه **قوله** في حق الصحيح المقيم قيد بهما لان المسافر والمريض لا بد لهما من النية اتفاقا لعدم التعين
في حقهما **قوله** كما اذا وهب النصاب من الفقير اي على مذهبكم فهو الزامي من زفر فان اعطاء النصاب فقيرا واحدا عنده لا يقع به
عن الزكاة ومنه الخلاف نظر ايضا في لزوم الكفارة بالاكل فيه عند زفر تجب مطلقا وعند ابي حنيفة لا تجب مطلقا وعندهما التفصيل وهو
بين ان ياكل قبل الزوال فتجب وبعده فلا وهي المسألة التي تلي هذه ومنهم من جعلها مع ابي حنيفة **قوله** ولابي حنيفة ان الكفارة
تعلقت بجناية الافساد وهذا امتناع عنه لا افساد لانه يستدعي سابقة الشروع الا ان لابي يوسف ان يقول انا ثابت في الشرع
ترتبها على الفطر في رمضان اذ اشترى الفطر لا يستدعي سابقة الصوم بقاء للوقت وكان من عادي صومه اذا اصبح غير ناو
ثم اكل بعده سلمناه لكن الامساكات الكائنة في وقت النية من النهار ليس لها حكم الفطر كما ان ليس لها حكم الصوم فيتحقق الفطر
بالاكل اذا اورد عليها الا ان هذا يقتصر على ما اذا اكل قبل نصف النهار وان الذي اعتقده ان الملحوظ لكل من ابي حنيفة وابي يوسف
واقعة الاعرابي المروية في الكفارة لما كانت في فطر ما هو مستجمع حال قيام الصوم سأل ثم ثبوتها في فطر كذلك قبل الشروع فهمه
ابو يوسف وفهم ابو حنيفة عدمه اذ لا شك في ان جناية الافطار حال قيام الصوم اتم منه حال عدمه فالزام الكفارة في صورة
الجناية التي هي اغلظ لا يوجب ثم ثبوتها فيما هو دونه ولذا الخصوص صاحب الاتفاق على عدم الكفارة لما اذا على كونه فطرا جناية في يوم
الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع تمام الفطر الجناية في ابتلاع الحصى ونحوه وروى الحسن عن ابي حنيفة فيمن اصبح لا ينوي الصوم
ثم نواه قبل الزوال ثم جامع بقية يومه لا كفارة فيه وروى عن ابي يوسف ان عليه الكفارة ووجه الذي شبهة الخلاف وصحة الصوم
بنيته من الليل وفي المنتقى فيمن اصبح ينوي الفطر ثم عزم على الصوم ثم اكل عمدا لا كفارة فيه عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف
والكلام فيها واحد **قوله** وعلى هذا الخلاف كل من صار اهلا مثلا تقدم الكلام في هذا والمقصود هنا ذكر الخلاف والمراد
المتحلي من فسد صومه بفعله المقصود دون تعمد الافساد لكن تسمى الظن بعدم الفجر اذا اكل يوم الشك ثم ظهر انه الفجر ومعناه

قوله لانه وقت معظم فتعظيمه بعدم الاكل فيه اذا لم يكن له رخصة تامة وانما ذلك حديث عاشوراء على ما ذكرناه قريبا قوله
وهو مروي على البناء للمفعول من الرأي بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى اليقين كقوله رأيت الله اكبر كل شيء اي علمته ولو صيغ منه للفاعل
مرادا به الظن لم يمتنع في القياس لكنه لم يسمع بمعناه الا مبنيا للمفعول قاله ... وكثيرا ما يراد ... اذا انه عند الغفار والله اعلم
فادنت بمعنى ظننت اي دفع الى الظن قوله لان الجناية قاصرة ليس هنا جناية اصلا لانه لم يتعمد ونقصه صرحوا بعدم الاثم عليه
الا ان يراد ان عدم تثبته الى ان يستيقن جناية فيكون المراد جنايته عدم التثبت لا جناية الافطار كما قالوا في القتل الخطأ الاثم
فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حال الرمي قال المص في الجنايات شرع الكفارة يؤذن باعتبار
هذا المعنى اللهم الا ان يدفع بان ترك التثبت الى الاستيقان في القتل ليس كتركه الى الاستيقان في الفطر وايضا الموجب للقول بثبوته
في القتل ترك التثبت الى ترك الغاية شرع الكفارة وهذا الدليل مفقود هنا اذ لا كفارة ولولا هو لم نحكم على القول بذلك هناك
وحديث عمر رواه ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال افطر عمر واصحابه في يوم غيم ظنوا ان الشمس غابت قال فطلعت فقال عمر
ما تعرضنا لجنف نقضي هذا اليوم ثم نقضي يوما مكانه واخرج ابن ابي شيبة من طرق اقربها الى لفظ الكتاب ما عن علي بن حنظلة عن ابيه
قال شهدت عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رمضان وقرب اليه شراب فشرب بعض القوم وهم يرون ان الشمس قد غربت ثم ارتقى المؤذن فقال يا امير
المؤمنين والله ان الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر من كان افطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن افطر فليتم حتى تغرب الشمس واعاده من طريق
اخرى وزاد فقال له بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا وقد اجتهدنا وقضاء يوم يسير وانما قال ذلك لان خطابه لمن اعلى الميذنة
وانما صونه ليس من الادب بل كان حقه ان ينزل فيخبر منادا حديث تسحروا فان في السحور بركة رواه الجماعة الا ابا داود وعن انس قال قال
عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة قيل المراد بالبركة حصول التقوي به على صوم الغد بدليل ما روي عنه عليه السلام استعينوا
بقائلة النهار على قيام الليل وباكل السحر على صيام النهار وقيل المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين قال عليه السلام فرق ما بين
صيامنا وصوم اهل الكتاب اكلة السحر ولا منافاة فليكن المراد بالبركة كلا من الامرين والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير
من الليل وقوله في النهاية هو على حذف مضاف تقديره في اكل السحور بركة بنا على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف في الرواية
فهو اسم للماكول في السحور كالوضوء بالفتح ما يتوضا به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماكول وحديث
ثلاث من اخلاق المرسلين على ما ذكر الذي ذكره المص الله اعلم به والذي في معجم الطبراني ثنا جعفر بن محمد بن حرب العبادي ثنا سليمان بن حرب
ثنا حماد بن زيد عن علي بن ابي العالية عن مورق العجلي عن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث من اخلاق المرسلين
تعجيل الافطار وتاخير السحور ووضع اليمين على الشمال في الصلاة ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا وذكر ان الدار قطني في الافراد رواه من
حديث حذيفة مرفوعا نحو حديث ابي الدرداء ومما يدل على المطلوب ما في الصحيح حديث البخاري عن سهل بن سعد قال كنت اتسحر ثم يكون لي سرعة
ان ادرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الصحيحين عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلاة
قلت كم كان قدر ما بينهما قال قدر خمسين اية قوله الا اذا كان اذا استبان من قوله ثم التسحر مستحب واخذ الظن في تفسير الشك بناء على
استعمال لفظ الظن في الادراك مطلقا وقوله صومه تام اي ما لم يتبين انه اكل بعد الفجر فيقضي قوله وعن ابي حنيفة انه يعيد
المغايرة بين عبارتين بتلك الرواية فان استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الاساءة ان لم يترك بل يستلزم كون ذلك مفضولا والفعل
المفضول لا يستلزم الاساءة ثم استدل على من الرواية بقوله عليه الصلوة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك رواه النسائي والترمذي
وزاد فان الصدق طمانينة والكذب ريبة قال الترمذي حديث حسن صحيح فنقول المروي لفظ الامر فان كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب فيلزم
بتركه الاثم لا الاساءة وان صرفه صارف كان ندبا ولا اساءة بترك المندوب بل ان فعله نال ثوابه والا لم ينل شيئا فهو دائر بين كونه
دليل الوجوب او الندب فلا يصح جعله دليلا على من الاثم بل الاساءة فيها اتم قوله فعليه قضاؤه ولا كفارة قوله وعلى ظاهر الهداية
لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال بالشك والليل اصل ثابت بيقين فلا ينتقل عنه الا بيقين وصحح في الايضاح واعلم ان التحقيق هو ان المتيقن
انما هو دخول الليل في الوجود وامتداده الى وقت تحقق ظن طلوع الفجر وقت فليس ذلك الوقت محلا لتعارض ظن به واليقين بقاء الليل بل
بل التحقيق انه محل تعارض دليلين ظنيين في بقاء الليل وعدمه وهما الاستصحاب والامارة التي بحيث توجب ظن عدمه لا تعارض ظنين في ذلك
اصلا اذ ذلك لا يمكن لان الظن هو الطرف الراجح من الاعتقادين ... ثم ان كذا الاستحالة العقلية حكم بانه لا كذا من تخصيص امر في وقت
واحد اذ ليس له الا طرف واحد راجح ثم ذكر هذا انما هو تعارض ظنيين في قيام الليل وعدمه فيها ثم ان لان موجب تعارضهما الشك لا الظن
واحد فضلا عن ظنيين واذا ثم تراعي الاصل وهو الليل فحقق هذا واجره في مواطن كثيرة كقولهم في نحو ما حدث بعد تيقن الطهارة اليقين لا يزال
بالشك ونحوه قوله ولو اكل فعليه القضاء وفي الكفارة روايتان ومختار الفقيه ابي جعفر لزومها لان الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة
الاباحة لا حقيقتها ففي حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة وهي لا تسقط العقوبات هذا اذا لم يتبين الحال فان ظهر انه اكل قبل
الغروب فعليه الكفارة لا اعلم فيه خلافا والله سبحانه اعلم وهو الذي ذكر بقوله ولو كان شاكا فيه فله ينبغي ان تجب الكفارة قوله فعليه القضاء
رواية واحدة اي اذا لم يستبن شيء او تبين انه اكل قبل الغروب لان النهار كان ثابتا بيقين وقد انضم اليه اكبر رايه واورد لو شهد اثنان

بان عرف والسائل بان لا فاطر ثم تبين عدم العذر لا كفارة مع ان تعارضهما يوجب الشك اجيب بمنع الشك فان الشهادة بعدمه على النفي ضعيفة لشهادة بالعذر بلا معارض فتوجب ظنه وفي النفس منه شيء فيظهر بادنى تأمل **قوله** ومن اكل في رمضان ناسيا او جامع ناسيا فظن انه افطر فاكل او جامع عمدا لا كفارة عليه وعلى هذا لو ابتلع مسافر فنوى الاقامة فاكل لا كفارة عليه **قوله** فان بلغه الحديث يعني قوله عليه السلام من نسي وهو صائم فاكل او شرب وفي رواية لا قضاء عليه صححه قاضي خان وفي رواية تجب وكذا عنهما وعن وجيهها الى ان انتفاء الشبهة لازم انتفاء الاشتباه او لا نقول بها بناء على ثبوتها للزوم والمختار بناء على ثبوتها لا شك لان ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل النظر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف حتى قال بعض الائمة بالفطر ومن قوله عليه السلام فليتم صومه الى القوم اللغوي وهو الامساك وقال ابو حنيفة لولا النص لقلت يفطر وصار كوطئ الاب جارية ابنه لا يحد وان علم حرمتها عليه نظرا الى قيام شبهة الملك الناشئة بقوله عليه السلام انت ومالك لابيك فانها ثابتة بثبوت هذا الدليل وان قام الدليل الراجح على تباين الملكين **قوله** لان الفطر ما يستند الى دليل شرعي يعني فيما اذا لم يبلغه الحديث لان القياس لا يقتضي ثبوت الفطر فاخرج خلاف ما لو ذرعه القيء فظن انه افطر فاكل عمدا فانه كالاول لا كفارة عليه فان القيء يوجب ما لم يعد شيء الى الحلق لتردده منه فيشتد ظن الفطر الى دليل اما الحجامة فلا نظر فيها الى الدخول بل الخروج فيكون تعمد اكله بعد موجبا للكفارة الا اذا افتاه مفت بالفساد كالقول الحنابلة وبعض اهل الحديث فاكل بعده لا كفارة لان الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وان بلغه الحديث واعتمده على ظاهره غيرها لم يبال به وهو عامي وكذلك عند محمد لا كفارة عليه لان قول النبي يورث الشبهة المسقطة فقول الرسول اولى وعن ابي يوسف لا يسقط لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء في حقه الى معرفة الاحاديث فاذا اعتمده كان تاركا للواجب عليه وقول الواحد لا يقوم شبهة مسقطة لها وان عرف تاويله ثم اكل تجب الكفارة لانتفاء الشبهة وقول الاوزاعي انه يفطر لا يورث شبهة لمخالفته القياس مع وضوح عدم الاكل كون الحديث على غير ظاهره ثم تاويله انهما كانا يغتابان او انه منسوخ ولا باس بسوق تبرع يتعلق بذلك روى ابو داود وابن ماجه والنسائي من حديث ثوبان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى على رجل يحتجم في رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم ورواه الحاكم وابن حبان وصححاه ونقل في المستدرك عن الامام احمد انه قال حديث ثوبان وحديث شداد صحيحان ورواه الترمذي من حديث رافع بن خديج عنه عليه السلام قال افطر الحاجم والمحجوم وصحح وقال ذكر عن احمد انه قال انه اصح شيء في هذا الباب وله طرق كثيرة غير هذا وبلغ احمد ان ابن معين ضعفه وقال انه حديث مضطرب وليس فيه حديث صحيح يثبت فقال ان هذا مجازفة وقال ابن راهويه ثابت من خمسة اوجه وقال بعض الحفاظ متواتر قال بعضهم ليس ما قاله ببعيد ومن اراد ذلك فلينظر في مسند احمد ومعجم الطبراني والسنن الكبرى للنسائي واجاب القائلون بان الحجامة لا تفطر بامرين احدهما ادعاء النسخ وذكروا منه ما رواه البخاري في صحيحه من حديث عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم ورواه الدارقطني عن ثابت عن انس قال اول ما كرهت الحجامة للصائم ان جعفر بن ابي طالب احتجم وهو صائم فمر به النبي صلى الله عليه وسلم فقال افطر هذان ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجامة للصائم وكان انس يحتجم وهو صائم قال الدارقطني كلهم ثقات ولا اعلم له علة وما رواه النسائي في سننه عن اسحق بن راهويه ثنا معتمر بن سليمان سمعت حميدا الطويل يحدثه عن ابي المتوكل الناجي عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في القبلة للصائم ورخص في الحجامة للصائم ثم اخرج عن اسحق بن يوسف الازرق عن سفيان عن خالد الحذاء عن ابي المتوكل عن ابي سعيد الخدري من قوله لم يرفعه ولا يخفى ان كونه روي موقوفا لا يمنع في الرفع بعد ثقة رجاله والحق في تعارض الوقف والرفع تقديم الرفع لانه زيادة وهي من العدل مقبولة ثم دل حديث الدارقطني على انه كان بعده عليه السلام المروي بعد النهي والا لم ينكروا النسخ اذ كان الحاصل الآن بحديث الدارقطني الاطلاق وعدم اولوية الحمل عليه ولفظ رخص انما ظاهر في تقدم المنع بحيث اي يقال الناسخ ادنى حاله ان يكون في قوة المنسوخ وليس هنا هذا اما حديث الدارقطني فهو وان كان سنده يحتج به لكن اعله صاحب التنقيح بانه لم يورده احد من اصحاب السنن والمسانيد الصحيح ولم يوجد له اثر في كتاب من كتب الا في كمسند احمد ومعجم الطبراني ومصنف ابن ابي شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم اليه فلو كان له عند احد من الائمة رواية لذكرها في مصنفه فكان حديثا منكرا لكن ما روى الطبراني ثنا محمود بن المروزي ثنا حامد بن علي بن الحسن بن شقيق ثنا ابي ثنا ابو حمزة السكري عن ابي سفيان عن ابي قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم بعد ما قال افطر الحاجم والمحجوم ولا معنى لقوله بعد ما قال الخ الا اذا كان المراد احتجم وهو صائم وكذا في مسند ابي حنيفة عن ابي سفيان طلحة بن نافع عن انس بن مالك قال احتجم النبي بعد ما قال الحديث وهو صحيح وطلحة هذا احتج به مسلم وغيره وكذا ما تعقب ابن طاهر حديث النسائي بزعمه ما ذكره صاحب التنقيح ولا نسلم تواتر المنسوخ وكذا حديث البخاري عن عكرمة عن ابن عباس انه عليه السلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم وحديث الترمذي من حديث الحاكم عن مقسم عن ابن عباس احتجم وهو صائم وهو صحيح فان اعلا بانكار احمد ان يكون سوى احتجم وهو محرم وقال ليس فيه صائم قال مهنا قلت له من ذكره قال سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطاء وطاوس عن ابن عباس قال احتجم عليه السلام وهو محرم وكذلك رواه روح عن زكريا بن اسحق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس مثله ورواه عبد الرزاق عن معمر عن ابن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله قال العبد فهؤلاء اصحاب ابن عباس لا يذكرون صائما فلا يلتفت اليه اذ قد روياه من غير هؤلاء من اصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم وجود ذكره ما وقع في تلك الطرق عن اولئك اقتصارا منهم على بعض الحديث كما حمل عليه العبد ذكر صائم ادمن ابن عباس رضي الله عنهما

حين حرث لكونه عرضا اذ ذاك كان متعلقا بذلك فقط نفيا لتوهم كون الحجامة من محظورات الاحرام ولذا لم يكن ابن عباس
يرى بالحجامة باسا على ما سنذكر وقول شعبة لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم منعه المثبت واما رواية احتجم وهو محرم صائم
ومن النبي أخرجها ابن حبان وغيره عن ابن عباس فاضعف سنده او اظهر تاويلا اما بانه لم يكن فيه ظهر محرما الا وهو مسافر والمسافر مباح له
الافطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعي فيما قدمناه وهو جواب ابن خزيمة او ان الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان انه روى من حديث الوليد
عن جابر انه عليه السلام أمر ابا طيبة ان يأتيه مع غيبوبة الشمس فامره ان يضع المحاجم مع افطار الصائم فحجمه ثم سأله كم خراجك قال صاعان بان غيبوبه
فوضع عنه صاعا انتهى الثاني انا نقول بان المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب انهما كانا يغتابان ذكر البزار فانه تقدم ما روى حديث ثوبان
افطر الحاجم والمحجوم اسنده الى ثوبان انه قال انما قال النبي صلى الله عليه وسلم افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا اغتابا وروى العقيلي في ضعفائه
حدثنا العبد بن داود بن موسى البصري ثنا معوية بن عطا ثنا سفين الثوري عن منصور عن ابرهيم عن الاسود عن عبد الله بن مسعود قال مر النبي صلى
الله عليه وسلم على رجلين يحجم احدهما الاخر فاغتاب احدهما ولم ينكر عليه الاخر فقال افطر الحاجم والمحجوم قال عبد الله لا للحجامة ولكن للغيبة
لكن اعل بالاضطراب فان في بعضها انما منع ابقاء على الصحابة خشية الضعف والمعول عليه الاول فبهذا يحصل الجمع واعمال كل من الاحاديث
المروية من احتجامه وترخيصه ومنعه ويدل على ذلك ان المروي عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله صلى
الله عليه وسلم لملازمتهم اياه وحفظ ما يصدر عنه منهم ابو هريرة فيما اخرجه النسائي من طريق ابن المبارك انا معمر عن خلاد بن سفيان عن يزيد
عن ابي هريرة انه قال ان قالوا افطر الحاجم والمحجوم اما انا فلو احتجمت ما باليت وما اخرج ايضا عن الضحاك عن ابن عباس انه لم يكن يرى بالحجامة باسا
وما قدمناه عن انس ايضا انه كان يحتجم وهو صائم والجواب انه يجب احاله لا عتبارين لا بعينه من النسخ او الواقع او التاويل **قوله** والحديث مادل الا
مذهب الثواب فصيرتكن لم يتم وحكاية الاجماع بنا على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فانه حادث بعد ما مضى السلف على ان معناه ما قلنا
ويؤيد بالحديث قوله عليه السلام ما صام من ظل يأكل لحوم الناس رواه ابن ابي شيبة واسحق في مسنده وزاد اذا اغتاب الرجل فقد افطر وروى
البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس ان رجلين صليا صلاة الظهر او العصر وكانا صائمين فلما قضى النبي الصلاة قال اعيدا وضوءكما وصلاتكما
وامضيا صومكما واقضيا يوما اخر قالا لم يا رسول الله قال اغتبتما فلانا وفيه احاديث اخر والكل مدخوله او لمس او قبل امرأة بشهوة
او ضاجعها ولم ينزل فظن انه افطر فاكل عمدا كان عليه الكفارة الا اذا تاول حديثا او استفتى فقيها فافطر فلا كفارة عليه وان اخطأ الفقيه
ولم يثبت الحديث لان ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة كذا في البدائع وفيه لو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل عمدا فعليه الكفارة
وان استفتى فقيها او تاول حديثا لما قلنا يعني ما ذكر في ضمن اغتاب فظن انه افطر فاكل عمدا من قوله فعليه الكفارة وان استفتى فقيها
او تاول حديثا لانه لا يعتد بفتوى الفقيه ولا بتاويله الحديث هنا لان هذا مما لا يشتبه على من له سمة من الفقه ولا يخفى على احد ان ليس
المراد من المروي في الغيبة فطر الصائم حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة **قوله** او المجنونة قيل كانت في الاصل المجبورة فصحفها
الكاتب الى المجنونة وعن الجوزجاني قلت لمحمد كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الافق وعن عيسى بن ابان قلت
لمحمد هي المجنونة فقال لا بل المجبورة اي المكرهة قلت الا تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال وكيف وقد سارت بها الركبان دعوها فمن ان
يقول ان كونه كان في الاصل المجبورة فصحف ثم انتشر في البلاد لو بعد التغيير والاصلاح في النسخ واحد من نزلها لامكان توجيهها ايضا وهو
بان تكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت في باقي النهار فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه اعني النية وقد وجدت في حال الافاقة
فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت لكن اذا اغمي عليه في رمضان لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الاغماء ويقضي ما بعده لعدم النية فيما بعد خلاف اليوم
الذي حدث فيه على ما تقدم فاذا جومعت هذه التي جنت صائمة تقضي ذلك اليوم بطرو المفسد على صوم صحيح والوجه من الجانبين ظاهر
من الكتاب وقد بينا اول باب ما يوجب القضاء والكفارة في الفرق بين المكره والناسي ما يغني عن الاعادة هنا

فصل فيما يوجب على نفسه

وجه تقديم بيان احكام الواجب بايجاب الله تعالى ابتداء على الواجب عند ايجاب
العبد ظاهر **قوله** هذا النذر صحيح رتبا لغا لانه نتيجة قوله قضى اي لما لزم القضاء كان النذر صحيحا **قوله** لورود النهي
عن صوم هذه الايام وفي بعض النسخ عن صوم يوم النحر وهو الانسب بوضع المسئلة فانه قال لله علي صوم يوم النحر واسم الاشارة في
النسخة الاخرى مشار به الى معهود في الذهن بناء على شهرة الايام المنهي عن صيامها وهي ايام التشريق والعيدين وتناسب النسخة الاولى
الاستدلال بما روي في الصحيحين عن الخدري نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام يوم الاضحى وصيام يوم الفطر وفي لفظ لهما
سمعته يقول لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان وتناسب النسخة الاخرى الاستدلال بما سيأتي من قوله
عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام الخ **والجواب** ان الاتفاق على ان النهي المجرد عن القرائن ليس موجبه بعد طلب
الترك سوى كون مباشرة المنهي عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد واما الغير فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد واما شرعا
فكذلك بل لا يستلزمه في العبادات والمعاملات لتحقق موجبه في كثير منها اعني المنع المنتهض سببا للعقاب مع الصحة كما في البيع
وقت النداء والصلاة بالارض المغصوبة ومع الحيا الذي لا يبطل الا فساد الصلاة وكذا تعلم ان ثبوت الفساد ليس من
مقتضاه بل انما يثبت لامر اخر هو كونه لامر في ذاته فاذا لم يعقل فيه ذلك بل كان لامر خارج عن نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه

الفساد

الفساد والا لكان اعتبارا بالغير موجب فانما يثبت ع بمجرد موجبه وهو التحريم او كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية والقطعية
اذا عرف هذا انعقد ابتداء في المتنازع فيه تمام موجب النهي حتى قلنا انه يصلح سببا للعقاب ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه
لعقلية انه لامر خارج فتكون المعصية لاعتباره لا لنفس الفعل ولا في نفسه فيصح النذر اذا تصور الصحة ويجب ان لا يفعل
للمعصية فيظهر اثره في القضاء لان للبعض بالاشخاص سببا للاثار الشرعية ومنها هذا وكم موضع ثبت فيه الوجوب ليظهر اثره
في القضاء لا الاداء للحرمة كصوم رمضان في حق الحائض والنفساء والاشتغال يوجد كثيرا من ذلك فلم نخرج بذلك عن شيء من القواعد
التحقيقية وغاية ما بقي بيان ان النهي فيه لامر خارج ولا يكاد يخفى على ذي لب ان الصوم الذي هو منع النفس مشتهياتها لا يعقل في
نفسه سببا للمنع بل كونه في هذه الايام يستلزم الاعراض عن ضيافة الله على ما ورد في الاثار المؤمنين اضياف الله تعالى في
الايام ويبقى ان يقال نذر ما هو معصية وهو منهي شرعا فلا وجود له فلا ينعقد اما الاول فظاهر واما الثانية فلما في سنن الثلثة
عن عائشة عنه عليه السلام لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين قلنا المراد نفي جواز الايفاء به نفسه لا نفي الانعقاد لما صرح به
في حديث النسائي عن عمران بن الحصين رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول النذر نذران فمن كان نذر في طاعة الله فذلك
لله فيه الوفا ومن كان نذر في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفاء ويكفره ما يكفر اليمين فايجاب الكفارة في النص يفيد انه انعقد ولم
يلزم ولم يلغ وان المنفي الوفاء بعينه وكذا في حديث عائشة فكان وزان قوله عليه السلام لا يمين في قطيعة رحم مرادا به تنعقد للكفارة غير
ان الانعقاد فيما نحن فيه يكون لامرين للقضاء فيما اذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض افراده عن المعصية كما نحن فيه فان الصوم من جنس
وهو كذلك صحيح النظر والقضاء في يوم لا كراهة فيه وللكفارة ان كان لا يخلو شيء من افراده عنها كالنذر بالزنى وبالسكر اذا قصد اليمين
فتنعقد للكفارة وسواء حمل الحديث والا فيلغو ضرورة انه لا فائدة في انعقاده ومقتضى الظاهر ان ينعقد مطلقا للكفارة اذا تعذر
الفعل وعليه مشى المشايخ قال الطحاوي رحمه الله لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة
بالحنث انتهى وانما لا يلزم اليمين بلفظ النذر الا بالنية في نذر الطاعة كالحج والصلاة والصدقة على ما هو مقتضى الدليل فلا يجزي الكفارة
عن الفعل وبه افتى السعدي وهو الظاهر عن ابي حنيفة وعن ابي حنيفة انه رجع عنه قبل موته بسبعة ايام وقال يجب فيه الكفارة قال السرخسي
وهذا اختيار لكثرة البلوى به في هذا الزمان قال وهو اختيار الصدر الشهيد في فتاواه الصغرى وبه يفتي وعلى صحة النذر بصوم يوم ما
لكنه بخصوص ما ذكر لدليل عدم ذكره في موضعه ان شاء الله تعالى وعلى هذا انما ذكروا من ان شرط النذر كونه ما ليس بمعصية كون المعصية
باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها واذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور عصى واخل بالنذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة
فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت وأثم **قوله** وله انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يثبتان بهذا اللفظ وهو لله علي كذا
على جهة اليمين وجهة النذر لانهما اي اليمين والنذر يقتضيان الوجوب اي وجوب ما تعلقا به لا فرق سوى ان النذر يقتضيه بعينه
وهو وفاء المنذور بقوله تعالى وليوفوا نذورهم واليمين لغيره وهو صيانة اسمه تعالى ولا تنافي لجواز كون الشيء واجبا لعينه ولغيره
كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فجمعنا بينهما كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض حتى اعتبرنا الاحكام
الثلاثة لجهة التبرع البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف المأذون فيها واشتراط التقابض والثلاثة لجهة المعاوضة الرد بخيار العيب
والرؤية واستحقاق الشفعة على ما سيأتي ان شاء الله تعالى بقي ان يقال يلزم التنافي من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي تقتضيه اليمين
وجوب يلزم بتركه متعلقه ذلك وينافي اللوازم اثر ما يقتضي التغاير فلا بد ان لا يراد بلفظ واحد وتحقيقه ما مر وبه كلام فخر الاسلام هنا
ان تحريم المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا كالهبة من غير ان يراد هو فيستعمل
فيه ولا يلزم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد انما هو باستعمال اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي ورد فقد
اريد باللفظ الموجب فقط ويلزمه الموجب الثابت دون استعماله فيه اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ لان هذا اي مغلطة او معنى ثبوت
الالتزامي غير مراد ليس الا حظوره عندهم فكذا هو مدلول اللفظ محكوما بمعنى ارادته للمتكلم والحكم بذلك ينافيه ارادة اليمين
لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحريم المباح هي ارادة المدلول الالتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فما اريد على وجه لزوم
الكفارة بحلفه وعدم ارادته الاعم منافية ارادة الاخص اعني تحريمه على ذلك الوجه فلم يخرج عن كونه اريد باللفظ معنى نعم انما يصح اذا فرض
عدم قصد المتكلم عند التلفظ سوى النذر ثم بعد التلفظ عرض له ارادة ضم الاخر على نوع بكر الحكم وهو لزومهما لا بخصوص الصورة
فلذا والله اعلم عدل صاحب البديع عن سنن الطريقة النذر فيما يستفاد من الصيغة واليمين من الموجب قال فان ايجاب المباح يمين كتحريمه
الثابت بالنص يعني قوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم لما حرم صلى الله عليه وسلم على نفسه مارية او العسل
فان قيل انما اريد باللفظ موجبه وهو ايجاب المباح واريد بنفس ايجاب المباح الذي هو نفس الموجب يمينا قال ومع الاختلاف فيما اريد به لا جمع
يعني حيث اريد باللفظ ايجاب المباح من غير زيادة وبالايجاب نفسه كونه يمينا لا جمع في الارادة باللفظ خلاف ما تقدم فانه متى اريد الالتزامي
ليراد به اليمين لزم الجمع في الارادة باللفظ اذ ليس معنى الجمع الا انه يريد عند اطلاق اللفظ ثم لا يخالف انه قياس لتعدية الاسم للمتأمل
وفيه ايضا نظر لان ارادة الايجاب على انه يمين ارادة على وجه هو ان يستعقب الكفارة بالحلف وارادته من اللفظ نذرا وارادته بعينه على

ان لا يستغرقها بل القضاء وذلك ينافيه فيلزم اذا اريد كسبا وثبت حكمها شرعا ويلزمه دم الكفارة بالحلف انه لم يفتح نذرا او لا اثر لذلك فيه **قوله** ولو قال لله على صوم هذه السنة سواء اراده اذا اراد ان يقول صوم يوم فجرى على لسانه سنة وكذلك اذا اراد ان يقول كلاما فجرى على لسانه النذر لان هزل النذر كالجد كالطلاق افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها ولو كانت المراة ما لها تقضي مع هذه الايام ايام حيضها لان تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب ويمكن ان يجري فيه خلاف زفر فانه منصوص عليه في قوله ان صوم غدا فوافق حيضها تقضي وعند ابي يوسف تقضيه لانها لو تضيفه نذرا الى يوم حيضها بل الى المحل غير انه اتفق عروض المانع فلا يقدح في صحة الايجاب حال صدوره فتقضي ولذا اذا انذرت صوم الغد وهي حائض بخلاف ما لو قالت يوم حيضي لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله فصار كالاضافة الى الليل ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف وقوله في النهاية الافضل فطرها حتى لو صامها خرج عن العهدة مساهلة بل الفطر واجب لا يسئل الصوم فيها المعصية ولتعليل المص بما يتلوا الفطر فان صامها اثم ولا قضاء عليه لانه اداها كما التزم ناقصة لكن ما ذكر هذا الالتزام واجبا اثم ويلزمه دم الفطر يحتمل انه ثم هذا اذا قال ذلك قبل يوم الفطر فانه قال في شوال فليس عليه قضاء يوم الفطر وكذا لو لله على صيام هذه السنة بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يومي العيدين وايام التشريق بل صيام ما بقي في هذه السنة ذكره في الغاية وقال في الكنز هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر ومثله لا يخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها انتهى وهذا سهو بل المسئلة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضي خان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة عبارة عن معينة لها مبدا ومختتم خاصان عند العرب مبداها المحرم واخرها ذو الحجة فاذا قال هذه فانما يفيد الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه نذر لا يفي المستقبلة الى اخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كالمعقول وقوله لله علي صوم امس

وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم امس اليوم او اليوم امس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم او هذا اليوم غدا لزمه صوم اول اليومين تفوه به ولو قال شهرا لزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معينا فينصرف الى المعهود بالحضور فان نوى شهرا فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تاييد لما في الغاية ايضا ولو قال صوم يومين في هذا اليوم وليس عليه الا صوم يومه بخلاف عشر حجات في هذه السنة على ما سيبينه في الحج انشاء الله تعالى **قوله** وهذا الفصل احترازا عن الفصل الذي قبله وهو ما اذا عين السنة فانه لا يجب موصولة لان التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ملتزم قصدا بل الا يلزم ضرورة فعل صومها فاذا قطع ما ذ الشرع انتفى التتابع الضروري بخلاف التتابع هنا فانه لزمه قصدا فاذا وجبا لقطع شرعا وجب بقدره بالقدر الممكن ولهذا اذا افسد يوما من اوجب المتتابع قصدا كصوم الكفارات والمنذور متتابعا لزمه الاستقبال وفي المتتابع ضرورة كما اذا نذر صوم هذه السنة او رجب لا يلزمه سوى ما افسد غير انه يأثم بذلك الافساد كما اذا افسد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضاء غيره مع المأثم ولا يجب عليه قضاء شهر رمضان في الفصلين لان هذه السنة اي هذه السنة او السنة السابقة لان السنة المتتابعة لا تخلو عنه فاقاله الجاهد وغيره صحيح في غيره ويبطل فيه لوجوبه بايجاب الله تعالى ابدا **قوله** وهو قوله صلى الله عليه وسلم روى الطبراني بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال اي وقاع ورواه الدارقطني من حديث ابي هريرة رضي الله عنه بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بديل بن ورقاء الخزاعي على جمل اورق يصيح في فجاج منى الا ان الذكاة في الحلق واللبة ولا تعجلوا الانفس ان تزهق وايام منى ايام اكل وشرب وبعال وفي سنده سعيد بن سلام كذبه احمد واخرج ايضا عن عبد الله بن حذافة السهمي قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلة ايام منى انادي ايها الناس انها ايام اكل وشرب وبعال وضعفه بالواقدي وفي الواقدي ما قدمناه اول الكتاب في مباحث المياه واخرج ابن ابي شيبة في الحج واسحق بن راهويه في مسنده قالا حدثنا وكيع عن موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن امه قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليا ينادي بايام منى انها ايام اكل وشرب وبعال وفي صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم قال ايام التشريق ايام اكل وشرب وبعال زاد في طريق اخرى وذكر الله تعالى **قوله** ولو لم يشترط التتابع اي في غير المعينة بان قال لله علي صوم سنة فعليه صوم سنة بالاهلة ولو عزم صوم هذه الايام لان المنكر اسم لاثني عشر شهرا لا يفيد كون رمضان وشوال وذي الحجة منها فلم يكن النذر لها نذرا بها فيجب عليه ان يقضي خمسة وثلثين يوما ثلثين لرمضان ويومي العيدين وايام التشريق وهل يجب وصلها بما مضى قيل نعم قال المص في التجنيس هذا غلط بل ينبغي ان يجزيه ولو قال شهرا لزمه كاملا ولو جب لزمه هو بعلاقه ولو قال جمعة ان اراد ايامها لزمه سبعة ايام او يومها لزمه يوم الجمعة فقط وان لم يكن له نية يلزمه سبعة ايام لانها تذكر لكل من الامرين وفي الايام السبعة اغلب في الاستعمال فينصرف المطلق اليه وفي كل موضع عين كما قدمنا ولو قال كل يوم خميس او اثنين فلم يصمه وجب عليه قضاؤه فان نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة او اليمين والنذر وجب القضاء والكفارة في افطار الخميس الاول او الاثنين وما افطرها بعد فيه القضاء ليس غير لانحلال اليمين بالحنث الاول وبقاء النذر على الحلاف ولو اخر القضاء حتى صار شيخا فانيا او كان نذر بصيام الابد فعجز لذلك او باشتغاله بالمعيشة لكونه صانعا عند ساقه له ان يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا على ما تقدم وان لم يقدر على ذلك لعسرته يستغفر الله تعالى انه هو الغفور الرحيم الغني الكريم ولو لم يقدر لاشتغال الزمان كالحر له ان يفطر وينتظر الشتاء فيقضي هذا ويصح تعليق النذر كان يقول اذا جاء زيد فلله علي صوم شهر فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لا يجوز عنه ولو اضافه الى وقت جاز تقديمه على ذلك الوقت لان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم قبل السبب فلا يجوز والمضاف ينعقد في الحال فالصوم قبل الوقت بعد السبب فيجوز ومنه ان يقول لله علي صوم رجب فصام قبله عنه

خرج عن عهدة نذره وأصل هذا ما قدمنا في أول الصوم ان التعجيل بعد السبب جائز واصله ان كان خلافا لمحمد وزفر رحمهما
الله غير انه زفر لم يجوزه فيما اذا كان الزمان المعجل فيه اقل فضيلة من المنذور وعندهما يجوز ذلك بناء على ان لزوم المنذور
بما هو قربة فعله وزوال التعجيل بعد السبب قبل الزكاة فابتنى على هذا الخلاف التعيين للزمان والمكان والمتصدق به والمتصدق عليه فلو نذر
ان يصوم رجبا فصام عنه قبله شهرا احط فضيلة منه جاز خلافا لهما وكذا اذا نذر صلاة في زمان فضيل فصلاها قبله في احط منه جاز
او نذر ركعتين بمكة فصلاها في غيرها جاز او ان يتصدق بهذا الدرهم غدا على فلان الفقير فتصدق بغيره في اليوم وعلى غيره اجزاه خلافا لزفر في
الكل ولو قال لله علي صوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فلان بعد ما اكل او بعد ما حاضت لا يجب عليه شيء عند محمد رحمه الله وعند ابي يوسف
يلزمه القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء عند محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله علي ان اصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان شكرا لله تعالى
واراد به اليمين فقدم فلان في يوم رمضان كان عليه كفارة يمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم قبل ان ينوي
فنوى به الشكر لا عن رمضان بر بالنية واجزاه عن رمضان ولا قضاء عليه واذا نذر المريض صوم شهر فمات قبل الصحة لا شيء عليه وان صح يوما
فقد مت هذه المسئلة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم او يوم كذا شهرا او سنة لزمه ما يكون منه في الشهر والسنة ولو نذر صوم الاثنين
والخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوي الابد ولو قال لله علي صوم يومين متتابعين من اول الشهر واخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر
وكل صوم اوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعا خرج عن عهدته وعلى القلب لا يجزيه ولو قال بضعة عشر يوما فهو على ثلثة عشر او دهرا فهو على ستة
مثلهم
اشهر او الدهر فعلى العمر ولو قال لله علي صوم شهر رمضان ان اراد مثله فلا وجوب له ان يفرق او في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن له نية
فله ان يفرق قال لله علي صوم عشرة ايام متتابعا فصام خمسة عشر يوما وقد افطر يوما ولا يدري اي يوم هو فقضى خمسة ايام ووجهه ظاهر رجل
بتامل يسير **قوله** ومن اصبح يوم النحر المقصود ان الشروع في صوم يوم من الايام المنهية كيومي العيدين وايام التشريق ليس موجبا للقضاء
بالافساد خلافا لما نذرها فانه يوجب في غيرها خلافا الصلاة في الاوقات المكروهة فان افسادها موجب للقضاء في وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف ومحمد ان الشروع في صوم هذه الايام كالشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة وعن ابي حنيفة رحمه الله ان الشروع في الاوقات المكروهة
ليس موجبا للقضاء كالشروع في صوم هذه الايام وجه الظاهر هو التفصيل ان وجوب القضاء مبني على وجوب الاتمام واذا لم يجب حرم القضاء وجوب
الاتمام بالشروع في الصوم في هذه الايام منتف بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لان بمجرده يتحقق النهي لصدق الصوم الشرعي وهو الصيام على مجرد
الامساك بالنية ولذا احنث به في يمينه لا يصوم وان لم يحنث به في يمينه لا يصوم صوما ولا يصير بمجرد التلفظ بلفظ النذر ولا بمجرد الشروع
في الصلاة مرتكبا للنهي حتى يتوجه عليه طلب القطع لان المنهي الصلاة والصلاة عبارة عن مجموع اركان معلومة فما لم يفعلها لا يتحقق وجود الشيء
القضاء
بوجود جميع حقيقته فاذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل الامر بالابطال فيلزمه به الابطال لان هذا
يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق في الوجوب

باب الاعتكاف

قال القدوري الاعتكاف مستحب قال المصنف والصحيح انه سنة مؤكدة والحق خلاف كل من الطريقين بل الحق ان يقال الاعتكاف ينقسم الى واجب وهو المنذور
تنجيزا او تعليقا والى سنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الاواخر من رمضان والى مستحب وهو ما سواهما ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها
في الصحيحين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه بعده فهذه المواظبة
المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنة والا كانت تكون دليل الوجوب او نقول
اللفظ وان دل على عدم الترك ظاهرا لكن وجدنا صريحا يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف
في كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء الى مكانه الذي اعتكف فيه فاستاذنته عائشة رضي الله عنها ان تعتكف فاذن لها فضربت فيه قبة
فسمعت بها حفصة فضربت فيه قبة اخرى فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة ابصر اربع قباب فقال ما هذا فاخبرهن فقال
ما حملهن على هذا البر انزعوها فلا اراها فنزعت فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في اخر العشر من شوال وفي رواية فامر بخبائه فقوض وترك
الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الاول من شوال هذا واما اعتكاف العشر الاوسط فقد ورد انه صلى الله عليه وسلم اعتكفه فلما فرغ
اتاه جبريل عليه السلام فقال ان الذي تطلب امامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الاخر وعن هذا ذهب الاكثر الى انها في العشر الاخر
من رمضان فمنهم من قال في ليلة احدى وعشرين ومنهم من قال في ليلة سبع وعشرين وقيل غير ذلك وورد في الصحيح انه صلى الله عليه وسلم قال
التمسوها في العشر الاواخر والتمسوها في كل وتر وعن ابي حنيفة انها في رمضان فلا يدري اية ليلة هي وقد تتقدم وقد تتاخر
وعندهما كذلك الا انها معينة لا تتقدم ولا تتاخر هذا النقل عنهم في المنظومة والشروح وفي فتاوى قاضي خان قال وفي المشهور
عنه انها تدور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية وثمرة الخلاف فيمن قال انت حر او انت طالق ليلة القدر
فان قال قبل دخول رمضان عتق وطلقت اذا انسلخ وان قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنده
وعندهما اذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الاتي وليس ذكر هذه المسئلة لازما من الفقه هنا وانما ذكرناها لانها مما اغفله المص
ولا ينبغي اغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها وقد وردنا بها على وجه الاختصار تتميما لانواع الكتاب ومنها اقوال اخر قيل هي اول ليلة من رمضان
وقال الحسن ليلة سبعة عشر وقيل تسع عشرة وعن زيد بن ثابت ليلة اربع وعشرين وقال عكرمة ليلة خمس وعشرين واجاب ابو حنيفة

عن الأولة المعينة لكونها في العشر الأواخر بأن المراد في ذلك الرمضان الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم التمسها فيه
والثانية فإنه تدل عليه من تأمل طرق الأحاديث وألفاظها كقوله إن الذي تطلب أمامك وإنما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة
وغير ذلك مما يطلع عليه الاستقراء ومن علاماتها أنها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كأنها طست
قالوا وإنما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهد في العبادة كما أخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة
والله سبحانه أعلم **قوله** وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف هذا مفهومه عندنا وفيه معنى اللغة إذ هو لغة
مطلق الإقامة في أي مكان على أي غرض كان قال تعالى ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ثم تبين أن ركنه اللبث وشرط الصوم
والنية وكذا المسجد من الشروط أي كونه فيه وهكذا التعريف على رواية اشتراط الصوم مطلقا لا على اشتراطه للواجب منه فقط مع أن
ظاهر الرواية أنه ليس شرطا للنفل منه وعلى هذا أيضا الخلاف في قوله والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي إنما هو على تلك الرواية
وهي رواية الحسن وليس هو على ما ينبغي لأنه إن ادعى أنها حجة على الشافعي لم يتم حجة على ظاهر الرواية وليس كذلك ه
قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم إلخ روى الدارقطني والبيهقي عن سويد بن عبد العزيز عن سفيان بن حسين عن الزهري عن عروة عن عائشة
رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف إلا بصوم قال البيهقي هذا وهم من سفيان بن حسين أو من سويد وضعف سويدا
لكن قال لا كما قال علي بن حجر أثنى عليه فأثنى عليه خيرا فقد اختلف فيه وأخرج أبو داود عن عبد الرحمن بن إسحاق عن الزهري عن عروة عن عائشة
رضي الله عنها قالت السنة على المعتكف أن لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة إلا لما لا بد منه ولا اعتكاف إلا
بصوم ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع قال أبو داود غير عبد الرحمن بن إسحاق لا يقول فيه قالت السنة وعبد الرحمن بن إسحاق وإن تكلم فيه بعضهم فقد أخرج له
مسلم ووثقه ابن معين وأثنى عليه غيره وأخرج أبو داود والنسائي عن عبد الرحمن بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر أن عمر رضي الله عنه جعل عليه
أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوما عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتكف وصم وفي لفظ النسائي فأمره أن يعتكف ويصوم
قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو وهو ضعيف الحديث والثقات من أصحاب عمرو لم يذكروا الصوم ومنهم ابن جريج وابن عيينة
وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم بل إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم أوف بنذرك وفيهما أيضا عن ابن عمر أنه جعل على نفسه أن يعتكف يوما فقال أوف بنذرك والجمع بينهما أن المراد الليلة
مع يومها أو اليوم مع ليلته وغاية ما فيه أنه سكت عن ذكر الصوم في هذه الرواية وقد رويت بزيادة الثقة وثانيت بمؤيد يوجب قبولها فالثقة
ابن بديل قال ابن معين صالح وذكره ابن حبان في الثقات والمؤيد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح السند فإن ردها زيادة ثقة وما أخرج
البيهقي عن أسيد بن عاصم ثنا الحسين بن حفص عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وابن عمر قالا لا يعتكف إلا بصوم فقول ابن عمر يلزم مع الذي
وافقه أبيه يقوي ظن صحة تلك الزيادة في حديثه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس على المعتكف صيام
إلا أن يجعله على نفسه وصححه لم يتم له ذلك ففيه عبد الله بن محمد الرملي وهو مجهول ومع جهالته لم يرفعه غيره بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما دون
الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرملي حيث قال وقد رواه أبو بكر الحميدي عن عبد العزيز بن محمد عن أبي سهيل بن مالك قال اجتمعت أنا وابن شهاب عند
عمر بن عبد العزيز وكان على امرأته اعتكاف ثلاث في المسجد الحرام فقال ابن شهاب لا يكون اعتكاف إلا بصوم فقال عمر بن عبد العزيز أمن رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال لا قال فمن أبي بكر قال لا قال فمن عمر قال لا قال أبو سهيل فانصرفت فوجدت طاوسا وعطاء فسألتهما عن ذلك فقال طاوس كان ابن
عباس رضي الله عنهما لا يرى على المعتكف صياما إلا أن يجعله على نفسه وقال عطاء ذلك رأي قال الشيخ فلو كان عند ابن عباس فيه لم يقصر طاوس عليه
إذ لم يكن يخفى عليه خصوصا في مثل هذه القصة وقول عطاء بخصوص ذلك رأي صحيح نعم ذلك اعترف البيهقي بأن رفعه وهم ثم لم يسلم
الموقوف عن المعارض إذ قد ذكرنا رواية البيهقي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أنهما قالا لا يعتكف إلا بصوم فتعارض عن ابن عباس وقال عبد الرزاق
أنا الثوري عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من اعتكف فعليه الصوم ودفع المعارضة عنه بأن يجعل مرجع النفي في قوله
إلا أن يجعله الاعتكاف فيكون دليل اشتراط الصوم في الاعتكاف المنذور دون النفل ويحمل حديث عبد الرزاق عنه به وكذا حديث عمر إنما هو
دليل على اشتراطه في المنذور والعمدة لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع وما أخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت من اعتكف فعليه الصوم
وأخرج أيضا عن الزهري وعروة قالا لا اعتكاف إلا بالصوم لقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد فذكر
الله تعالى الاعتكاف مع الصيام قال يحيى قال مالك والأمر على ذلك عندنا أنه لا اعتكاف إلا بصيام انتهى وكذا حديث عائشة المتقدم أولا من رواية
سويد فهذه كلها تؤيد إطلاق الاشتراط وهو رواية الحسن وفي رواية الأصل وهو قولهما أقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم وجعل
رواية عدم اشتراطه في النفل ظاهر الرواية جماعة ولا يحضرني متمسك لذلك في السنة سوى حديث الاعتكاف المتقدم أولا إلا أنها في الغاية القائلة
حتى اعتكف العشر الأول من شوال إذ ظاهره أنه في اعتكافه يوم الفطر ولا صوم فيه وفرعوا على هذه الرواية أنه إذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون إبطالا
للاعتكاف بل إنهاء له فلا يلزمه القضاء وعلى رواية الحسن يلزمه وخرج بعضهم أن لزوم القضاء على رواية الحسن إنما هو للزوم القضاء في شرطه الصوم
لا أن يكون الاعتكاف التطوع لازما في نفسه وأنه يجوز ليلا فقط وعلى تلك الرواية لا يجوز إلا أن يكون الليل تبعا للنهار فيجوز حينئذ
واعلم أن المنقول من مبسوط أبي اليسر أن هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الأصل إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له

إذا خرج

اذا خرج وهو نظير ما لا يمتنع عندنا لعقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من
اراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه وكون ادعاءه هو بلا دليل فهذا الاستبعاد
غير صحيح بلا موجب اذ الاعتكاف لم يعتبر شرعا بكمية لا يصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الآخر ولو شرط فيه تقدير شرطه
بقدره لما قلنا وقول من حقق الوجه انما ذاك للزوم القضاء في شرطه بعيد عن التحقيق حسبما حرره قال انما فساد الاعتكاف لا يستلزم افساد
الصوم لئلا يلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج من المسجد وغاية ما يصح بان يراد انه لما فسد وجب قضاؤه فيجب له ذلك
استئناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له وهذا لا يقتضي ان لزومه القضاء للذي هو في الصوم بل العكس بل لا يلزم القضاء الا في منذور
اقسم ثم قيل انه مقتضى النظر لو شرع في المسنون اعني العشر الاواخر بنيته ثم افسده ان يجب قضاؤه تخريجا على قول ابي يوسف في الشروع في نفل
الصلاة ناويا اربعا لا على قولهما وفي التفريعات انه لو اصبح صائما متطوعا او غير ناو للصوم ثم قال لله علي ان اعتكف هذا
اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وعند ابي يوسف اذا قال اكثر النهار قال ان قال له قبل نصف النهار
لزمه ولو لم يعتكف قضاه وهذا الوجه يجب التعويل عليه والتفريع انما ذكرنا بتعليل تأمل قوله وفي رواية الاصل الخ ذكره هو المعنى
وذكرنا انفا وجهه من السنة وحمل صاحب التنقيح اياه على انه اعتكف من ثاني الفطر دعوى بلا دليل وما تمسك به من انه صام فركان حديث فلما افطر
اعتكف عليه لا له لانه مدخول لما ملزم لما نعرفه ما يقتضي انه حين افطر اعتكف بلا تراخ قوله لقول حذيفة الخ اسند الطبراني عن
ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لابن مسعود الا تعجب من قوم بين دارك وبين دار ابي موسى يزعمون انهم معتكفون قال فلعلهم اصابوا واخطات وحفظوا ونسيت
قال اما انا فقد علمت انه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة واخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان ابغض الامور الى الله تعالى البدع وان من البدع
الاعتكاف في المساجد التي في الدور وروى ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما انا سفيان الثوري اخبرني جابر عن سعيد بن عبيد عن ابي عبد الرحمن
السلمي عن علي قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة وتقدم مرفوعا في رواية عائشة رضي الله عنها قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يجوز الا في مسجد
تصلى فيه الصلوات الخمس قيل اراد به غير الجامع اما الجامع فيجوز وان لم تصل فيه الخمس وعن ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة
والنفل يجوز وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم وتصلى فيه الخمس بالجماعة وصحح بعض المشايخ قال لقوله صلى الله عليه وسلم
لا اعتكاف الا في مسجد له اذان واقامة ومعنى هذا ما رواه في المعارضة لابن الجوزي عن حذيفة انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل
مسجد له امام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح ثم افضل الاعتكاف في المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد الاقصى ثم الجامع قيل اذا كان يصلى
فيه جماعة فان لم يكن فمسجده افضل لئلا يحتاج الى الخروج ثم ما كان اهله اكثر قوله اما المرأة فتعتكف في مسجد بيتها اي الافضل ذلك ولو
اعتكفت في الجامع او في مسجد حيها وهو افضل من الجامع في حقها جاز وهو مكروه ذكر الكراهة قاضي خان ولا يجوز ان تخرج من بيتها ولا الى نفس البيت
من مسجد بيتها اذا اعتكفت واجبا او نفلا ولا تعتكف الا باذن زوجها وان لو باذن كان له ان يأتيها وان اذن لم يكن له ان يأتيها ولا يمنعها وفي الامة
يملك ذلك بعد الاذن مع الكراهة قال نجم الائمة قوله لحديث عائشة رضي الله عنها روى الستة في كتبهم عن عائشة قالت كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم اذا اعتكف يدني الي رأسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا لحاجة الانسان وتقدم من حديث عائشة ايضا قوله الاعتكاف في كل مسجد
مشروع هذا على وجه لا له لان لهم عمومه قال الشافعي يجوز في كل مسجد واما على رأينا فلا اذ لا يجوز الا في موضع يصلى فيه الخمس جماعة او دونها اذا كان
جامعا فلا يكون التمسك على العموم بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد كما فعله الشارح صحيحا على المذهب وانما يصلح ان الاعتكاف في غير
الجامع جائز في الجملة لا انفار له والدليل قاد اذ اصح فتعدد ذلك العروض مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهي هنا محققة نظرا الى الامر بالجمعة
قوله ويصلي قبلها اربعا ينبغي جعل بين الجملة عطفا على ادراكها من باب صافات ويقبضن فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا يعني ما
وجعل يحل ان يخرج في وقت بحيث يمكنه ادراكها وصلاة اربع او ست قبلها حكم في ذلك رأيه ان يجتهد في خروجه على ادراك سماع الخطبة لان السنة
انما تصلى قبل خروج الخطيب قوله والركعتان تحية المسجد صرحوا بانه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان
التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها في تحقيقها وكذا السنة فهذه الرواية وهي رواية الحسن اما ضعيفة او مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه
السنة واداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينا لا قطعا فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه ان يبدأ بالسنة فيبدأ بالتحية
فينبغي ان يجري على هذا التقدير ولانه مما يصدق الحزر قوله ويصليها اربعا او ستا على حسب الاختلاف الاختلاف من جعل قول ابي حنيفة
السنة بعدها اربع وقولهما ست ومنهم من اقتصر في الست على انه قول ابي يوسف وقد منا الوجه في باب صلاة الجمعة للفريقين قوله وسنتها تابع لها
يعني فتعطى الحاجة لما كانت تحققت لنفس الجمعة فلا يكون صلاتها في الجامع لغوا لما هو الاولى وقوله لا يقعد في الجامع الا قدر الحاجة التي جوزت
خروجه والا فلو استمر هو فيه لغير حاجة لم يبطل اعتكافه لان خروجه كان لمجوز فلم يبطله ومقامه بعد الحاجة في محل الاعتكاف فلا يبطل الا انه
الاولى ان يتم في مكان الشروع لان اتمامها في مكان العبادة في محل الشروع وهي عبادة تطول احمر على النفس منه في محال مختلفة قال في هذا انه نجا لما لك
كذا التقيد بالعبادة في مكان واحد ولان الظاهر انه اذا شرع في عبادة في مكان تقيد به حتى يتمها فيكون كالاختلاف بعد الالتزام قوله
ولو خرج من المسجد ساعة من ليل او نهار وتعيين في الكتاب الفساد بما اذا كان الخروج بغير عذر يفيد انه اذا كان لعذر لا يفسد وعليه مشى بعضهم
مما اذا خرج لانهدام المسجد الى مسجد آخر او اخرجه سلطان او خاف على متاعه فخرج وحكم بالفساد اذا خرج لجنازة وان تعينت عليه او لنفير عام

علي الصلوة الخمس صح

أو لأداء شهادة والذي في فتاوى قاضي خان والخلاصة أن الخروج عامدا أو ناسيا أو مكرها بأن أخرجه السلطان أو الغريم أو خرج لبول فحبسه الغريم ساعة أو خرج لعذر المرض فسد اعتكافه عند أبي حنيفة وعلل قاضي خان الخروج للمرض بأنه لا يغلب وقوعه فلم يصر مستثنى عن الإيجاب فأفاد هذا التعليل الفساد في الكل وعن هذا فسد إذا عاد مريضا أو شهد جنازة وتقدم في حديث عائشة رضي الله عنها النهي عنه مطلقا فأفاد أنه لو تعين عليه صلاة الجنازة أيضا تفسد إلا أنه لا يأثم به كالخروج للمرض بل يجب عليه الخروج كأداء الجمعة إلا أنه تفسد لأنه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة فإنه معلوم وقوعها فكانت مستثناة وعلى هذا إذا خرج لإنقاذ غريق أو حريق أو جهاد عم نفيره يفسد ولا يأثم وهذا المعنى يفيد أيضا أنه إذا انهدم المسجد فخرج إلى آخر يفسد لأنه ليس غالبا لوقوع ونص على فساده بذلك قاضي خان وغيره وتفرق أهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك ونقل الحاكم أبو الفضل ما في الكافي وأما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد إذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة فالظاهر أن العذر الذي لا يغلب مسقط للإثم لا للبطلان وإلا لكان النسيان أولى بعدم الإفساد لأنه عذر ثبت شرعا اعتباره مسقطا في بعض الأحكام ولا بأس أن يخرج رأسه من المسجد إلى بعض أهله ليغسله لأنه صلى الله عليه وسلم كان يفعله وإن غسله في المسجد في إناء بحيث لا يتلوث المسجد لا بأس به وصعود المئذنة إن كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية وقال بعضهم هذا في حق المؤذن لأن خروجه للأذان معلوم فيكون مستثنى أما غيره فيفسد اعتكافه وصحح قاضي خان أنه قول الكل في حق الكل ولا شك أن ذلك القول ينبغي أن يتعين مذهب الإمام وفي شرح الصوم للفقيه أبي الليث المعتكف يخرج لأداء الشهادة وتأويله إذا لم يكن شاهد آخر فيتوى حقه ولو أحرم المعتكف بحج أو عمرة أقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم يمضي في إحرامه ولا يجوز له الخروج إلا إذا خاف فوت الحج فيخرج ويستقبل الاعتكاف ولو احتلم لا يفسد اعتكافه فإن أمكنه أن يغتسل في المسجد من غير أن يلوثه فعل وإلا فخرج ويعود

قوله وقولهما استحسان ينبغي ترجيحه لأنه ليس من المواضع المعدودة التي رجح فيها القياس على الاستحسان ثم هو من قبيل الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف واستنباطا من عدمه أنه إذا خرج إلى الغائط أن يسرع المشي بل يمشي على التؤدة وبقدر البطء تتخلل السكنات بين الحركات على ما عرف في فن الطبيعة وبذلك يثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة فعلم أن القليل عفو وجعلنا الفاصل بينه وبين الكثير أكثر من نصف اليوم أو الليلة لأن مقابل الأكثر يكون قليلا بالنسبة إليه وأنا لا شك أن من خرج من المسجد إلى السوق للعب واللهو أو القمار من بعد الفجر إلى ما قبل نصف النهار كما هو قولهما ثم قال يا رسول الله أنا معتكف قال ما أبعدك عن العاكفين ولا يتم مبنى هذا الاستحسان فإن الضرورة التي يناط بها التخفيف هي الضرورة اللازمة أو الغالبة الوقوع ومجرد عروض ما هو ملجئ ليس كذلك ألا ترى أن من عرض له في الصلاة مدافعة الأخبثين على وجه عجز عن دفعه حتى خرج منه لا يقال ببقاء صلاته كما حكم به مع السلس مع تحقق الضرورة والإلجاء وسمي ذلك معذورا دون هذا مع أنها بحيث إنه لغير ضرورة أصلا إذ المسألة هي أن خروجه أقل من نصف يوم لا يفسد مطلقا سواء كان لحاجة أو لا بل للعب وأما عدم المطالبة بالإسراع فليس لإطلاق الخروج اليسير بل لإطلاق أن الله تعالى يحب الأناة والرفق في كل شيء حتى طلب في المشي إلى الصلاة وإن كان ذلك يفوت بعضها مع الجماعة وكره الإسراع ونهى عنه وإن كان محصلا لها كلها في الجماعة تحصيلا لفضيلة الخشوع إذ هو مذهب الشريعة والعاكف أحوج إليها في عموم أحواله لأنه سلم نفسه لله تعالى متعبدا بالمقام المعهود من الصلاة والذكر والانتظار للصلاة وهو في حال المشي المطلوب له داخل في العبادة التي هي الانتظار والمنتظر للصلاة في الصلاة حكما فكان محتاجا إلى تحصيل الخشوع في حال الخروج فكانت تلك السكنات لذلك وهي معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج ولو سلم أن القليل غير مفسد لم يلزم منه تقديره بما هو قليل بالنسبة إلى مقابله من يوم أو ليلة بل بما يعد كثيرا في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف وأن الخروج ينافيه

قوله لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له مأوى إلا المسجد أي لحاجته الأصلية من الأكل ونحوه أما إذا باع واشترى لغير ذلك كالتجارة واستكثار الأمتعة فلا يجوز لأن إباحته في المسجد للضرورة فلا يجاوز مواضعها

قوله لأن المسجد محرز عن حقوق العباد فإنه أخلص لله سبحانه وفي إحضار السلعة شغله بها من غير ضرورة

قوله لقوله صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم صبيانكم روى ابن ماجه في سننه عن مكحول عن واثلة بن الأسقع أن النبي صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على أبوابها المطاهر وجمروها في الجمع انتهى قال الترمذي في كتابه بعد روايته لا تظهر الشماتة بأخيك فيعافيه الله ويبتليك عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن وقد سمع مكحول من واثلة وأنس وأبي هند الداري ذكره في الزهد ورواه عبد الرزاق ثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وروى أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الشراء والبيع في المسجد وأن تنشد فيه ضالة أو ينشد فيه شعر ونهى عن التحلق قبل الصلاة يوم الجمعة قال الترمذي حديث حسن والنسائي رواه في اليوم والليلة بتمامه وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشراء وروى الترمذي في كتابه والنسائي في اليوم والليلة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من رأيتموه يبيع أو يبتاع في المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا ردها الله عليك قال الترمذي حديث حسن غريب ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وصححه وروى ابن ماجه في سننه عنه صلى الله عليه وسلم خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب فيه حد ولا يقتص فيه من أحد ولا يتخذ سوقا وأهل نوبة جبير وقد قدمنا للمسجد أحكاما في كتاب الصلاة فلتنظر هناك

قوله ويكره له الصمت أي بالكلية تعبدا به فإنه ليس في شريعتنا

وعن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل رواه ابو داود واسنده ابو حنيفة عن
ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت وتلاوة القرآن والحديث والعلم ودراسة سير
النبي صلى الله عليه وسلم والانبياء عليهم الصلوة والسلام واخبار الصالحين وكتابة امور الدين **قوله** لانه اي كلا منهما من دواعيه فرجع ضمير
دواعيه الوطي وضمير محظوره الاعتكاف وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشي ابتداء في العبادة حرمة دواعيه وبعدم استلزامها حرمة
الدواعي اذا كانت حرمته ثابتة ضمن ثبوت الامر للتفاوت بين التحريم القصدي لضد مامور به والقصد ولا شك ان ثبوت ما له الدواعي عند
ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعيا ولا غالبا غيرها طريق في الجملة فخرجت للتحريم القصدي لما هي دواعيه لا الضمني اذ هو غير مقصود
بل المقصود ليس الا تحصيل المامور به فكان ذلك غير ملحوظ في الطلب الا بعرضه فلا يتعدى الحرمة الى دواعيه اذا عرف هذا فحرمة الوطي في
الاعتكاف قصدية وهو ثابت بالنهي المفيد للحرمة ابتداء لعينه وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون ومثله في الاحرام والاستبراء
قال تعالى فلا رفث الاية وقال صلى الله عليه وسلم لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة فيتعدى الى الدواعي بها وحرمة الوطي في
الصوم والحيض ضمني للامر الطالب للصوم وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واعتزلوا النساء في المحيض فان مقتضاه وجوب الكف فحرمة الوطي
ثبت ضمنا على ان الاول لان حرمة الفعل وهو الوطي هي الثابتة اولا بالصيغة ثم ثبت وجوب الكف عنه ضمنا فلذا ثبت شرعا حل الدواعي
في الصوم والحيض على ما مر في بابهما **قوله** ولو انزل لا يفسد وان كان محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد اورد لو فسد وان
لم ينزل لظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون اجيب بل مجازها وهو الجماع مراد فتبطل ارادة الحقيقة لامتناع الجمع وهو مشكل
لانكشاف ان الجماع نفسه من افراد المباشرة لانه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة الى القبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع متواطيا
او مشككا فاذا اريد به كان حقيقة كما هو كل اسم لمعنى كلي فرد به لا يراد به فرد من مفهومه في اطلاقه واحد في سياق الاثبات وما نحن
فيه سياق النهي وهو يفيد العموم فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماع او غيره هذا واذا افسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه الا
اذا افسده بالردة خاصة فان كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما افسد ليس غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور به في شهر بعينه اذا افطر
يوما يقضي ذلك لا الاستيناف اصله صوم رمضان وان كان اعتكافا بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع وسواء
افسده بصنعه من غير عذر كالخروج والجماع والاكل الا الردة او لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج او بغير صنعه كالحيض والجنون والاغماء
الطويل واما بالردة فلقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله كذا في البدائع **قوله**
ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام بان قال لله علي ان اعتكف عشرة ايام لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة ولا يكفي مجرد نية القلب كذا
لو قال شهرا ولم ينو بعينه لزمه متتابعا بالليالي ونهاره ان يفتتحه متى شاء بالعدد لا هلاليا والشهر المعين هلالي وان فرق استقبل
وقال زفر ان شاء فرقه وان شاء تابعه والحاصل ان عشرة ايام وشهرا يلحق بالاجارات والايمان في لزوم التتابع ودخول الليالي فيها اذا استاجر حتى
او حلف لا يكلمه عشرة ايام وبالصوم في عدم لزوم الاتصال لو نذر الذي بعينه والمعين لذلك عرف الاستعمال يقال ما رايتك منذ عشرة
ايام وفي التاريخ كتب لثلاث سنين والمراد بلياليها فيها وقال تعالى آيتك ان لا تكلم الناس ثلاث ليال وقال في موضع آخر ثلاثة ايام والقصة
واحدة وتدخل الليلة الاولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الايام التي عدها وانما يراد بياض النهار باليوم اذا قرن
بفعل ممتد او ذكر بلفظ المفرد فلذا اذا نذر اعتكاف يوم لم يدخل الليل بخلاف الايام ولو نذر اعتكاف ليلة لا يلزمه شيء لعدم الصوم
وعن ابي يوسف يلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المراة ان تصل ايام قضائها بحيضها بالشهر فيما اذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه
ولا ينقطع التتابع به وعن لزوم التتابع قالوا لو اغمي على المعتكف او اصابه عته او لمم استقبل اذا بدأ الانقطاع التتابع حتى لو كان في آخر
يوم وفي الصوم لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الاغماء ويقضي ما بعده فافاد ان الاغماء ينافي شرط الصوم وهو النية والظاهر وجود النية
في اليوم الذي حدث فيه الاغماء فلا يقضيه والذي يظهر من الفرق ان نفاد هو عبادة انتظار الصلوة والانتظار ينقطع بالاغماء في الصلوة
التي تجب بعد الاغماء بخلاف الامساك المسبوق بالنية الذي هو معنى الصوم **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه لان حقيقة اليوم بياض
النهار وهذا بخلاف ما لو اوجب على نفسه اعتكاف شهر بعينه فنوى الايام دون الليالي فانه لا يصح لان الشهر اسم لعدد ثلثين يوما
وليلة وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد فلا يطلق على ما دون ذلك العدد اصلا كما لا يطلق العشرة على خمسة مثلا حقيقة
ولا مجازا اما لو قال شهرا بالنهار دون الليالي لزمه كما قال ولو نص على ذلك او استثنى فقال شهرا الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا فكانه قال ثلثين نهارا ولو استثنى الايام لا يجب عليه شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم
قوله وقال ابو يوسف في النهاية كان من حقه ان يقول وعن ابي يوسف لا تدخل الليلة الاولى كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط
والجامع الكبير لما ان هذه الرواية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكر في الكتاب في حجتها بقوله وجه الظاهر **قوله** لان
المثنى غير الجمع فكان النظر للفظ المفرد سواء ثم في لفظ المفرد ان قال يوما لا تدخل الليلة الاولى بالاتفاق فكذا الليلة الا ان
المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال وهذه الضرورة منتفية في الليلة الاولى **قوله** ان في المثنى معنى الجمع ولذا قال صلى الله عليه
وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ولو قال ليلتين صح نذره اذا لم ينو الليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما ثم حصل الرواية عن ابي يوسف

اليوم ولا يلزمه

اليوم

فروع في المشي وعنه في الحج بمثل المشي والوجه الذي ذكر لا ينهض على رواية عدم ادخال الليلة الاولى فالحج انما
لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم اسلم لم يلزمه موجب النذر لان نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب ونذر
اعتكاف رمضان لازم فان اطلقه فعليه في اي رمضان شاء وان عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه بصوم مقصود
للنذر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف وعن ابي يوسف ان تعذر قضاؤه فلا يقضي وهو قول زفر ولا يجوز ان يعتكف
عنه في رمضان آخر باتفاق الثلاثة ولو لم يصم ولم يعتكف جاز ان يقضي الاعتكاف في صوم القضاء والمسئلة معروفة في الاصول … وكل
معين نذر اعتكافه كرجب ونحوه والاثنين مثلا ينقضي ولم يعتكف فيه لزمه قضاؤه فلو اخر حتى مرض وجب الايصاء بالطعام لمسكين عن كل يوم للصوم
لا للبث نصف صاع من بر او صاع من غيره ولو كان مريضا وقت الايجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شيء عليه ولو صح يوما ينبغي ان يجري فيه الخلاف السابق في الصوم
والنذر باعتكاف ايام العيدين والتشريق ينعقد ويجب في غيرها لان شرطه الصوم وهو فيها ممتنع فلو اعتكفها صح واثم ولا يلزمه شيء آخر ومن نذر
اعتكاف شهر بعينه كرجب فعجل اعتكاف شهر قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع وفي فتاوى قاضي خان قال يجوز عند ابي يوسف خلافا لمحمد رحمه الله
وعلى هذا الخلاف اذا نذر ان يحج سنة كذا فحج سنة قبلها وكذا النذر بالصلاة في يوم الجمعة اذا صلاها قبلها واجمعوا في الخلاصة قال لله علي ان اصوم غدا
او اصلي غدا فصام اليوم او صلى جاز عند … خلافا لمحمد فجعلوا ابا حنيفة مع ابي يوسف اذا نذر ان يتصدق بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه
اجزأه وكذا لو قال لله علي ان اصلي ركعتين في مسجد المدينة فصلاهما في مسجد آخر جاز ففرقوا بين المضاف الى الزمان والمضاف الى المكان وقال زفر ان
هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز اتفاقا وعن ابي يوسف في غير رواية الاصول مثل ما عن زفر والخلاف في التعجيل مشكل ولعل ترك الخلاف نسبة
للاتفاق على جواز التعجيل بعد السبب كل منذور فانما سببه وجوبه النذر ولا تعتكف المرأة والعبد الا باذن السيد والزوج فان منعهما بعد
الاذن صح المنع في حق العبد ويكون مسيئا في فتاوى قاضي خان وفي الخلاصة يكون آثما ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطؤها ولو نذر المملوك اعتكافا
لزمه وللمولى منعه فلو عتق فعله وكذا اذا نذرت الزوجة صح وللزوج منعها فان بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب ويصح الاعتكاف من الصبي
العاقل كغيره من العبادات ولا يبطل الاعتكاف بسباب ولا جدال ولا سكر في الليل ويفسد الاعتكاف بالردة والاغماء اذا دام اياما وكذا الجنون
كما تقدم ذكره قريبا فان تطاول الجنون سنين ثم افاق هل يجب عليه ان يقضي في القياس لا كما في صوم رمضان وفي الاستحسان يقضي لان سقوط القضاء في
صوم رمضان انما كان لدفع الحرج لان الجنون اذا طال قلما يزول فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف
والله سبحانه اعلم

كتاب الحج

اخره عن الصوم لانه عبادة قهر النفس اذ ليس حقيقته سوى منع شهواتها المحبوبة بها التي هي اعظمها عندها كالاكل والشرب والجماع
بخلاف غيره من الصلاة والحج فان حقيقتها افعال غير ذلك ثم يتحقق في ذلك الشهوات منهما كالصلاة ونحوها الا في البعض كالحج وشتان ما بين
المقامين وايضا فالحج يشتمل على السفر وقد يكون السفر مستتبعا لما فيه من ترويح وتفريج الهم اللازم في المقام وايضا فالحج وجوبه مرة في
العمر بخلاف ما تقدم من الاركان كالصلاة والزكاة والصوم فكانت الحاجة اليهما امس ووجه آخر للاسبقية وهو ان شروطه دون الحج اكثر من غيره
وبكثرة شروط الشيء تكثر معانداته وعلى قدر معاندات الشيء يقل وجوده وتقدم الاظهر فالاظهر **وقد رأيت**
ان ابرك في افتتاح هذا الركن بحديث جابر الطويل فانه اصل كبير اجمع حديث في الباب **ثم نذكر** مقدمة في آداب السفر المقصود
اعانة الاخوان على تحصيل المقاصد تامة **فنقول** ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم روى مسلم في صحيحه وغيره
كابن ابي شيبة وابي داود والنسائي وعبد بن حميد والبزار والدارمي في مسانيدهم عن جعفر بن محمد عن ابيه قال دخلنا على جابر بن عبد الله
رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى الي فقلت انا محمد بن علي بن الحسين فاهوى بيده الى رأسي فنزع زري الاعلى ثم نزع زري الاسفل ثم وضع
كفه بين ثديي وانا يومئذ غلام شاب فقال مرحبا بك يا ابن اخي سل عما شئت فسألته وهو اعمى وحضر وقت الصلاة فقام في نساجة ملتحفا بها
كلما وضعها على منكبه رجع طرفاها اليه من صغرها ورداؤه الى جنبه على المشجب فصلى بنا فقلت اخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بيده
فعقد تسعا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ثم اذن في الناس في العاشرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج فقدم
المدينة بشر كثير كلهم يلتمس ان يأتم برسول الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله فخرجنا معه حتى اتينا ذا الحليفة فولدت اسماء بنت عميس محمد
بن ابي بكر فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب واحرمي فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد
ثم ركب القصواء حتى اذا استوت به ناقته على البيداء نظرت الى مد بصري بين يديه من راكب وماش وعن يمينه مثل ذلك وعن يساره مثل ذلك
ومن خلفه مثل ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا به فاهل بالتوحيد
لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك واهل الناس بهذا الذي يهلون به فلم يرد رسول الله صلى
الله عليه وسلم عليهم منه شيئا ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلبيته قال جابر لسنا ننوي الا الحج لسنا نعرف العمرة حتى اذا اتينا
البيت معه استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم عليه السلام فقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فجعل المقام بينه
وبين البيت فكان ابي يقول ولا اعلمه ذكره الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم رجع الى

الركن

الركن فاستلمه ثم خرج من الباب الى الصفا فلما دنى من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدؤا بما بدأ الله به فبدأ
بالصفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحّد الله وكبّره وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو
على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل
الى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي رمل حتى اذا صعدتا مشى حتى اتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا حتى اذا كان
اخر طواف على المروة قال لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل
وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم رضي الله عنه فقال يا رسول الله العامنا هذا ام لابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابعه
واحدة في الاخرى فقال دخلت العمرة في الحج مرتين لا بل لابد ابد وقدم علي رضي الله عنه ببدن النبي صلى الله عليه وسلم فوجد فاطمة من اليمن صح
رضي الله عنها ممن حل ولبست ثيابا صبيغا واكتحلت فانكر ذلك عليها فقالت ان ابي امرني بهذا قال فكان علي رضي الله عنه بالعراق يقول
فذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرشا على فاطمة للذي صنعت مستفتيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما ذكرت عنه
فاخبرته اني انكرت ذلك عليها فقال صدقت صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج قال قلت اللهم اني اهل بما اهل به رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال فان معي الهدي فلا تحل قال فكان جماعة الهدي الذي قدم به علي رضي الله عنه من اليمن والذي اتى به النبي صلى الله عليه وسلم
مائة قال فحل الناس كلهم وقصروا الا النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدي فلما كان يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج
وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وامر بقبة من شعر
تضرب له بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش الا انه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش تصنع في
الجاهلية فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصوى
فرحلت له فاتى بطن الوادي فخطب الناس وقال ان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا الا كل
شيء من امر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان اول دم اضع من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحرث كان مسترضعا
في بني سعد فقتلته هذيل وربا الجاهلية موضوع وان اول ربا اضعه ربا العباس بن عبد المطلب فانه موضوع كله فاتقوا الله
في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن ذلك
فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به كتاب الله وانتم
تسئلون عني فما انتم قائلون قالوا نشهد انك بلغت واديت ونصحت فقال باصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكبها الى الناس
اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث مرات ثم اذن ثم اقام فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا ثم ركب رسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى اتى الموقف فجعل بطن ناقته القصوى الى الصخرات وجعل حبل المشاة بين يديه واستقبل القبلة فلم يزل
واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة قليلا حتى غاب القرص واردف اسامة خلفه ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق
للقصوى الزمام حتى ان راسها ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة السكينة كلما اتى حبلا من الحبال ارخى
لها قليلا حتى تصعد ثم اتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين ولم يسبح بينهما شيئا ثم اضطجع رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين الصبح باذان واقامة ثم ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة
ودعاه وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس واردف الفضل بن العباس وكان رجلا حسن
الشعر ابيض وسيما فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم مرت ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر اليهن فوضع رسول الله صلى
الله عليه وسلم يده على وجه الفضل فحول الفضل وجهه من الشق الاخر ينظر فحول رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الشق
الاخر على وجه الفضل يصرف وجهه من الشق الاخر ينظر حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة
الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة منها مثل حصى الخذف ورمى من بطن الوادي ثم انصرف
الى المنحر فنحر ثلاثا وستين بيده ثم اعطى عليا فنحر ما غبر واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا
من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فافاض الى البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بني عبد المطلب وهم يسقون
على زمزم فقال انزعوا بني عبد المطلب فلولا ان يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم فناولوه دلوا فشرب منه وفي رواية
اخرى قال نحرت ههنا ومنى كلها منحر فانحروا في رحالكم ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف ووقفت ههنا وجمع كلها موقف قال
ابن حبان في صحيحه حين روى هذا الحديث والحكمة في ان النبي صلى الله عليه وسلم نحر بيده ثلاثا وستين بدنة انه كانت له يومئذ
ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم امر عليا بالباقي فنحرها والله سبحانه اعلم وهذه المقدمة الموعودة
بذكرها يكره الخروج الى الحج اذا كره احد ابويه وهو محتاج لخدمته لا ان كان مستغنيا والاجداد والجدات
كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للحج والغزو لمديون ان لم يكن له مال يقضي به الا ان ياذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه
لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده وليشاور ذا راي في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله

١٠

تعالى في ذلك **وسننها** ان يصلي ركعتين بسورة الاخلاص ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه صلى الله عليه وسلم
اللهم اني استخيرك بعلمك الخ اخرج الحاكم عنه صلى الله عليه وسلم من سعادة ابن ادم استخارة الله تعالى ومن شقوة ابن ادم تركه استخارة
الله تعالى ثم يبدا بالتوبة واخلاص النية ورد المظالم والاستحلال من خصومه ومن كل من عامله ويجتهد في تحصيل نفقة حلال
فانه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع انه يسقط الفرض معه وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم
القبول ولا يعاقب في الآخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسي ويصبّره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب
اولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى المكاري ما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا باذنه ويجتنب عن التجارة
والرياء والسمعة والفخر ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل وقيل لا يكره اذا تجرد عن قصد ذلك وركوب الجمل افضل من الحج على
الحمار والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه ولا يماكس في شراء الادوات ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على
طعام احدهم احل ويستحب ان يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والا فيوم الاثنين في اول النهار والشهر
ويودع اهله واخوانه ويستحلهم ويطلب دعاءهم ويأتيهم لذلك وهم يأتونه اذا قدم وروى الترمذي ان ابن عمر قال لقزعة سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول قال لقمان الحكيم ان الله اذا استودع شيئا حفظه واني استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك
واقرا عليك السلام ويقول لمن يودعه عند ذلك في حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى وجنبك الردى وغفر ذنبك ووجهك للخير اينما
توجهت وروى ابن السني عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من اراد ان يسافر فليقل لمن يخلف استودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه
واستحب جماعة من العلماء ان يشيع المسافر بالمشي معه والدعاء وعن ابن عباس مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بقيع الغرقد
حين وجههم ثم قال انطلقوا على اسم الله اللهم اعنهم ويتصدق بشيء عند خروجه من منزله وبعده في ابتداء السفر واقله شيئا فانه
سبب السلامة واذا خرج من منزله فليقل اللهم اني اعوذ بك ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجهل او يجهل علي
وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد الخروج الى سفر قال اللهم انت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل
اللهم اني اعوذ بك من الضبنة في السفر والكآبة في المنقلب اللهم اطو لنا الارض وهون علينا السفر وروى ابو داود عنه صلى الله عليه
وسلم اذا خرج الرجل من بيته فقال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله يقال له هديت وكفيت ووقيت فيتنحى عنه
الشيطان الحديث ومن الآثار من قرأ آية الكرسي قبل خروجه من منزله لم يصبه شيء يكرهه حتى يرجع ومثل لايلاف قريش وروى
الطبراني انه صلى الله عليه وسلم قال ما خلف احد عند اهله افضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد سفرا واذا بلغ باب
داره قرأ انا انزلناه في ليلة القدر فاذا اراد الركوب سمى الله فاذا استوى على دابته قال ما رواه مسلم انه صلى الله عليه وسلم
كان اذا استوى على بعيره خارجا الى سفر كبر ثلاثا ثم قال سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون
اللهم انا نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى اللهم هون علينا سفرنا هذا واطو عنا بعده اللهم انت الصاحب
في السفر والخليفة في الاهل اللهم اني اعوذ بك من وعثاء السفر وكآبة المنظر وسوء المنقلب في المال والاهل واذا رجع قالهن وزاد فيهن
آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون واذا اتى بلدة فليقل اللهم اني اسألك من خيرها وخير ما فيها واعوذ بك من شرها وشر ما فيها وشر اهلها
واذا نزل منزلا فليقل رب انزلني منزلا مباركا وانت خير المنزلين واذا حط رحله فليقل بسم الله توكلت على الله اعوذ بكلمات الله
التامات من شر ما خلق وورد وسلام على نوح في العالمين اللهم اعطنا خير هذا المنزل وخير ما فيه واكفنا شره وشر ما فيه
ويقول في رحيله عنه الحمد لله الذي عافانا من منقلبنا ومثوانا اللهم كما اخرجتنا من منزلنا هذا سالمين فبلغنا غيره آمنين
واذا اقبل الليل فليقل ما في ابي داود كان صلى الله عليه وسلم اذا سافر فاقبل الليل قال يا ارض ربي وربك الله اعوذ بالله
من شرك وشر ما فيك وشر ما يدب عليك واعوذ بالله من شر اسد واسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد
وعن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا كان في سفر واسحر يقول سمع سامع بحمد الله وحسن بلائه علينا
ربنا صاحبنا وافضل علينا عائذا بالله من النار رواه مسلم وزاد فيه ابو داود بحمد الله ونعمته ورواه الحاكم وزاد فيه يقول ذلك
ثلاث مرات يرفع بها صوته ومعنى سمع بكسر الميم خفيفة اي شهد شاهد وقيل بفتحها مشددة اي بلغ سامع قولي هذا لغيره تنبيها على طلب الذكر
والدعاء هذا وللحج مفهوم لغوي وفقهي وسبب وشروط واركان وواجبات ومستحبات فمفهومه لغة القصد الى معظم لا القصد
المطلق قال ٥ الم تعلمي يا ام اسعد بانما ٭ تخاطأني ريب الزمان لاكبرا ٭ واشهد من عوف حلولا كثيرة ٭ يحجون سب الزبرقان المزعفرا
اي يقصدونه معظمين اياه وفي الفقه قصد البيت لاداء ركن من اركان الدين وقصد بانه لذلك نعنيه معنى اللغة والظاهر
انه عبارة عن الافعال المخصوصة من الطواف والوقوف وفيه محرما بنية الحج سابقا لانا نقول اركانه الطواف والوقوف بعرفة
ولا وجود للشيء الا باجزائه الحقيقية وماهيته الكلية اي هي مشتملة عليها الا ان يكون ما ذكروا مفهوم الاسم في العرف
وقد وضع لغير تفسير الماهية فيكون تعريفا اسميا غير حقيقي لكن الشان في ان اهل العرف الفقهي وضعوا الاسم للاجزاء الماهية
الحقيقية فان معرفة ذلك حيث لا نقل عن خصوصه انما هو ما يتبادر منه عند اطلاقه والمتبادر الاعمال المخصوصة

لانفس

لانفس القصد المحتاج لاخلالها عن المفهوم لاخل الأعمال المخرج لها عن المفهوم مع انه فاسد في نفسه فانه لا يشمل
الحج النفل لتقييده باداء ركن للدين فهو غير جامع والتعريف للحج مطلقا لينطبق على فرضه ونفله كما هو تعريف الصلاة والصوم
وغيرهما ولانه على ذلك التقدير تخالف سائر اسماء العبادات الشرعية من الصلاة والصوم والزكاة فانها اسماء للافعال كما
يقال الصلاة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود الخ والصوم هو الامساك الخ وهو فعل من افعال النفس والزكاة
عند المحققين عبارة عن نفس اداء المال الذي هو فعل المكلف فلكن الحج ايضا عبارة عن الافعال الكائنة عند البيت وغيره
كعرفة وقد اندرج فيما ذكرنا بيان اركانه وسببه البيت لانه يضاف اليه وشرائطه نوعان الوجوب والاداء الثاني الاحرام
والمكان والزمان المخصوص حتى لا يجوز شيء من افعاله قبل اشهر الحج ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية وهذا اولى لاستلزامه
النية وغيرها على ما سيظهر لك ان شاء الله تعالى وشرط وجوبه الاسلام حتى لو ملك مائة الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد
ما افتقر لا يجب عليه شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته دينا عليه
والحرية والعقل والبلوغ والوقت ايضا فلا يجب قبل اشهر الحج حتى لو ملك مائة الاستطاعة فيها كان في سعة من صرفها
الى غيره واما ما قد اشتهر في صيرورته دينا اذا افتقر هو ان يكون مالكا في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا
وقت خروج اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر
تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لا شيء عليه وافتقر لتتابع على الاول فقال ولا يجب الا على القادر وقت خروج
اهل بلده فان ملكها قبل ان يتأهب اهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لانه لا يلزمه التأهب في الحال وما ذكرنا
اولى لان هذا يقتضي انه لو ملك في اوائل الاشهر وهم يخرجون في اواخرها جاز له اخراجها ولا يجب عليه الحج واعلم ان في المبسوط
ما يفيد ان الوقت شرط الاداء عند ابي يوسف فانه نقل من اختلاف زفر ويعقوب ان فقيرا لو اسلم وصبيا لو بلغ فماتا قبل
ادراك الوقت واوصى كل منهما ان يحج عنه حجة الاسلام فوصيتهما باطلة عند زفر لانه لم يلزمهما بان يحج عنهما قبل ادراك الوقت
وجائز على قول ابي يوسف لان سبب الوجوب قد تقرر في حقهما والوقت شرط الاداء وفيه نظر يذكر في بابه ان شاء الله تعالى وواجباته
انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بمزدلفة والسعي ورمي الجمار والحلق او التقصير وطواف
الصدر للافاقي واما سننه فطواف القدوم والرمل فيه او في الطواف الفرض والسعي بين الميلين الاخضرين جريا
والبيتوتة بمنى ليالي ايام منى والدفع من منى الى عرفة بعد طلوع الشمس ومن مزدلفة الى منى قبلها وغير ذلك مما ستقف عليه في
اثناء الباب واما محظوراته فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الراس
والوجه ولبس المخيط وما يفعله في غيره وهو حلق راس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فالي الحرم فيه
معلوم فلا ينبغي عد ما نحن فيه فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا الاحرام **قوله** على الاحرار الخ ذكر في النهاية ان ذكر الاحرار
وما بعده بلفظ الجمع مع انه محلى باللام والمحلى يبطل فيه معنى الجمعية ولم يفرد كما ورد في قوله الزكاة واجبة على الحر اجراء للكلام
مخرج العادة في ارادة الجمعية اذ العادة جرت بخروجهم مع الجماعة الكثيرة من الرفقاء بخلاف الزكاة فان الاخفاء فيها من الابداء
قال تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ولان الوجوب هنا عام على المكلفين نظرا الى الكسب ان سببه البيت
وهو ثابت في حق الكل حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب بخلاف الزكاة فان سببها النصاب النامي وهو يتحقق في
حق شخص دون شخص فكانت ارادة زيادة التعميم هنا اوفق مع اللام والداعي الى ذلك اجتماع المكلفين في الخروج ولا يخفى
انه بلفظ الجمع لا يفاد معنى الاجتماع اذ ليس الاجتماع من اجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه بل مجرد التعدد من الثلاثة فصاعدا
ولذا لا يلزم في ملك جاني ادخال الاجتماع في المعنى فانتفى هذا الداعي ثم قوله ان الاخفاء في الزكاة افضل مخالف لما ذكروه من
ان الافضل في الصدقة النافلة الاخفاء والمفروضة كالزكاة الاظهار واما الثاني فثبوت السبب في حق الكل ان كان باعتبار
وجوده الخارجي فالنصاب ايضا ثابت كذلك لتحقق وجوده في الخارج وان كان باعتبار سببيته قلنا ان منع فان سببيته لوجوبه
للحكم وهو لا يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي يشترط وجودها في نفس الامر كامن
الطريق فحقيقته شرط الوجوب وشرط سببيته السبب المتماثل فكان كالنصاب بل محل الوجوب في الزكاة اوسع لان الشروط
في الحج اكثر منها في الزكاة وتوسعة التفصيل بما يوجب التطويل والمتأمل غني عنه بعد فتح باب التأمل له فكان على هذا
ارادة زيادة التعميم في الزكاة اولى ثم بعد تسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلى باللام على المفرد المحلى ممنوع على ما عرف
من كلام المحققين من ان استغراق المفرد اشمل وان اراد بالاستغراق الاجتماع ففيه ما علمت من انه لا يصح ارادته على
الوجه الثاني بادنى تامل **قوله** اذا قدروا على الزاد بنفقة وسط لا اسراف فيها ولا تقتير والراحلة اي بطريق الملك
او الاجارة دون الاعارة والاباحة في الوقت الذي قدمنا ذكره والوهب لما ان الحج لا يجب عليه بقبوله سواء كان الواهب ممن
تعتبر منته كالاجانب او لا تعتبر كالابوين المولودين واصله ان القدرة بالملك هي الاصل في توجيه الخطاب فتقبل الملك

مما به الاستطاعة لا يتعلق به **قوله** فاضلا حال من كل واحد من الزاد والراحلة عن المسكن وما لا بد منه نفى من غير
كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفته وقضاء ديونه ولا فاء لمسكن أيضا مما لا بد منه الا ان يكون مستغنيا عن
سكناه بغيره فانه يجب بيعه ويحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة بخلاف ما اذا كان يسكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفا
بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان
باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل ومن نفقة عياله كسوتهم وعياله من تلزمه نفقته شرعا والعبد الذي
لا يستخدمه والمتاع الذي لا يمتهنه كالدار التي لا يسكنها يجب بيعه والحج به وفي فتاوى قاضي خان قال بعض العلماء ان كان
الرجل تاجرا يملك مالا لو دفع منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله من وقت خروجه الى وقت رجوعه يبقى له بعد
رجوعه رأس مال التجارة التي يتجر بها كان عليه الحج والا فلا وان كان حراثا فالشرط ان يبقى له آلات الحراثين من البقر ونحو ذلك الخ
والمسطور عندنا انه لا يعتبر نفقته لما بعد ايابه في ظاهر الرواية وقيل يترك نفقة يوم وعن ابي يوسف نفقة شهر لانه لا يمكنه
التكسب كما تقدم فتقدر بالشهر هذا كله اذا كان آفاقيا فان كان مكيا او داخل المواقيت فعليه الحج وان لم يقدر على الراحلة اما
الزاد فلا بد منه صرح به في غير موضع فقوله في التحفة يجب عليه الحج وان كان لا يقدر الا على ملك الزاد والراحلة نظرا الا ان يريد اذا كان يمكنه
تكسبه في الطريق ولذا اقتصر في الكتاب على الراحلة حيث قال وليس من شرط الوجوب على اهل مكة الراحلة لانهم لا تلحقهم مشقة زائدة
فاشبه السعي الى الجمعة وفي الينابيع لا بد لهم من الزاد بقدر ما يكفيهم وعيالهم بالمعروف **قوله** وصفه بالوجوب يعني القدوري وهو
فريضة محكمة وقد اطرد من القدوري ذلك هنا وفي الزكاة وفي الصوم وهو ان جاز مجازا عرفيا الا ان الشأن في السبب الداعي الى ترك
الحقيقة اذ لا بد له من سبب خفة لفظه بالنسبة الى الحقيقة ونحوه مما عرف في موضعه ولم تعرف هنا شيء منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض
اخصر من المجاز وانص في المراد وليس به ثقل ولا غيره اللهم الا ان يرى ان الواجب ينقسم الى ما يثبت بقطعي وظني كما هو راي بعض المشايخ
فيكون مرتكبا الحقيقة اذ الواجب حقيقة فيهما **قوله** الآية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب يتوقف على تمام
الدليل السمعي وهو محفوظ معهود يذكر اوله ويقال الآية او الحديث او البيت اختصارا لما نصت على اظهاره اقرا وهو الوجه الظاهر
ليبادر ويجوز رفعه بتقدير مبتدا او خبر اي المتلو وجره على تقدير الى آخر الآية مثلا ولا شك ان الاستدلال هنا يتم على
المطلوب وهو الافتراض بالقدر المتلو فلا حاجة الى ذكر لفظ الآية اللهم الا ان يقال اراد بالحكم في قوله فريضة محكمة المؤكد المبالغ
فيه وهو المجموع وهو لا يتم الا بتمامها لان الاستفادة المفروضة من التوكيد بذلك الى قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن
العالمين اذ ذلك يتوقف على ايراد من استطاع من لفظ الناس المفيد لذكر الموجب لهم مرتين خصوصا وفي ضمن العموم وعلى الابهام
ثم البدل الاتهام والتنبيه للتفخيم وكذا وضع من كفر مكان من لم يحج الى آخر ما عرف في الكشاف **قوله** لانه عليه السلام الخ كان يكفي لنفي
التكرر كون الدليل وهو الآية لم يتعرض فلا موجب للتكرر لكن ما يقبله نفي الحكم الذي هو وجوب التكرر لنفي الدليل وهو المذكور
وان كفى في نفي الحكم الشرعي لكن اثباتا لنفي يقتضي النفي فلذا اثبته بالدليل المقتضي له وهو قوله لانه عليه السلام قيل له الحج
في كل عام الخ روى مسلم في صحيحه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض الله
عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا
نهيتكم عن شيء فدعوه فقوله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم يستلزم نفي وجوب التكرر من وجهين لافادة لو هنا امتناع نعم
فيلزم منه ثبوت نقيضه وهو لا والتصريح بنفي الاستطاعة ايضا وقد يدعى تعسر او تعذر فيه الاجل لهم اخرج احمد في مسنده
والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط الشيخين حديث سفيان بن حسين عن الزهري عن ابي سنان يزيد حديث
بن امية عن ابن عباس بلفظه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس
فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع ورواه من حديث سفيان
بن حسين عن الزهري وصححه **قوله** فانه لا يتعدد فلا يتكرر الوجوب واما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلان السبب هو
النامي تقديرا وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذ كان المال معدا للاستنماء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت
في هذا الحول غير تقديره في حول آخر فالمال مع هذا النماء غيره مع نماء آخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب
قوله وعن ابي حنيفة ما يدل عليه وهو انه سئل عن ملك ما يبلغه الى بيت الله تعالى ايحج ام يتزوج فقال يحج فاطلاق
الوجوب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره وهو قول ابي يوسف وذكر
المصنف في التجنيس انه اذا كان له مال يكفي للحج وليس له مسكن ولا خادم او خاف العزوبة فاراد ان يتزوج ويصرف الدراهم الى ذلك
ان كان قبل خروج اهل بلده الى الحج يجوز لانه لم يجب الا اذا تعذر وان كان وقت الخروج فليس له ذلك لانه قد وجب عليه ثم
ولا يخفى ان المنقول عن ابي حنيفة مطلق فان كان الواقع وقوع السؤال حال ان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس والا لا يفيد

الاجتهاد

الاستشهاد المقصود ثم على ما اورده المصنف يأثم بالتأخير من اول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع الاثم ووقع اداء وعند
محمد هو على التراخي وهو رواية عن ابي حنيفة ولكن انما يأثم اذا اخر قبل موته فان مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم وقيل لا يأثم ثم
وان خاف الفوت بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فاخر حتى مات اثم وان فجأه الموت لا يأثم وصحح الاول ثم على هذا القول على اعتبار
قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل الاخيرة من سنة راى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى
الله تعالى وقد استدل للفور بالمنقول والمعنى اما الاول فحديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل
وهذا بناء على ان لفظة قابل يتعارف في السنة الآتية التي هي عقيب السنة والاظهر اعم من ذلك فلا دليل فيه والثاني هو ان الحج لا يجوز
الا في وقت معين واحد في السنة والموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وله التمسك
في تاخيره ويأثم ويرد شهادته لحقيقة دليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا دفعه ان مقتضى الامر المطلق جواز التاخير بشرط ان لا
يخلي العمر عنه وانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر يحج بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة اذ فرض سنة
خمس على ما روى الامام احمد من حديث ابن عباس بعثت بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة وافدا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له
عليه السلام فرائض الاسلام الصلاة والصوم والحج قال ابن الجوزي وقد رواه شريك بن ابي نمر عن كريب فقال فيه بعثت بنو سعد
ضماما في رجب سنة خمس فان تاخيره عليه السلام ليس لتحقق فيه الفوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم
الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ ولنبين مقتضى الامر المطلق جواز التاخير لا الفور حتى لعارضه موجب الفور وهو هذا المعنى فلا
يقوى قوته بل مجرد طلب المامور به صيغة كل من الفور والتاخير على الاباحة الاصلية وذلك الاحتياط تخرج عنها على ان حديث
ابن عباس قد رواه احمد وليس فيه ذكر التاريخ واما بالتاريخ المذكور فانما وجدت معضلة في ابن الجوزي وقد رواه شريك بن ابي نمر عن كريب فقال
فيه وذكر ما قدمناه قال صاحب التنقيح لا اعرف لها سندا والذي نزل سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهو امر الاتمام
وانما يتعلق بمن شرع فيها فالحاصل من هذا ان الفورية واجبة والحج مطلقا هو الفرض فيقع اداء اذا اخره ويأثم بترك الواجب على
نظير ما قدمناه في الزكاة سواء فارجع اليه وتنبه به **قوله** لقوله عليه السلام ايما عبد الخ روى الحاكم من حديث محمد بن المنهال
ثنا يزيد بن زريع ثنا شعبة عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج
ثم بلغ الحنث فعليه ان يحج حجة اخرى وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى وايما عبد حج ثم اعتق فعليه ان يحج حجة اخرى وقال
صحيح على شرط الشيخين والمراد بالاعرابي الذي لم يهاجر من لم يسلم فان مشركي العرب كانوا يحجون فنفى اجزاء ذلك الحج عن الحج الذي
وجب بعد الاسلام وتفرد محمد بن المنهال برفعه خلاف الاكثر لا يضر اذ الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة وقد تأيد ذلك بمرسل
اخرجه ابو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج به اهله فمات اجزأ عنه فان ادرك
فعليه الحج وايما عبد حج به اهله فمات اجزأ عنه فان اعتق فعليه الحج وهذا حجة عندنا وبما يشبه المرفوع انقفاه في مصنف
ابن ابي شيبة ثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن عباس قال احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس ايما عبد حج الخ
اشتراط الحرية بالاجماع والفرق بين الحج والصلوة والصوم يوضحه كونه لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولا ملك للعبد فلا
يملك الزاد والراحلة فلم يكن اهلا للوجوب فلذا لا يجب على عبد اهل مكة بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فانه
للتيسير لا للاهلية فوجب على فقراء اهل مكة والثاني ان حق المولى يفوت في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع لافتقار
العبد وغنى الله لانه تعالى ما شرع ما شرع الا لعود المصالح الى المكلفين ارادة منه لافاضة الجود بخلاف الصلوة والصوم
فانه لا يحرج المولى في استثناء مدتهما **قوله** وكذا صحة الجوارح حتى ان المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين
لا يجب عليهم حتى لا يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة ولا الايصاء في المرض وكذا الشيخ الذي لا يثبت على الراحلة
يعني اذا لم يسبق الوجوب حالة الصحة بان لم يملك ما يوصله الا بعدها وكذا المريض لانه بدل الحج بالبدن واذا لم يجب المبدل
لا يجب البدل وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهي الرواية التي اشار اليها المصنف بقوله واما المقعد الا انه خص المقعد ويقابل ظاهر الرواية عنهما
ما نسبه المصنف الى محمد بقوله كالفرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والاعمى واذا وجب على هؤلاء الاحجاج للزومهم الاصل وهو الحج
بالبدن فيجب عليهم البدل فلو احجوا عنهم وهم آيسون من الاداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الاداء بانفسهم وظهرت نفلية الاول
لانه خلف ضروري فيسقط اعتباره بالقدرة على الاصل كالشيخ الفاني اذا فدى ثم قدر وكذا من كان بينه وبين مكة عدو فاحج
عنه فان اقام العدو على الطريق الى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه وان لم يقم حتى مات لا يجوز لزوال العذر قبل الموت فيجب الاصل
وهو الحج بنفسه والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده فعلى المشهور عن ابي حنيفة لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد
في المنتقى انه يلزمه وعنهما فيه روايتان وذكر شيخ الاسلام انه يلزمه على قياس الجمعة وان لم يجد قائدا لا يجب عليهم في قولهم وفي
رواية اخرى يلزمه فرقا على احدى الروايتين بين الحج والجمعة بان وجود القائد في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض والمحبوس والخائف.

من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب الحج عليهم وفي التحفة ان المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف
من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب الحج عليهم بانفسهم لانها عبادة بدنية ولا بد من القدرة بصحة البدن
وزوال المانع حتى يتوجه عليهم الخطاب ولكن يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة وشرائطها في اختيار قولهما قال
واما الاعمى اذا وجد قائدا بطريق الملك او الاستئجار هل عليه ان يحج ذكر في الاصل انه لا يجب عليه ان يحج بنفسه ولكن يحج بماله
عند ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه يجب عليه ان يحج بنفسه انتهى وهو خلاف ما ذكره غيره عن ابي حنيفة وجه قولهما حديث الخثعمية
ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستمسك على الراحلة افاحج عنه قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته عنه اكان
يجزي عنه قالت نعم ولنا قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا قيد الايجاب به والعجز لازم مع هذه الامور فلا استطاعة
فان قيل الاستطاعة ثابتة اذا قدروا على اتخاذ من يحملهم ويضعهم ويقودهم بالملك او الاستئجار ولا ملازمة للقاعد والخادم
حصول المقصود معه منهم من الرفق غير معلوم والحج ثابت للحال ولا يثبت الوجوب عليهم بالشك قلنا الاستطاعة بالبدن
هي الاصل المتبادر من قولنا فلان يستطيع كذا فليكن محمل ما في النص الا ان هذا انما يدفع بان هذه العبادة تجزي
فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما على ما نحقق في باب الحج عن
الغير ان شاء الله تعالى والوجوب دائر مع فائدته والفائدة في الصورة ثابتة عند قدرة المال لتظهر اثره في الاحجاج والايصا

ومن الفروع
انه لو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم ومعنى هذا انهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم
الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج هذا وفي الفتاوى تكلموا ان
سلامة البدن في قول ابي حنيفة وامن الطريق ووجود المحرم للمراة من شرائط الوجوب او الاداء فبعض قال من جعلها من شرائط
الوجوب اذا مات قبل الحج لا يلزمه الايصاء وعلى قول من جعلها شرط الاداء يلزمه انتهى وهذا ظاهر في ان الروايتين عن ابي حنيفة
لم يثبتا نصيصا بل تخريجا وان كل طائفة من هؤلاء المشايخ اختار رواية واذا كان الحال كذلك اختلاف المشايخ في المختار
من الروايتين المخرجتين فلنا نحن ايضا ان ننظر في ذلك والذي يترجح كونها شروط الاداء لما قلناه انفا ان هذه العبادة
مما تتادى بالنائب الخ وعلى هذا يجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء فلو من قدر حال صحته فلم يحج حتى اقعد
او زمن او فلج او قطعت رجلاه تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الاحجاج وهذا انه حسن ينبغي ان يحفظ هو ان وجوب
الايصاء انما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب اذا لم يخرج الى الحج حتى مات فاما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات في الطريق لا
عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب ذكره المصنف في التجنيس **قوله** لانه عليه السلام سئل عن السبيل روى
الحاكم عن سعيد بن ابي عروبة عن قتادة عن انس في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما
السبيل قال الزاد والراحلة وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتابعه حماد بن سلمة عن قتادة ثم اخرجه كذلك وقال صحيح على شرط
مسلم وقد روي من طريق اخرى صحيح عن الحسن مرسلا في سنن سعيد بن منصور ثنا هشيم ثنا يونس عن الحسن قال لما نزلت ولله على الناس
حج البيت قال رجل يا رسول الله وما السبيل قال زاد وراحلة ثنا هشيم ثنا منصور عن الحسن مثله ثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن
مثله ومن طرق عديدة مرفوعا من حديث ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود وحديث ابن عباس
رواه ابن ماجه ثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشي عن ابن جريج قال واخبرنيه ايضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعني قوله من استطاع اليه سبيلا قال الامام وهشام بن سليمان بن عكرمة
بن خالد بن العاص قال ابو حاتم مضطرب الحديث ومحله الصدق ما ارى به باسا وباقي الاحاديث طرقها كما ذكرنا في الصحابة عند
الترمذي وابن ماجه والدارقطني وابن عدي في الكامل لا تسلم من ضعف فلو لم يكن للحديث طريق صحيح ارتفع بكثرتها الى الحسن فكيف
ومنها الصحيح هذا وينبغي ان يكون قول المصنف شق محمل او راس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على راس زاملة بالنسبة
لما بعض الناس وبالنسبة الى بعض اخرين لا يتعلق الا بمن قدر على شق محمل وهذا لان حال الناس يختلف ضعفا وقوة وجلدا ورفاهية
فمن لم يقدر لا يجب عليه اذا قدر على راس زاملة وهو الذي يعد الله في عرفنا راكب مقتب لانه لا يستطيع السفر كذلك بل لا بد له
لهذا الوجه فلا يجب في حق هؤلاء الا اذا قدر على شق محمل ومثل هذا يتاتى في الزاد فليس كل من قدر على ما يكفيه من خبز وجبن
دون لحم قادرا على الزاد بل ربما يهلك مرضا بمداومته ثلاثة ايام واذا كان مترفها معتادا اللحم والاطعمة المترفة بل لا يجب عليه
مثل هذا الا اذا قدر على ما يصلح معه بدنه وقوله صلى الله عليه وسلم الزاد والراحلة ليس معناه الا الزاد الذي يليق والراحلة
كذلك وذلك يختلف بالنسبة الى احاد الناس مكان الزاد ما يبلغ كل واحد **قوله** وان امكنه ان يكتري عقبة ان يكتري
الاثنان راحلة يتعقبان عليها يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وليس يلزم وما في الكتاب وقد يمنع ان السلطان يملكها
في اشهر الحج او وقت خروج اهل بلده ونقلنا ما في الينابيع ما رجع اليه **قوله** وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن
حولهم الراحلة قدمناه ما يفيد انتصابه على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع اليه **قوله** ولا بد من الطريق
اي وقت خروج اهل البلد وان كان مخيفا في غيره وهو ان يكون الغالب فيه السلامة وما افتى به ابو بكر الرازي من سقوط الحج عن اهل

بغداد

بغداد وفقهاء بكر الاسكاف لا اقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثمائة وقول البلخي ليس على اهل خراسان
حج منذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق وكذا اسقطه بعضهم من حين خرجت القرامطة وهم طائفة من الخوارج
كانوا يستحلون قتل المسلمين واخذ اموالهم وكانوا تغلبوا على اماكن ويترصدون للحاج وقد هجموا في بعض السنين على الحجيج في نفس
مكة فقتلوا خلقا في نفس الحرم واخذوا اموالهم وادخل كبيرهم بفرسه الى المسجد الحرام ووقع امور شنيعة ولله الحمد على ارغامهم
وقد سئل الكرخي عمن لا يحج خوفا منهم فقال ما سلمت البادية من الآفات اي لا تخلوا عنها كقلة الماء وشدة الحر وهيجان السموم وهذا
ايجاب منه رحمه الله وحكي انه راى ان الغالب اندفاع شرهم عن الحاج وراى الصفار عدمه فقال لا ارى الحج فرضا منذ عشرين سنة من
حين خرجت القرامطة وما ذكر سببا لذلك سوى انه لا يتوصل الى الحج الا بارشائهم فتكون الطاعة سبب المعصية فيه تطويل لما كان
من شانهم ما ذكرناه ثم الاثم في مثله على الآخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء وكون المعصية منهم لا تترك الفرض
لمعصية عاص والذي يظهر ان يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة
منهم مرارا او سمعوا ان طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوطه اذا لم يكن
بد من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا هو
الاصح وسيحون وجيحون والفرات انهار لا بحار **قوله** ثم قيل هو اي امن الطريق تقدم الكلام فيه والقائل بانه شرط الوجوب
لا يجب الايصاء ابن شجاع وقد روي عن ابي حنيفة لان الوصول بدونه لا يكون الا بمشقة عظيمة فصار من الاستطاعة وهي شرط الوجوب والقائل
انه شرط الاداء فيجب الايصاء القاضي ابو حازم ولانه عليه السلام انما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها فلو كان امن الطريق
منها لذكره والا كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة ولانه مانع من العباد فلا يسقط العبادة الواجبة كالقيد من الظالم واعلم ان
الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب تقدم لنا وجه اخر ونقول المعول
عليه ينبغي ان يكون ان عدم الخوف من السلطان والحبس من شرط الاداء ايضا فيجب على الخائف والمحبوس الايصاء واعلم ان القدرة على الزاد
والراحلة شرط الوجوب لا نعلم عن احد خلافه وقالوا لو تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه الحج وهو
مشكل بما بين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الحرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر اذا صام
رمضان الثاني ان الفقير اذا وصل الى المواقيت صار حكمه حكم اهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحلة والثاني يستلزم عدم السقوط
عنه لو احرم قبل المواقيت كدويرة اهله لان الاحرام لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت فلا ينقلب له الا بتجديد كالصبي اذا
احرم ثم بلغ ولا يمكنه التجديد لان الاحرام انعقد لازما للنفل بخلاف الصبي على ما نذكر قريبا وبخلاف من اطلق النية فلم ينو الواجب
لان احرامه انعقد للواجب والاطلاق الجائز بحالته والاول يقتضي عدم ثبوت الوجوب لانه الفراغ لان حقيقته لا يتحقق الا بمجرد
الاحرام ومع الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن اثره الا في المستقبل لا في الماضي اذ لا يسبق فعل الواجب الوجوب فمن احرم قبل الميقات
لا ينهض في سقوط الحج عنه من الوجهين بخلاف من احرم منه فانه ان لم ينتهض فيه الاول انتهض الثاني وانما خصصنا الايراد بالفقير
لانا نرى ان سلامة الجوارح شرط الاداء لا الوجوب على ما حكيناه انفا **قوله** ويعتبر في المراة وان كانت عجوزا ان يكون لها محرم
كابن او عم وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وما لو في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فاذا بلغتها لا تسافر الا
وينبغي ان يكون معنى هذا الاتفاق على السفر لا يستصحبها فهو تكلفه ما لم يبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزم منه وعن ابن مسعود انه
رد المعتدات من النجف فان لزمها العدة في السفر فان كان رجعيا لا تفارق زوجها وان كان بائنا فان كان الى بلدها ومكة اقل من مدة
السفر تخيرت او الى احدهما سفر ودون الاخر تعين ان تصير الى الاخر او كل منهما سفر فان كانت في مصر قرت فيه الى ان تنقضي عدتها
ولا تخرج وان وجدت محرما ما دامت العدة عنده خلافا لهما وان كانت في قرية او مفازة لا تامن على نفسها فلها ان تمضي الى موضع
فلا تخرج منه حتى تمضي عدتها وان وجدت محرما عنده خلافا لهما وتمام المسالة تاتي في كتاب الطلاق الا انا ذكرناها هنا لكون ذكرها من
مطالع الباب **قوله** وقال الشافعي رحمه الله يجوز لها الحج له العمومات مثل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله
عليه السلام حجوا في حديث مسلم السابق وحديث عدي بن حاتم انه عليه السلام قال يوشك ان تخرج الظعينة من الحيرة تؤم البيت
لا جوار معها لا تخاف الا الله تعالى قال عدي فرايت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف الا الله تعالى رواه البخاري ولم
يذكر لها زوجا ولا محرما والقياس على المهاجرة والماسورة اذا خلصت بجامع انه سفر واجب قلنا اما العمومات فقد تقيدت ببعض
الشروط اجماعا كامن الطريق فتقيد ايضا بما ثبت بالاحاديث الصحيحة كما في الصحيحين لا تسافر امراة ثلاثا الا ومعها زوجها او محرم وفي لفظ
لها فوق ثلاث وفي لفظ للبخاري ثلاثة ايام فان قيل هي عامة في كل سفر فلما ينتظم المتنازع فيه وهو سفر الحج بعمومه لكنه قد خص منه
سفر المهاجرة والماسورة فيخص منه سفر الحج ايضا قياسا عليه بجامع انه سفر واجب ويصير المراد بالحل للفظ مرادا لها السفر المباح
قلنا لا يمكن اخراج المتنازع فيه لان في عينه نصا يفيد انه مراد بالعام وهو ما رواه البزار حدثنا ابن عباس ثنا عمرو بن علي ثنا ابو عاصم
عن ابن جريج اخبرني عمرو بن دينار انه سمع معبدا مولى ابن عباس يحدث عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تحج امراة الا

كل من م

ومنها ما في الصحيحين فقال رجل يا نبي الله إني اكتتبت في غزوة كذا وامرأتي حاجة قال ارجع فحج معها وأخرجه الدارقطني أيضا عن ابن جريج به ولفظه لا تحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم فثبت تخصيص العمومات بها وروينا على أنهم خصوا بوجود الرفقة والنساء الثقات فهذا دونها أولى وبه يظهر فساد القياس الذي عينوه لأنه لا يعارض النص بل يقول الآية العامة لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم لأن المرأة لا تستطيع الركوب والنزول إلا مع من يركبها وينزلها فلا يحل ذلك إلا للمحرم والزوج فلم تكن مستطيعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص وهذا أمر الغالب فلا يعتبر ثبوت القدرة على ذلك في بعضهن فما لقدرة عليه مع إمكان انكشاف شيء مما لا يحل للأجنبي النظر إليه كعقبها ودرجها وطرف ساقها وطرف معصمها لا يتحقق إلا بالمحرم ليباشرها في هذه الحالة ويسترها ولا ينفى وجود الجامع بينهما كان الموجود من الهاجرة والمأسورة ليس سفر الحج لا تقصد مكانا معينا بل النجاة خوفا من الفتنة فقطعها المسافة كقطع السائح ولهذا إذا وجدت مأمنا كعسكر من المسلمين وجب أن تقر ولا تسافر إلا بزوج أو محرم على أنها لو قصدت مكانا معينا لا نعتبر قصدها ولا يثبت السفر به لأن حالها وشرطها من قصد مجرد التخلص يبطل عزيمتها على ما عرف في العسكر الداخل أرض الحرب ولو سلم ثبوت سفرها فهو الاضطرار لأن الفتنة المتوقعة في سفرها أخف من المتوقعة في إقامتها في دار الحرب فكان جوازه بحكم الإجماع على أن أخف المفسدتين يجب ارتكابها عند لزوم أحدهما والمؤثر في الأصل السفر المضطر لدفع المفسدة تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج في السفر في دار الإسلام وهو منتف في الفرع ولهذا الجواز مع الأمن بخلاف سفر الحج المتعة البعيد فيمتنع عدم المحرم كالسفر المباح وأما حديث عدي بن حاتم فليس فيه بيان حكم الخارج ما هو ولا يستلزمه بل بيان انتشار الأمن ولو كان مفيدا للإباحة كان نقيض قولهم فإنه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء ثقات

قوله لأنه يباح لها الخروج إلى ما دون مدة السفر بغير محرم يعني إذا كان لحاجة يشكل عليه ما في الصحيحين عن قزعة عن أبي سعيد مرفوعا لا تسافر المرأة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم وأخرجا عن أبي هريرة مرفوعا لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها وفي لفظ لمسلم مسيرة ليلة وفي لفظ يوم وفي لفظ لأبي داود بريدا وهو عند ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وللطبراني في معجمه ثلاثة أميال فقيل له إن الناس يقولون ثلاثة أيام فقال وهموا قال المنذري ليس في هذه تباين فإنه يحتمل أنه عليه السلام قالها في مواطن مختلفة بحسب الأسئلة ويحتمل أن يكون ذلك كله تمثيلا لأقل الأعداد واليوم الواحد أول العدد وأقله والاثنان أول الكثير وأقله والثلاث أول الجمع فكأنه أشار إلى أن مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر مع غير محرم فكيف بما زاد انتهى وحاصله أنه نبه بمنع الخروج أقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا إلا بمحرم أو زوج وقد صرح بالمنع مطلقا إن حمل السفر على اللغوي في الصحيحين عن أبي معبد عن ابن عباس مرفوعا لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم والسفر لغة يطلق على ما دون ذلك وقد روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم إذا كان المذهب إباحة خروجها ما دون الثلاث بغير محرم فليس للزوج منعها إذا كان بينها وبين مكة أقل من ثلاثة أيام إذا لم تجد محرما لأن في الخروج تفويت حقه وحق العبد مقدم على ما عرف وصار كالحج الذي نذرته له منعها منه ولنا أن حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض والحج منها كالصوم وهذا لأن ملكه ملك ضعيف لا ينهض سببا في ذلك بخلاف العبد ولا يظهر في الحج المنذور لأن وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلا في حقه فإذا أحرمت نفلا بغير إذنه فله أن يحللها وهو بأن ينهاها أو يصنع بها أدنى ما يحرم عليها كقص ظفرها ونحوه ومجرد نهيها لا يقع به التحليل كما لا يقع بقوله حللتك ولا يتأخر إلى ذبح الهدي بخلاف الإحصار ولها أن تخرج مع كل محرم سواء كان بنسب أو رضاع أو صهرية مسلما أو كافرا أو عبدا إلا أن يكون يعتقد حل مناكحتها كالمجوسي أو يكون فاسقا إذ لا يؤمن معه الفتنة أو صبيا

قوله واختلفوا إلخ ثمرته تظهر في وجوب الوصية بالحج إذا ماتت مثلا قبل أن تطوف أو هي قبل وجود محرم أو نفقته على القول باشتراطها فمن قال إن ذلك شرط الوجوب لا يجب الإيصاء لأن الموت قبل الوجوب ومن قال بأنها شرط الأداء قال يجب لأن الموت بعد الوجوب وإنما علقت في التأخير وفي وجوب التزوج عليها لتحج إن لم تجد محرما وأما وجوب نفقة المحرم وراحلته إذا أبى أن يحج إلا أن تقوم له بذلك وهو محل الاختلاف في وجوب نفقته عليها قال الطحاوي لا يجب وقال ... خص الطحاوي ما لم يخرج المحرم بنفقته لأن الواجب عليها الحج لا إحجاج غيرها ومال القدوري يجب لأنها من مؤن حجها

قوله لأن إحرامها انعقد لأداء النفل فلا ينقلب للفرض أورد عليه أن الإحرام شرط عندنا وأجيب بأنه شرط يشبه الركن من حيث إمكان اتصال الأداء به فاعتبرنا شبهة الركن فيما نحن فيه احتياطا في العبادة وقال الشافعي إذا بلغ قبل الوقوف أو عتق يقع عن الفرض وأصل الخلاف في الصبي إذا بلغ بالسن في أثناء الصلاة يكون عن الفرض عنده وعندنا لا

قوله لأن إحرام الصبي غير لازم لعدم أهليته اللزوم عليه ولذا لو أحصر الصبي وتحلل لا دم عليه ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات وفي المبسوط الصبي لو أحرم بنفسه وهو يعقل أو أحرم عنه أبوه صار محرما وينبغي أن يجرده ويلبسه إزارا ورداء والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فأفاق وأسلم فجدد الإحرام أجزأهما قيل وهذا دليل أن الكافر إذا حج لا يحكم بإسلامه بخلاف الصلاة بجماعة وفي الذخيرة في النوادر البالغ إذا جن بعد الإحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الإحرام فعليه الكفارة ففرق بينه وبين الصبي

فصل في المواقيت

جمع ميقات وهو الوقت المعين استعير للمكان المعين كقلبه في قوله تعالى هنالك ابتلي المؤمنون ثم شرعا تقديم الإحرام للآفاقي على وصوله إلى البيت تعظيما للبيت وإجلالا

ولو قدرت م

ترجل

كما تراه في الشاهد من حال الراكب القاصد الى عظيم من الخلق اذا قرب من ساحته خضوعا له فلذا لزم القاصد الى بيت الله تعالى
ان يحرم قبل الحلول بحضرته اجلالا فان في الاحرام تشبها بالاموات وفي ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختياره والقاء قياده متخليا
عن نفسه فارغا عن اعتبارها شيئا من الاشياء فسبحان العزيز الحكيم **قوله** ولاهل نجد قرن بالسكون موضع وحكى في الصحاح
تحريكه وخطئ بان المحرك اسم قبيلة اليها ينسب اويس القرني **قوله** هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم اما توقيت
ما سوى ذات عرق ففي الصحيحين من حديث ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام
الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن ممن اراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك
فمن حيث انشأ حتى اهل مكة من مكة وروي هن لهم والمشهور الاول ووجهه انه على حذف مضاف التقدير هن لاهلهن واما توقيت ذات
عرق ففي مسلم عن ابي الزبير عن جابر قال سمعته احسبه رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مهل اهل المدينة الى ان قال
ومهل اهل العراق من ذات عرق وفيه شك من الراوي في رفعه هذه المرة ورواه مرة اخرى على ما اخرجه ابن ماجه عنه ولم يشك ولفظه
ومهل اهل المشرق ذات عرق الا ان فيه ابراهيم بن يزيد الخوزي لا يحتج بحديثه واخرج ابو داود عن عائشة انه عليه السلام وقت لاهل
العراق ذات عرق وزاد فيه النسائي وفي سنده افلح بن حميد كان احمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث واخرج عبد الرزاق عن مالك
عن نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق ولكن تابعه اصحاب مالك فرووه عنه ولم يذكروا فيه
ميقات اهل العراق وكذلك رواه ايوب السختياني وابن عون وابن جريج واسامة بن زيد وعبد العزيز بن ابي رواد عن نافع وكذا رواه
سالم عن ابن عمر وابن دينار عن ابن عمر واخرج ابو داود عن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس عن ابن عباس قال وقت رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل المشرق العقيق قال البيهقي تفرد به يزيد بن ابي زياد عن محمد بن علي وقال ابن القطان اخاف ان يكون منقطعا فان محمدا انما
عهد يروي عن ابيه عن جده وقال مسلم في كتاب التمييز لا نعلم له سماعا من جده ولا انه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابن ابي حاتم انه يروي عن جده
وذكر انه يروي عن ابيه واخرج البزار في مسنده عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وقت رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل المشرق ذات عرق وقال الشافعي انبانا سعيد بن سالم اخبرني ابن جريج اخبرني عطاء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره
مرسلا وفيه ولاهل المشرق ذات عرق قال ابن جريج فقلت لعطاء انهم يزعمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق وانه
لم يكن اهل مشرق يومئذ فقال كذلك سمعنا انه عليه السلام وقت لاهل المشرق ذات عرق وقال الشافعي رحمه الله ومن طريقه البيهقي
انبانا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه قال لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن اهل مشرق حينئذ
فوقت الناس قال الشافعي ولا احسبه الا كما قال طاوس وروى ما في البخاري مسندا عن نافع عن ابن عمر قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر
رضي الله عنه فقالوا يا امير المؤمنين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهي جور عن طريقنا وانا اذا اردنا قرنا
شق علينا قال فانظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق قال الشيخ يعني المصرين الامام المصران هما البصرة والكوفة وحذوها
ما يقابلها وهذا يدل على ان ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة انتهى والحق انه يفيد ان عمر رضي الله عنه لم يبلغه توقيت النبي
صلى الله عليه وسلم ذات عرق فان كانت الاحاديث بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه السلام والا فهو اجتهادي
قوله وفائدة التاقيت المنع من التاخير لانه يجوز التقديم بالاجماع على ما سنذكر وقد علم عنده ان من اتى ميقاتا
بنية النسك بمكة وجب عليه الاحرام سواء كان يمر بعده على ميقات اخر ام لا لكن المسطور خلافه في غير موضع وفي الكافي للحاكم الشهيد
الذي هو عبارة عن جمع كلام محمد ومن جاوز وقته غير محرم ثم اتى وقتا اخر فاحرم منه اجزاه ولو كان احرم من وقته كان احب الي انتهى
ومن الفروع المدني اذا جاوز الى الجحفة فاحرم عندها فلا باس به والافضل ان يحرم من ذي الحليفة ومقتضى كون
فائدة التوقيت المنع من التاخير ان لا يجوز التاخير عن ذي الحليفة فان مروره به سابق على مروره بالميقات الاخر وكذا روي عن ابي
حنيفة ان عليه دما لكن الظاهر عنه هو الاول لما روي من عموم الحديث من قوله عليه السلام هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن فمن جاوز
لها الميقات الثاني صار من اهله فصار ميقاتا له وروي عن عائشة رضي الله عنها انها اذا ارادت الحج احرمت من ذي الحليفة واذا ارادت ان
تعتمر احرمت من الجحفة ومعلوم ان لا فرق في الميقات بين الحج والعمرة فلو لم تكن الجحفة ميقاتا لها لما احرمت بالعمرة منها فيعلم ان
المنع من التاخير مقيد بالميقات الاخير وحمل حديث لا تجاوز احد الميقات الا محرما على ان المراد لا تجاوز المواقيت كلها ومن كان في
بحر او بر لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه ان يحرم اذا حاذى اخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه ان يجتهد فان لم يكن بحيث يحاذي
فعلى مرحلتين من مكة **قوله** او لم يقصد بان قصد مجرد الرؤية والنزهة او التجارة **قوله** لقوله عليه السلام لا
يجاوز احد الميقات الا محرما روى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يجاوز الوقت الا باحرام وكذلك رواه الطبراني ورواه الشافعي في مسنده انا ابن عيينة عن عمرو
عن ابي الشعثاء انه رأى ابن عباس يرد من جاوز الميقات غير محرم ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا وكيع عن سفيان عن حبيب ابن ابي
ثابت فذكره وروى اسحاق بن راهويه في مسنده انا الفضل بن عياض عن ليث بن ابي سليم عن عطاء عن ابن عباس قال اذا جاوز

الوقت فلو عاد حتى دخل مكة ورجع الى الوقت فاحرم فان خشي ان رجع الى الوقت فانه يحرم ويمضي ويلزمه دم فبين المنطوقات
اولى من المفهومات المخالفة في قوله ممن اراد الحج والعمرة ان يثبت انه من كلامه عليه السلام دون كلام الراوي وما في مسلم
والنسائي انه عليه السلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام كان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله عليه
السلام في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد قبلي ولا لاحد بعدي وانما حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام لاجماع
المسلمين على حل الدخول بعده للقتال **قوله** ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة يعني وجوب الاحرام من الميقات للتقدم
على البقعة لتعظيم البقعة على ما قدمنا فاتى الافضل **قوله** ومن كان داخل الميقات الخ المتبادر من مثل العبارة ان يكون بعد
المواقيت لكن لو وقع ان لا فرق بين كونه بعدها او بها نفسها في نفس الرواية قال يعني للداخل من اهل المواقيت من دونها الى مكة ان يدخل
ولا يتمنع ونوزيد له اهل مكة الا ترى ان له ان يدخل مكة بغير احرام كذا في الكلام وصرح بان ذلك عند عدم قصد النسك اما اذا قصد
وجب عليهم الاحرام قبل دخولهم ارض الحرم فميقاتهم كل الحل الى الحرم فهي في سعة من دارهم الى الحرم وما يعلم من ذلك ادام هو افضل وقال
محمد بلغنا عن عمر انه خرج من مكة الى ... ثم رجع الى مكة وكذا المكي اذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه يجوز له ان يدخل مكة
راجعا بغير احرام فان جاوز الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام **قوله** قاله علي وابن مسعود روى الحاكم في التفسير من المستدرك
عن عبد الله بن سلمة المرادي قال سئل علي رضي الله عنه عن قول الله عز وجل واتموا الحج والعمرة لله فقال ان تحرم من دويرة اهلك وقال
صحيح على شرط الشيخين انتهى وقد روي من حديث ابي هريرة مرفوعا وتقدم حديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره والله اعلم به ثم هذا خلاف
ما تقدم من كون المراد ايجاب الاتمام على من شرع في نحو الصوم والتراخي او كتاب الحج **قوله** والافضل التقديم عليها اي على
المواقيت خلاف تقدم الاحرام على اشهر الحج اجمعوا انه مكروه كذا في الينابيع وغيره فيجب حمل الافضلية من دويرة اهله على ما اذا كان
من دار الى مكة دون اشهر الحج كما قيده قاضي خان وانما كان التقدم على المواقيت افضل لانه اكثر تعظيما واوفر مشقة والاجر على قدر
المشقة ولذا كانوا يستحبون الاحرام بها من الاماكن القاصية روي عن ابن عمر انه احرم من بيت المقدس وعمران بن الحصين من البصرة
وعن ابن عباس انه احرم من الشام وابن مسعود من القادسية وقال عليه السلام من اهل من المسجد الاقصى بعمرة او بحجة غفر له ما تقدم
من ذنبه رواه احمد وابو داود ونحوه ثم بين الافضلية مقيدة بما اذا كان يملك نفسه نقله ذلك عن ابي حنيفة كما ذكره المصنف اذا
انتفت الافضلية لعدم ملكه نفسه هل يكون ثابت الاباحة او الكراهة روي عن ابي حنيفة يكره فالحاصل تقييد الافضلية
في المكان بملك نفسه والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقييدها بخوف مواقعة المحظورات فعلى هذا التقدير المناسب تعليل
للكراهة قبل اشهر الحج بكون الاحرام قبل وقت الحج وقبل اشهر الحج كما علل به الفقيه ابو عبد الله وقيل في الزمان ايضا التفصيل
انه ان امن على نفسه لا يكره قبل اشهر الحج والا كره ولا علم من تابع من المتقدمين من اطلاق الكراهة وتعليلها بكونه بما ذكرنا من
كونه قبل اشهر الحج وكانه اشكل على من خالف اطلاقهم التعليل بذلك فتصلوا والحق ثبوت الاطلاق والتعليل بذلك بناء على شبهة الاحرام
بالركن وان كان شرطا يراعي مقتضى تلك الشبهة احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان شبيها به كره مثله
لشبهه وقربه من عدم الصحة هذا هو حقيقة الوجه وشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضي به من قابل **قوله**
ومن كان داخل الميقات اي نفس المواقيت ووقته الحل معلوم انه اذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل اما اذا كان ساكنا في ارض الحرم
فميقاته ميقات اهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة **قوله** لانه عليه السلام امر اصحابه روى مسلم عن جابر قال امرنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح وفي الصحيحين قول عائشة رضي الله عنها يا رسول الله ينطلقون
بحجة وعمرة وانطلق بحج فامر عبد الرحمن بن ابي بكر ان يخرج معها الى التنعيم فاعتمرت بعد الحج

باب الاحرام

حقيقة الدخول في الحرمة والمراد الدخول في حرمات مخصوصة اي التزامها والتزامها شرط الحج شرعا غير انه لا يتحقق
ثبوته شرعا الا بالنية مع الذكر او الخصوصية على ما سيأتي واذا تم الاحرام لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي احرم به وان افسد الا
في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي ثم لا بد من القضاء مطلقا وان كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن ان عليه الحج ثم ظهر
له ان لا حج عليه يمضي فيه وليس له ان يبطله فان ابطله فعليه قضاؤه لانه لم يشرع فسخ الاحرام ابدا الا بالدم والقضاء وذلك يدل
على لزوم المضي مطلقا بخلاف المظنون في الصلاة على ما سلف **قوله** لما روي الخ اخرج الترمذي عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه
زيد بن ثابت انه راى النبي صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وقال حديث حسن غريب قال ابن القطان انما حسنه ولم يصححه
للاختلاف في عبد الرحمن بن ابي الزناد والراوي عنه عبد الله بن يعقوب المدني اجتهدت في نفسي في معرفته فلم اجد احدا ذكره
انتهى لكن تحسين الترمذي للحديث فرع معرفته حاله وعينه واخرج الحاكم عن ابن عباس قال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم لبس ثيابه فلما اتى ذا الحليفة صلى ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به احرم بالحج وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه ويعقوب
بن عطاء ممن جمع ائمة الاسلام حديثه واخرج ايضا عن ابن عمر قال من السنة ان يغتسل اذا اراد ان يحرم وصحح على شرطهما واخرجه
ابن ابي شيبة والبزار وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند الجمهور وينبغي ان يجامع زوجته ان كان مسافرا بها او كان يحرم من داره

لانه

لانه يحصل به ارتفاق له اولما بها بعد ذلك وفيما اسنده ابو حنيفة عن ابرهيم بن المنتشر عن ابيه عن عائشة قالت كنت اطيب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يطوف في نسائه ثم يصبح محرما ورواه مرة طيبت فطاف ثم اصبح بصيغة الماضي **قوله** الا انه للتنظيف
حتى تؤمر به الحائض وقد تقدم في حديث جابر الطويل فولدت اسماء بنت عميس محمد بن ابي بكر فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي
واستثفري بثوب واحرمي ونحوه عن عائشة في صحيح مسلم ولفظها نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر بالشجرة وهو شاهد لمطلوبية الغسل لا
بالدلالة اذ لا فرق بين الحائض والنفساء اذ النفاس كون بعد الحيض لاستمداده وكثرة دمه يعني الحيض وكذا في ابي داود والترمذي انه عليه
السلام قال ان النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلها غير ان لا تطوف بالبيت واذا كان للنظافة وازالة الرائحة
لا يعتبر التيمم بدله عند العجز عن الماء ويتحرى الهيئة ويستحب كمال التنظيف للاحرام من قص الاظفار ونتف الابط وحلق العانة وجماع
اهله كما تقدم **قوله** ولبس ثوبين الخ هذا هو السنة والثوب الواحد الساتر جائز **قوله** لانه عليه السلام ائتزر في صحيح البخاري
عن ابن عباس انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه هو واصحابه فلم ينه عن شيء من الاردية
والازر تلبس الا المزعفرة التي تردع على الجلد فاصبح بذي الحليفة ركب راحلته حتى استوى على البيداء اهل هو واصحابه الحديث
والازر ... ولها بمرة وصل ووضع ثم اشتد ده مكان الثانية خطا **قوله** وهو قول مالك والشافعي وكذا هو محمد **قوله**
وجهه المشهور في الصحيحين عن عائشة انها قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم وفي لفظ لهما كاني انظر
الى وبيص الطيب في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ملبي وفي لفظ لها قالت كان عليه السلام اذا اراد ان يحرم يتطيب باطيب ما يجد ثم
ارى وبيص الطيب في راسه ولحيته بعد ذلك وللآخرين ما اخرج البخاري ومسلم عن يعلى بن امية قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ
بطيب وعليه جبة فقال يا رسول الله كيف ترى في رجل احرم بعمرة في جبة بعد ما تضمخ بطيب فقال له عليه السلام اما الطيب الذي بك
فاغسله ثلاث مرات واما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك ومن هذا قال بعضهم ان حل الطيب كان خاصا به عليه السلام
لانه فعله ومنع غيره ودفع بان قوله للرجل ذلك يحتمل كونه لحرمة التطيب ويحتمل كونه لخصوص ذلك الطيب بان كان فيه خلوق فلا يثبت
منع الخصوصية فنظرنا فاذا في صحيح مسلم في الحديث المذكور وهو متضمخ لحيته وراسه وقد نهى عن التزعفر لما في الصحيحين عن انس انه عليه السلام
نهى عن التزعفر وفي لفظ لمسلم نهى ان يتزعفر الرجل وهو مقدم على ما في ابي داود انه عليه السلام كان يلبس النعال السبتية ويصفر لحيته
بالورس والزعفران وان كان ابن القطان صححه لان ما في الصحيحين اقوى خصوصا وهو مانع فيقدم على المبيح وح فالمنع من خصوص الطيب الذي به
في قوله اما الطيب الذي بك اذ ثبت انه منهي عنه مطلقا لا يقتضي المنع من كل طيب وقد جاء مصرحا في الحديث في مسند احمد قال له اخلع عنك
الجبة واغسل عنك هذا الزعفران ومما يدل على عدم الخصوصية ما في ابي داود عن عائشة كنا نخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم الى مكة
فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الاحرام فاذا عرقت احدانا سال على وجهها فيراه النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينهاها وعن الشافعي ان
حديث الاعرابي منسوخ لانه كان في حديث الجعرانة وهو سنة ثمان وحديث عائشة في حجة الوداع سنة عشر وروي عن ابن عباس محرما وعلى راسه
مثل الرب من الغالية وقال مسلم بن صبيح رايت ابن الزبير محرما وفي راسه ولحيته من الطيب ما لو كان لرجل اعد منه راس مال قال المنذري
وعليه اكثر الصحابة قال الحازمي وما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم فقال له عمر ارجع فاغسله
فان عمر لم يبلغه حديث عائشة والا لرجع اليه واذا لم يبلغه فسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم احق ان تتبع وحديث [illegible]
هذا الذي خرجه البزار وزاد فيه فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحاج الشعث التفل وللاختلاف استحبوا ان يذيب جرم
المسك اذا تطيب به بماء ورد ونحوه والممنوع منه التطيب لانه فعل المكلف والاحكام انما تتعلق به ولم يتطيب بعد الاحرام لكن يتولد
هذا الممنوع منه بعد الاحرام وهناك منع آخر قبله عن التطيب بما يبقى عينه وحاصل الجواب منع ثبوت هذا المنع فان قسم الثوب هو
في مقابلة النص لما ذكرناه من وروده به في البدن ولم يرد في الثوب فجعلنا انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر
تبعا وهذا لان المقصود من استنان الطيب عند الاحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه فهو على مثال التسحر للصوم الا ان هذا القدر
يحصل بما في البدن فيغني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق في حال الاحرام لان الحاج الشعث التفل وقد قيل يجوز في الثوب
ايضا على قولهما **قوله** لما روى جابر المعروف عن جابر في حديثه الطويل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان في مسجد ذي الحليفة ولم يذكر عددا لكن
في مسلم عن ابن عمر كان عليه السلام يركع بذي الحليفة ركعتين واخرج ابو داود عن ابن اسحق عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى
في مسجده بذي الحليفة ركعتيه اوجب في مجلسه ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزي المكتوبة عنهما كتحية ولمن انس انه عليه
السلام صلى الظهر ثم ركب على راحلته **قوله** والاول افضل اي التلبية دبر الصلاة لما روينا من انه عليه السلام لبى في دبر صلاته
اعلم انه اختلفت الروايات في اهلاله عليه السلام فروايات انه لبى بعد ما استوت به راحلته اكثر واصح في الصحيحين عن ابن عمر انه عليه السلام
اهل حين استوت به راحلته قائمة وفي لفظ لمسلم كان اذا وضع رجله في الغرز وانبعثت به راحلته قائمة اهل من ذي الحليفة وفي لفظ لمسلم
ايضا عن ابن عمر لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به راحلته مختصرا واخرج البخاري عن انس صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة
اربعا وبذي الحليفة ركعتين ثم بات حتى اصبح فلما ركب راحلته واستوت به اهل وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم واخرج البخاري

وأخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما ثم ركب راحلته فلما استوت على البيداء أهل بالحج وهذه تقيد ما سمعته وأخرج الترمذي والنسائي عن عبد
السلام بن حرب ثنا خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلاة وقال حديث حسن غريب لا نعرف أحدا
رواه غير عبد السلام بن حرب قال في الإمام وعبد السلام بن حرب أخرج له الشيخان وخصيف قال ابن حبان في كتاب الضعفاء كان فقيها صالحا
إلا أنه كان يخطئ كثيرا والإنصاف فيه قبول ما وافق الأثبات وترك ما لم يتابع عليه وأنا أستخير الله في إدخاله في الثقات ولذلك احتج به جماعة
من أئمتنا وتركه آخرون وحاصل هذا الكلام أن الحديث حسن فإن أمكن الجمع وإلا ترجح ما قلناه وقد أمكن بل وقع فيما أخرجه أبو داود
عن ابن إسحق عن خصيف عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلاله حين أوجب فقال إني
لأعلم بذلك إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة فمن هناك اختلفوا خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجد
ذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك
ذلك أقوام وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا فسمعوه حين استقلت به ناقته ثم مضى عليه السلام فلما علا على شرف البيداء أهل وأدرك
ذلك أقوام فقالوا إنما أهل حين علا على شرف البيداء وايم الله لقد أوجب في مصلاه وأهل حين استقلت به ناقته وأهل حين علا على شرف البيداء
ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم انتهى وأنت علمت أن ابن إسحاق في دلائل الكتاب وصححنا توثيقه وما في خصيف تقدم وإنما جعله الحاكم على شرط
مسلم لما عرف من أن مسلما قد يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح والحق أن الحديث حسن صحيح اعتبارا وبه يقع الجمع ويزول الإشكال **قوله**
فإن كان مفردا نوى بتلبيته الحج أي كان مفردا بالحج نواه ولأن النية شرط العبادات وإن ذكره باللسان وقال نويت الحج وأحرمت به لله تعالى
لبيك إلخ فحسن ليجتمع القلب واللسان وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلاة إنما يحسن إذا لم تجتمع عزيمته فإن اجتمعت فلا ولم نعلم الرواة للنسك
عليه السلام أصلا لا متصلا ولا منقطعا وروى واحد منهم أنه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج **قوله** بكسر الهمزة لا بفتحها يعني في الوجه الأولى
وأما في الجواز فيجوز والكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات والفتح على أنه تعليل للتلبية أي لبيك لأن الحمد والنعمة لك
والملك ولا يخفى أن تعلق الإجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وإن كان استئنافا فشأنه لا يتعين مع الكسر لجواز
كونه تعليلا مستأنفا كما في قولك علم ابنك العلم إن العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم وهذا مقرر في مسالك
العلة من علم الأصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الأول لأولويته بخلاف الفتح ليس فيه سوى أنه تعليل وقول المصنف إنه صفة الأولى
يريد متعلقا به والكلام في مواضع الأول لفظ لبيك ومعناه لفظه مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين أي كرات
كثيرة وهو ملازم النصب كما ترى والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت إجابتك إجابة بعد إجابة إلى ما لا نهاية له وكأنه من
ألب بالمكان إذا أقام به وعرف بهذا معناه فيكون مصدرا محذوف الزوائد والقياس منه الباب وقرد لبيك لب وقد حكى
سيبويه عن بعض العرب لب على أنه مفرد لبيك غير أنه مبني على الكسر لعدم تمكنه هذا أو لشبهها وقيل ليس هنا إضافة والكاف حرف
خطاب وإنما حذفت النون لشبه الإضافة وقال يونس إنه اسم مفرد وأصله لبى قلبت ألفه يا للإضافة كما في عليك الذي هو
اسم فعل والعلى ورده سيبويه بقول الشاعر دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبي يدي مسور حيث ثبتت الياء مع كونه
الإضافة إلى الظاهر الثاني أنها إجابة قيل لدعاء الخليل على ما أخرج الحاكم عن جرير عن قابوس عن أبيه عن ابن عباس قال لما فرغ إبراهيم
عليه السلام من بناء البيت قال رب قد فرغت قال أذن في الناس بالحج قال رب وما يبلغ صوتي قال أذن وعلي البلاغ قال رب كيف أقول
قال قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج حج البيت فسمعه من بين السماء والأرض ألا ترى أنهم يجيبون من أقصى الأرض يلبون وقال صحيح الإسناد
ولم يخرجاه وأخرجه من طريق آخر وأخرجه غيره بألفاظ تزيد وتنقص وأخرج الأزرقي في تاريخ مكة عن عبد الله بن سلام لما أمر إبراهيم أن يؤذن
في الناس بالحج قام على المقام فارتفع المقام حتى أشرف على ما تحته الحديث وأخرج عن مجاهد قال قام إبراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال يا أيها الناس
أجيبوا ربكم فقالوا لبيك اللهم لبيك قال فمن حج البيت اليوم فهو ممن أجاب إبراهيم يومئذ **قوله** لأنه هو المنقول باتفاق الرواة
قيل لا اتفاق بينهم فقد أخرج البخاري حديث التلبية عن عائشة قالت إني لأعلم كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي لبيك
اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك إن الحمد والنعمة لك ولم يذكر ما بعده وأخرج النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود مثله وأما التلبية على
الوجه المذكور في الكتاب فهو في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال وكان ابن عمر يزيد لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء إليك
والعمل **قوله** إن أجلاء الصحابة كابن مسعود إلخ ذكرنا زيادة ابن عمر آنفا وأخرجها مسلم من قول عمر أيضا وزيادة ابن مسعود
في مسند إسحق بن راهويه حدث فيه طول في آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته فقال لبيك عدد التراب وما سمعته قبل ذلك
ولا بعده وزيادة أبي هريرة رضي الله عنهم فيما أخرج النسائي عنه قال كان من تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم لبيك إله الحق
لبيك ورواه الحاكم وصححه وذكر ابن سعد في الطبقات عن مسلم بن أبي مسلم قال سمعت الحسن بن علي يزيد في التلبية لبيك ذا النعماء والفضل
الحسن وأسند الشافعي عن مجاهد مرسلا كان النبي صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية لبيك وساق المشهور حتى إذا كان ذات
يوم والناس يصرفون عنه كأنه أعجبه ما هو فيه فزاد فيها لبيك إن العيش عيش الآخرة قال ابن جريج وحسبت أن ذلك يوم عرفة
وتقدم في حديث جابر الطويل ما يفيد أنهم زادوا والنبي صلى الله عليه وسلم يسمع فلم يرد عليهم شيئا وأخرج أبو داود عنه بلا

اسد

اهل رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر تلبيته المشهورة قال والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه من الكلام والنبي صلى
الله عليه وسلم يسمع فلا يقول لهم شيئا فقد صرح بتقريره وهو احد الادلة على خلاف التشهد لانه في حرمة الصلاة والصلاة تتقيد
فيها لو ارد لانها لم تجعل شرعا لحالة تعددها ولذا قلنا يكره تكراره بعينه حتى اذا كان التشهد الثاني قلنا لا يكره الا ان الزيادة الماثورة
لانه اطلق فيه من قبل الشارع نظرا الى فراغ اعمالها **قوله** واذا لبى فقد احرم لم يعتبر مفهومه لما لا يخفى على ما عليه الشافعي من اعتباره
من رواية الفقه وذلك لانه يصرح مما يلزمه شيئا وتستحب في ظاهر المذهب ان كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وان كان يحسن العربية
والفرق بينها بين افتتاح الاحرام وافتتاح الصلاة مذكور في الكتاب والاخرس يحرك لسانه مع النية وفي المحيط يحرك لسانه مستحب كما
في الصلاة وظاهر كلام غيره انه شرط ونص محمد على انه شرط واما في حق القراءة في الصلاة فاختلفوا فيه والاصح لا يلزمه التحريك **قوله**
الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم اني اريد الحج تدبيرا للاحاجة الى الاستنباط من الاشارة الخفية بل يذكرها نصا فان
نظم الكتاب هكذا ثم يلبي عقيب صلاته فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج ثم ذكر صورة التلبية ثم قال واذا لبى فقد احرم فلا يشكل ان
المفهوم واذا لبى التلبية المذكورة بنية المقرونة بنية الحج فقد احرم بالحج ثم لا يستفاد من هذه العبارة سوى انه عند النية والتلبية
يصير محرما اما ان الاحرام بهما او باحدهما بشرط ذكر الاخر فلا وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية كما
في الصلاة بالنية لكن عند التكبير ثم لو لم ينو سوى ان بنية مطلق الحج من غير تعيين الفرض ولا النفل يصير شارعا في الحج وكان المبهم
ذكر انه هل يسقط بذلك فريضة الحج ام لا فيه من التعيين والمذهب انه يسقط الفرض ويسقط الفرض باطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية
للنفل فانه يكون نفلا وان كان لم يحج الفرض بعد وعند الشافعي اذا نوى النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن حجة الاسلام لما روي انه
عليه السلام سمع شخصا يقول لبيك عن شبرمة فقال احججت عن نفسك قال لا قال الامام بركة لا يحوله الى نفسه الا بغير النية
من غير قصد اليه فالقول به اثبات بلا دليل بخلاف قولنا مثله في رمضان لان رمضان محل تعين المشروع فيه فيحتاج بعد هذا الى
مطلق نية الصوم لتمييز العبادة عن العادة فاذا وجدت انصرف الى المشروع في الوقت بخلاف وقت الحج لم يتمحض كونه الصوم للحج لما عرف
بل يشبهه من وجه دون وجه فللمشابهة جاز على الفرض بالاطلاق ولان الظاهر من حال المسلم خصوصا في مثل هذه العبادة الشاقة تحصيله
والمطلق يحتمل كلا من الخصوصيات فصرفناه الى بعضها بمحلا به بدلالة الحال والمعارضة لم نحمل عن الفرض بتعيين النفل فانا لولا له
تعتبر عند معارضة الصريح والمعارضة ثابتة حين صرح بالضد وهو النفل بخلاف صورة الاطلاق اذ لا منافاة بين الاخص والاعم
ومن الفروع اذا ابهم الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه التعيين قبل ان يشرع في الافعال والاصل حديث علي
رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال اهللت بما اهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه عليه السلام الحديث في حديث جابر
الطويل فان لم يعين حتى طاف شوطا واحدا كان احرامه للعمرة وكذا اذا احصر قبل الافعال والتعيين فتحلل بدم تعين للعمرة حتى تجب
عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع فافسد وجب عليه المضي في الفاسد فانما يجب عليه المضي في عمرة ولو احرم بشيء ثم نسيه احرم بالحجة
فالاول للعمرة او بعمرة فالاول لحجة ولو لم ينو لشيئين نفسا شيئا كان قارنا وان عين شيئا ونسيه فعليه حجة وعمرة احتياطا ليخرج عن
العهدة بيقين ولا يكون قارنا فان احصر تحلل بدم واحد ويقضي حجة وعمرة وان جامع مضى فيهما وقضاهما ان شاء جمع وان شاء فرق وان احرم
بشيئين ونسيهما لزمه في القياس حجتان وعمرتان وفي الاستحسان حجة وعمرة حملا لامره على المسنون والمعروف وهو القران بخلاف ما
قبله اذا لم يعلم ان احرامه كان بشيئين وعن ابي يوسف ومحمد حج بلا نية فاحرم لا ينوي شيئا فهو حج بناء على جواز اداء العبادة بنية سابقة
ولو احرم نذرا ونفلا كان نفلا ولو نوى فرضا وتطوعا كان تطوعا عنده وكذا عند ابي يوسف في الاصح ولو لبى بالحج وهو يريد العمرة او
على القلب فهو محرم بما نوى لا بما جرى على لسانه ولو لبى بحجة وهو ينوي الحج والعمرة كان قارنا **قوله** خلافا للشافعي في احد قوليه
وروي عن ابي يوسف كقوله قياسا على الصوم بجامع انها عبادة كف عن المحظورات فيكفي النية لالتزامها وقياسا على الصلاة بانه
التزام افعال لا مجرد كف والاول التزام الكف شرطا فكان بالصلاة اشبه فلا بد من ذكر يفتتح به او ما يقوم مقامه مما هو من خصوصياته
وقد روي عن ابن عباس في قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج قال فرض الحج الاهلال وعن ابن عمر التلبية وقال ابن مسعود الاحرام لا يتاتى له
كيف وقد ثبت عنه انه التلبية كقول ابن عمر رواه ابن ابي شيبة وعن عائشة لا احرام الا لمن اهل ولبى الا ان مقتضى بعض من الادلة
تعين التلبية حتى لا يصير محرما بتقليد الهدي وهو القول الاخر للشافعي لكن لما دل الدليل على انه مع النية يصير محرما بما في
موضعه ان شاء الله تعالى فلا يستدل به على عدم صحة الاكتفاء بالنية ثم اذا لبى صلى على النبي المعلم للخيرات ودعا بما شاء
لما روي عن القاسم بن محمد انه قال يستحب للرجل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد التلبية رواه ابو داود والدارقطني ويستحب في
التلبية كلها رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعدها الا انه يخفض صوته
اذا صلى عليه وعن خزيمة بن ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا فرغ من التلبية سال الله رضوانه والجنة واستعاذ برحمته
من النار رواه الدارقطني واستحب بعضهم ان يقول بعدها اللهم اعني على اداء فرض الحج وتقبله مني واجعلني من الذين استجابوا لك
وامنوا بوعدك واتبعوا امرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم اللهم قد احرم لك شعري وبشري ودمي ولحمي وعظامي

قوله والرفث الجماع قال الله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم أو ذكر الجماع ودواعيه بحضرة النساء فإن لم يكن بحضرتهن
لا يكون رفثا روي أن ابن عباس أنشد وهن يمشين بنا هميسا إن تصدق الطير ننك لميسا فقيل له أترفث وأنت
محرم إنما الرفث بحضرة النساء وقال أبو هريرة رضي الله عنه كنا ننشد الأشعار في حالة الإحرام فقيل له ماذا فقال أنشد قول الشاعر
قامت تريك رهبة أن تهضما ساقا بخنداة وكعبا أدرما والبخنداة من النساء التامة والدرم في الكعب أن يواريه اللحم
فلا يكون له نتوء ظاهر قوله وهي في حالة الإحرام أشد فإنها حالة يحرم فيها كثير من المباحات توبة للنفس فكيف بالمحظورات
قوله أن يجادل رفيقه وهو المنازعة والسباب وقيل جدال المشركين في تقديم الحج وتأخيره وقيل التفاخر بذكر آبائهم حتى ربما
أفضى إلى الحرب قوله ولا يقتل صيدا المحرم بالإحرام أمور الأول الجماع ودواعيه الثاني إزالة الشعر كيف ما كان حلقا وقصا
وتنورا من أي مكان كان الرأس والوجه والإبط والعانة وغيرها الثالث لبس المخيط على وجه لبس المخيط إلا المكعب فيدخل الكف
ويخرج القميص إذا التحف به على ما سيأتي الرابع التطيب الخامس تقليم الأظفار السادس الاصطياد في البر مأكول اللحم وما لا يؤكل السابع
الادهان على ما يذكر تفصيله قوله لحديث أبي قتادة أخرج الستة في كتبهم عن أبي قتادة أنهم كانوا في مسير لهم بعضهم محرم وبعضهم
ليس بمحرم قال أبو قتادة فرأيت حمار وحش فركبت فرسي وأخذت الرمح فاستعنتهم فأبوا أن يعينوني فاختلست سوطا من بعضهم وشددت
على الحمار فأصبته فأكلوا منه واستبقوا فسئل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها
قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه وفي لفظ لمسلم هل أشرتم هل أعنتم قالوا لا قال فكلوا وفيه دلالة نذكرها في جزاء الصيد إن شاء الله تعالى
قوله لما روي أخرج الستة عن ابن عمر قال رجل يا رسول الله ما تأمرنا أن نلبس من الثياب في الإحرام قال لا تلبسوا القمص والسراويلات
ولا العمائم ولا البرانس ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفين وليقطع أسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه
زعفران ولا ورس زاد البخاري والنسائي ولا تنتقب المرأة الحرام ولا تلبس القفازين قيل قوله ولا تنتقب المرأة إلخ مدرج من
قول ابن عمر ودفع بأنه خلاف الظاهر وكأنه نظر إلى الاختلاف في رفعه ووقفه فإن بعضهم رواه موقوفا لكنه غير قادح إذ قد يفتي الراوي بما
يرويه من غير أن يسنده أحيانا مع أن ههنا قرينة على الرفع وهي أنه ورد إفراد النهي عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر أخرج أبو داود
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين ولأنه مدرجا النهي عنها في صدر الحديث أخرج أبو داود بإسناد
المذكور أيضا أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم نهى النساء في إحرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس والزعفران من الثياب ولتلبس
بعد ذلك ما أحبت من ألوان الثياب من معصفر أو خز أو حلي أو سراويل أو قميص أو خف قال المنذري رجاله رجال الصحيح ما خلا ابن إسحق
انتهى وأنت علمت أن ابن إسحق حجة قوله والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك لأنه في الطهارة يراد به العظم الناتئ ولم يذكر هذا في الحديث لكن
لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الناتئ حمل عليه احتياطا وعن هذا قال المشايخ يجوز للمحرم لبس المكعب لأن الباقي من الخف بعد
القطع كذلك المكعب ولا يلبس الجوربين ولا البرنس قوله لقوله عليه السلام إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها
رواه الدارقطني والبيهقي موقوفا على ابن عمر وقال الصحابي عندنا حجة إذ المخالف خصوصا فيما لا يدرك بالرأي واستدل الشافعي أيضا
بما استدل من حديث إبراهيم بن أبي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي وقصه خمروا وجهه ولا تخمروا
رأسه وإبراهيم هذا وثقه ابن معين وأحمد وأبو حاتم وأخرج الدارقطني في العلل عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن أبان بن عثمان بن عفان
أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخمر وجهه وهو محرم والصواب موقوف وروى مالك في الموطأ عن القاسم بن محمد قال أخبرني الفرافصة
بن عمير الحنفي أنه رأى عثمان بن عفان رضي الله عنه بالعرج يغطي وجهه وهو محرم ولنا قوله عليه السلام فيما أخرج مسلم والنسائي وابن ماجه
عن ابن عباس أن رجلا وقصته راحلته وفي رواية فأقعصته وهو محرم فمات فقال عليه السلام اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا تمسوه
طيبا ولا تخمروا رأسه ولا وجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا فأفاد أن للإحرام أثرا في عدم تغطية الوجه وإن كان أصحابنا قالوا لو مات
المحرم يغطى وجهه لدليل آخر نذكره إن شاء الله تعالى ورواه الباقون ولم يذكروا فيه الوجه ولذا قال الحاكم فيه تصحيف فإن الثقات من
أصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه ولا تغطوا رأسه وهو المحفوظ ودفع بأن الرجوع إلى مسلم والنسائي أولى منه إلى الحاكم فإنه كان يهم
رحمه الله كثيرا وكيف يقع التصحيف ولا مشابهة بين حروف الكلمتين ثم مقتضاه أن يقتصر على ذكر الرأس وهي رواية في مسلم لكن في
الرواية الأخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوي فيقدم على معارضه من مرويات الشافعي لأنه أثبت سندا وفي فتاوى قاضي خان
لا بأس بأن يضع يده على أنفه ولا يغطيه وإذا ثبت ولا معارض يجب حمل التغطية المروية عن عثمان على تغطية الصحابة على مثله إطلاقا
لاسم الكل على الجزء جمعا قوله ومعنى ما روى الفرق بين الرجل والمرأة في تغطية الرأس أي إحرامه في رأسه فيكشفها وإحرامها في
وجهها فتكشفه نفي جانبها فيه فقط مراد وفي جانبه أيضا معنى مراد وحديث الحاج الشعث التفل تقدم من رواية ابن عمر أخرجه
البزار والشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعهده فأفاد منع الادهان ولذا قال وكذا الادهان لما روينا والتفل ترك التطيب
حتى يوجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطيب قوله لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم إلخ تقدم في ضمن الحديث الطويل
قوله إلا أن يكون غسيلا لا ينفض أي لا يظهر له رائحة عن محمد وهو المناسب لتعليل المص بأن المنع للرائحة لا للون إلا

انه يجوز لبس المصبوغ بغير الورس والزعفران لانه ليس له رائحة طيبة وانما فيه الزينة والاحرام لا يمنعها حتى قالوا يجوز للمحرمة ان تتحلى بانواع الحلي
وتلبس الحرير وهو موافق لما قدمناه من حديث ابي داود خلافا لما تقدم لانها منهية عن الزينة وعن محمد ايضا ان معناه ان لا يتعدى منه
الصبغ وكلا التفسيرين صحيح ويدل على الاستثنا في بعض حديث ابن عباس في البخاري في قوله الا المزعفرة التي تردع الجلد وقال الطحاوي
شاهد وساقه الى ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تلبسوا ثوبا مسه ورس او زعفران الا ان يكون غسيلا يعني
في الاحرام قال ابن ابي عمران ورايت يحيى بن معين يتعجب من الحماني ان حدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن هذا عندي ثم وثب من
فوره فجا باصله فخرج هذا الحديث عن ابي معوية كما ذكر يحيى الحماني فكتبه عنه يحيى قال وقد روي ذلك عن جماعة من المتقدمين ثم اخرج عن
سعيد بن المسيب وطاوس والنخعي اطلاقه في الحديث **قوله** ولنا ان له رائحة طيبة تنبني الخلاف على انه طيب الرائحة ولا نقل لنا
نعم فلا يجوز دعوى هذا قلنا لا يختضب المحرم لان الحنا طيب ومذهبنا مذهب عائشة في هذا ثم النص ورد بمنع الورس على ما قدمنا
وهو دون العصفر في الرائحة فيمنع العصفر بطريق اولى لكن تقدم في حديث ابي داود قوله عليه السلام ولتلبس بعد ذلك ما شاءت من الوان الثياب
من معصفر الخ وكذا مذهب ابن عباس حيث قال فلم ينه عن شيء من الاردية والازر تلبس الا المزعفرة التي تردع قلنا اما الاول فهو
بعد تخصيصه فانه قد ثبت معنى الورس فيمنع العصفر بدلالته اي بفحواه قال المحقق انه لا تخصيص اذ لا تعارض اصلا لان النص لا
يفيد اكثر من ان النهي كان وقع عن المزعفرة التي تردع وسكت عن غيرها وذلك ان قوله لم ينه الا عن المزعفرة التي تردع انما هو قول
الراوي حكاية عن الحال وهو يصدق اذا كان الواقع منه عليه السلام النهي عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بان لم يكن احد سأل الجواب الا في
المزعفر وليس في هذا انه صرح باطلاق غيره فيكون ح نص الورس ونحوه في العصفر خاليين عن المعارض وليس تخصيصا ايضا واما الثاني
ففي موطا مالك ان عمر رضي الله عنه راى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم فقال ما هذا الثوب المصبوغ يا طلحة فقال يا
امير المؤمنين انما هو مدر فقال عمر انكم ايها الرهط ائمة يقتدي بكم الناس فلو ان رجلا جاهلا راى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبيد الله
كان يلبس الثياب المصبغة في الاحرام فلا تلبسوا ايها الرهط شيئا من هذه الثياب المصبغة انتهى فان صح قول ابن عباس فمحضر من الصحابة او في
منع المتنازع فيه وغيره ثم تخرج الاردية ونحوها بالاجماع عليه ويبقى المتنازع فيه داخلا في المنع والجواب المحقق ان ما اسند الى عائشة
ان تقول ولتلبس بعد ذلك الخ مدرج فان المرفوع صريحا هو قوله سمعته نهى عن كذا وقوله ولتلبس بعد ذلك الخ يحتمل ان يكون معلقا من
ولا يصح جعله عطفا على نهى لكمال الانفصال بين الخبر والانشاء فكان الظاهر انه مستانف من كلام ابن عمر فتحمل ذلك الدلالة عن المعارض
الصريح اعني منطوق الورس ومفهومه الموافق فيجب الحمل به **قوله** لان عمر رضي الله عنه اغتسل وهو محرم اسند الشافعي الى عمر
انه قال ليعلى بن امية اصبب على راسي فقلت يا امير المؤمنين اعلم فقال والله ما يزيد الماء الشعر الا شعثا فسمى الله ثم افاض
على راسه ورواه مالك في الموطا بمعناه وفي الصحيحين ما يغني عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين ان عبد الله بن عباس والمسور بن
مخرمة اختلفا بالابواء فقال ابن عباس يغتسل المحرم وقال المسور لا يغتسل فارسلني ابن عباس الى ابي ايوب الانصاري فوجدته
يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب فسلمت عليه فقال من هذا فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس
يسالك كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل وهو محرم قال فوضع ابو ايوب يده على الثوب فطاطاه حتى بدا راسه ثم
قال لانسان يصب على راسه اصبب فصب على راسه ثم حرك ابو ايوب راسه بيديه فاقبل بهما وادبر ثم قال هكذا رايته صلى الله عليه
وسلم يفعل والاجماع على جواز اغتسال المحرم من الجنابة **ومن المستحب** الغسل لدخول مكة مطلقا وانما كره مالك
ان يغيب راسه في الماء لتوهم التغطية وقتل القمل فان فعل اطعم ويجوز للمحرم ان يكتحل بما لا طيب فيه ويجبر الكسر ويعصبه وينزع
الضرس ويختتن ويلبس المخيط ويكره تعصيب راسه ولو عصبه يوما او ليلة فعليه صدقة ولا شيء عليه لو عصب غيره من
بدنه لعلة او لغير علة لكنه يكره بلا علة **قوله** وقال مالك يكره ان يستظل به فالعمد ويقول قال الشافعي وذكر المصنف عن عمر انه
انه كان يضرب له فسطاط في مسند ابن ابي شيبة ثنا وكيع الصلت عن عقبة بن صهبان قال رايت عثمان رضي الله عنه بالابطح وان فسطاطه
مضروب وسيفه معلق بالشجرة انتهى ذكره في باب المحرم يحمل السلاح والظاهر ان الفسطاط انما يضرب للاستظلال واستدل ايضا
بحديث ام الحصين في مسلم حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع فرايت اسامة وبلالا واحدهما اخذ بخطام ناقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم والاخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة الحديث وفي لفظ مسلم والاخر رافع ثوبه على راس النبي صلى الله عليه وسلم
يظله من الشمس ودفع بانه يجوز ان يكون هذا الرمي في قوله حتى رمى جمرة العقبة كان في غير يوم النحر في اليوم الثاني او الثالث فيكون بعد
الاحلال اللهم الا ان يثبت من الفاظ جمرة العقبة يوم النحر وح سنده فيكون منقطعا باطلا وان كان السند صحيحا من جهة ان رمي
يوم النحر يكون اول النهار في وقت لا يحتاج فيه الى تظليل والاحسن الاستدلال بنمرة فسار رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال
وجد القبة قد ضربت له بنمرة فنزل بها الحديث ونمرة بفتح النون وكسر الميم موضع بعرفة وروى ابن ابي شيبة ثنا عبدة بن سليمان عن يحيى بن سعيد
عن عبد الله بن عامر قال حججت مع عمر فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به يعني وهو محرم **قوله** ان كان لا يصيب وجهه ولا راسه
يفيد انه ان كان يصيب يكره وهذا لان التغطية بالمماسة يقال لمن جلس في خيمة او وضع ما على راسه جلس يكسو الراس

وعلى هذا قالوا لا يكره له ان يحمل نحو الطبق والاجانة والعدل المشغول بخلاف حمل الثياب ونحوها لانها تغطى عادة فيلزمه
الجزاء قوله ولنا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه الحالتان وقد يقال الكراهة ليس لذلك بل لكراهة شد الازار
والرداء بحبل ادعوه اجماعا وكذا عقده والتنافي بين هذا التعليل لما ذاك بالتحرز عن شبهه حينئذ بالمخيط من جهة
انه لا يحتاج الى حفظه عن ذلك كما يحتاج الى ذلك ابتداء وليس في شد الهميان هذا المعنى لانه يشد تحت الازار عادة واما عصب
العصابة على راسه والتحنا كره تعصيب راسه فلزمه ان دام يوما كان للتغطية وقالوا لا يكره شد المنطقة والسيف
والسلاح والتختم وعلى هذا ما قدمناه من كراهة عصب غير الراس من بدنه لغير علة انما هو لكونه نوع عبث قوله لانه نوع
طيب ولانه يقتل هوام الراس فلوجود هذين المعنيين كملت الجناية فوجب الدم عند ابي حنيفة اذا غسل راسه بالخطمي فانه
ليس له رائحة ملذة وان لم تكن ذكية وفي قول ابي يوسف عليه صدقة لانه ليس بطيب انما هو كالاشنان يغسل به الراس لكنه
يقتل الهوام قوله كانوا يلبون الخ في مصنف ابن ابي شيبة ثنا ابو معوية عن الاعمش عن خيثمة قال كانوا يستحبون
التلبية عند ست دبر الصلاة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا صعد شرفا او هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار ثم
المذكور في ظاهر الرواية في ادبار الصلاة من غير تخصيص كما هو هذا النص وعليه مشى في البدائع فقال اذا فرغ كان شاء نوافل وخصه
الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والفوائت مجراها مجرى التكبير ايام التشريق والتعميم اولى وعزي الى تمام الرازي في فوائده عن
جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكثر اذا لقي ركبا وذكر الكل سوى استقلال الراحلة وذكره الشيخ تقي الدين في الامام ولم
يعزه وذكر في الغاية حديث خيثمة هذا وذكر مكان استقلت راحلته اذا استعطف الرجل راحلته وانما قلنا اعتقلنا من الآثار
اعتبار التلبية الخ على مثال التكبير في الصلاة فعلمنا ان السنة ان ياتي بها عند الانتقال من حال الى حال والحاصل انها مرة شرط
والزيادة سنة قال في المحيط حتى يلزمه الاساءة بتركها وروى الامام احمد عن جابر عنه عليه السلام من اضحى يوما محرما ملبيا حتى غربت
الشمس غربت بذنوبه فعاد كما ولدته امه وعن سهل بن سعد عنه عليه السلام ما من ملب يلبي الا لبى ما عن يمينه وعن شماله صححه الحاكم
وهذا دليل ندب الاكثار منها غير مقيد بتغير الحالات فظهر ان التلبية فرض وسنة ومندوب ويستحب ان يكررها كلما اخذ فيها ثلاثا
ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية واذا راى شيئا يعجبه
قال لبيك ان العيش عيش الآخرة قوله ويرفع صوته بالتلبية وتوسيطه فان تركه كان مسيئا ولا شيء عليه ولا يبالغ فيه
فيجهد نفسه كي لا يتضرر على انه ذكر ما يفيد بعض ذلك قال ابو حازم كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبلغون الروحاء حتى
تبح حلوقهم من التلبية الا انه يحمل على الكثرة مع المسافة اعني زيادة وجهدهم وشوقهم يحمل الانسان الاقتصاد في نفسه وكذا
العج في الحديث المذكور فانه ليس مجرد رفع الصوت بل فيه تلك وهو ما اخرج الترمذي وابن ماجه عن ابن عمر قال قام رجل الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال من الحاج قال الشعث التفل فقام اخر فقال اي الحج يا رسول الله فقال العج والثج فقام اخر فقال ما السبيل يا رسول الله قال
الزاد والراحلة قال الترمذي غريب لا نعرفه الا من حديث ابرهيم بن يزيد الخوزي المكي وقد تكلم فيه من قبل حفظه واخرجا ايضا عن
ابي بكر الصديق رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل اي الحج افضل قال العج والثج ورواه الحاكم وصححه وقال الترمذي لا نعرفه الا من
حديث ابن ابي فديك والضحاك بن عثمان ومحمد بن المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع وفي مسند ابي
حنيفة ثنا ابو اسامة عن ابي حنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال افضل الحج العج والثج
والعج العجيج بالتلبية والثج نحر البدن وفي الكتب الستة انه عليه السلام قال اتاني جبريل عليه السلام فامرني ان امر اصحابي
ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالاهلال او قال بالتلبية وفي صحيح البخاري عن انس قال صلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر اربعا والعصر
بذي الحليفة ركعتين وسمعتهم يصرخون بهما جميعا الحج والعمرة في التلبية وعن ابن عباس رفع الصوت بالتلبية زينة الحج وعنه كنا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين مكة والمدينة فمررنا بواد فقال اي واد هذا فقالوا وادي الازرق قال كاني انظر الى موسى بن عمران
واضعا اصبعيه في اذنيه له جؤار الى الله بالتلبية مارا بهذا الوادي ثم سرنا الى الوادي حتى اتينا على ثنية فقال اي ثنية هذه قالوا هرشى
او لفت فقال كاني انظر الى يونس على ناقة حمراء خطامها ليف خلبة وعليه جبة له من صوف مارا بهذا الوادي ملبيا اخرجه مسلم
ولا يخفى انه لا منافاة بين قولنا لا يجهد نفسه ببعض رفع صوته وبين الادلة الدالة على استحباب رفع الصوت بها اذ لا
تلازم بين ذلك وبين الاجهاد اذ قد يكون الرجل جهوري الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع العالي مع عدم تعبه به والمعنى
فيها من شعائر الحج والتسبيل فهو كذلك الاظهار والاشعار كالاذان ونحوه ويستحب ان يصلي على النبي المعلم للخير اذا فرغ من
التلبية ويخفض صوته بذلك قوله واذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد خرج ابن عمر ومالك في الصحيح كان عليه السلام اذا قدم من سفر
بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل ان يجلس ثم يجلس للناس وذكر المصنف فيه نصا خاصا عنه عليه السلام ومعناه ما في الصحيحين عن
عائشة انه عليه السلام اول شيء بدأ به حين قدم مكة انه توضأ ثم طاف بالبيت وروى ابو الوليد الازرقي في تاريخ مكة بسنده عن عطاء
مرسلا قال لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة لم يلو على شيء ولم يعرج ولا بلغنا انه دخل بيتا ولا لوى بشيء حتى دخل المسجد

فبدأ بالبيت فطاف به ولا يخفى أن تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك ويستحب أن يغتسل لدخول مكة حديث ابن عمر كان لا يقدم مكة إلا بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا ويذكر أنه عليه السلام فعله في الصحيحين ويستحب للحائض والنفساء كما في غسل الإحرام ويدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف والمد إلا لعمرة ومن الثنية العليا التي على درب المعلى وإنما سن لأنه يكون في دخوله مستقبلا باب البيت وهو بالنسبة إلى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة إلى قاصده وكذا يقصد كرام الناس وإذا خرج فمن السفلى لما سنذكره إن شاء الله قوله ولا يضره ليلا دخلها أو نهارا لما روى النسائي أنه عليه السلام دخلها نهارا ودخلها في حجته ليلا أو ليلا في عمرته وهما سواء في حق الدخول لأداء الإحرام ولأنه دخول بلد وما روي عن ابن عمر أنه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق ويقول عند دخوله اللهم أنت ربي وأنا عبدك جئت لأؤدي فرضك وأطلب رحمتك وألتمس رضاك متبعا لأمرك راضيا بقضائك أسألك مسألة المضطرين المشفقين من عذابك أن تستقبلني اليوم بعفوك وتحفظني برحمتك وتتجاوز عني بمغفرتك وتعينني على أداء فرائضك اللهم افتح لي أبواب رحمتك وأدخلني فيها وأعذني من الشيطان وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مشهد وكل لفظ يقع به التضرع والخشوع ويستحب أن يدخل من باب بني شيبة منه دخل عليه السلام قوله وإذا عاين البيت كبر وهلل ثلاثا ويدعو بما بدا له وعن عطاء أنه عليه السلام كان يقول إذا لقي البيت أعوذ برب البيت من الكفر والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ويرفع يديه ومن أهم الأدعية طلب الجنة بلا حساب فإن الدعاء مستجاب عند رؤية البيت قوله ولم يعين محمد رحمه الله لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لأن توقيتها يذهب بالرقة لأنه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له متضرعا وإن تبرك بالمأثور منها فحسن أيضا ولنسق شيئا منه في مواطنه إن شاء الله أسند البيهقي إلى سعيد بن المسيب قال سمعت من عمر كلمة ما بقي أحد من الناس سمعها غيري سمعته يقول إذا رأى البيت اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام وأسند الشافعي عن ابن جريج أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما وتكريما ومهابة وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما وبرا ورواه الواقدي في المغازي موصولا ثنا حدثني ابن أبي سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس أنه عليه السلام دخل مكة نهارا من كداء فلما رأى البيت قال الحديث ولم يذكر فيه رفع اليدين قوله ثم ابتدأ بالحجر الأسود فاستقبله وكبر وهلل لما روي أنه لما أتى الحجر في حديث جابر الطويل المتقدم ما يدل عليه ثم رجع إليه ولأنه لما كان أول ما يبدأ به الداخل الطواف لما قدمناه من فعله وإن كان ابتدأ الداخل لكن لأنه يفتتح الطواف قالوا أول ما يبدأ به داخل المسجد الحرام الطواف لا للصلاة اللهم إن دخل في وقت منع الناس من الطواف له أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف فوت المكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على الطواف ثم يطوف فإن كان حلالا فطوافه تحية أو محرما بالحج فطواف القدوم وهو أيضا تحية إلا أنه خص بهذا الاسم هذا إن دخل قبل يوم النحر فإن دخل فيه فطواف الفرض يغني كالبداءة بصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم وأما التكبير والتهليل ففي مسند أحمد عن سعيد بن المسيب عن عمر أنه عليه السلام قال له إنك رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وكبر وهلل وعند البخاري عن ابن عباس أنه عليه السلام طاف على بعير كلما أتى على الركن أشار إليه بشيء في يده وكبر وعند أبي داود أنه عليه السلام اضطبع فاستلم وكبر ورمل وقال الواقدي ثنا محمد بن عبد الله عن الزهري عن سالم عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما انتهى إلى الركن استلمه وهو مضطبع بردائه وقال بسم الله والله أكبر اللهم إيمانا بالله وتصديقا بما جاء به محمد ومن المأثور عند الاستلام اللهم إيمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا إله إلا الله والله أكبر اللهم إليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي وأقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك وأعذني من مضلات الفتن قوله واستلمه يعني بعد الرفع والتكبير والتهليل يستلمه وكيفيته أن يضع يديه على الحجر ويقبله لما في الصحيحين أن عمر رضي الله عنه جاء إلى الحجر فقبله وقال إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك وروى الحاكم حديث عمر وزاد فيه فقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلى يا أمير المؤمنين يضر وينفع ولو علمت تأويل ذلك من كتاب الله لعلمت أنه كما أقول قال الله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فلما أقروا أنه الرب عز وجل وأنهم العبيد كتب ميثاقهم في رق وألقمه في هذا الحجر لأنه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان يشهد لمن وافاه وهو أمين الله في هذا الكتاب فقال له عمر لا أبقاني الله بأرض لست بها يا أبا الحسن وقال ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فإنهما لم يحتجا بأبي هارون العبدي ومن غرائب المتون ما في ابن أبي شيبة في آخر مسند أبي بكر رضي الله عنه عن رجل رأى النبي صلى الله عليه وسلم وقف عند الحجر وقال إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ثم حج أبو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر ثم قال إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك فليراجع إسناده فإن صح حكم ببطلان حديث الحاكم لبعد أن يصدر هذا الجواب من علي أعني قوله بل يضر وينفع بعد ما قال النبي لا يضر ولا ينفع لأنه صورة معارضة لا جرم أن الذهبي قال في مختصره عن العبدي إنه ساقط وعمر رضي الله عنه إنما قال ذلك اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم إزالة لوهم الجاهلية من اعتقاد

وموضعه

الحجارة التي هي الاصنام ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت ويقبل ويسجد على الحجر عقيب التقبيل وعن ابن عباس انه كان يقبله
ويسجد عليه بجبهته وقال رأيت عمر قبله ثم سجد عليه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هكذا ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم
وصححه وما رواه الحاكم عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم سجد على الحجر وصححه محمول على انه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر الا ان الشيخ
قوام الدين الكاكي قال وعندنا الاولى ان لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير ونقل السجود عن اصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه
(قوله) وقال العبد رواية لابن ماجه عن ابن عمر قال استقبل النبي صلى الله عليه وسلم الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت
فاذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات (قوله) وان امكنه ان يمس الحجر شيئا في يده او يمسه بيده ويقبل ما مس
به فعل اما الاول فلما اخرج الستة الا الترمذي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم الحجر بمحجنه
لان يراه الناس وليشرف وليسألوه فان الناس غشوه واخرجه البخاري عن جابر الى قوله لان يراه الناس ورواه مسلم عن ابي الطفيل رأيت النبي
صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل المحجن وهنا اشكال حديثي وهو ان الثابت بلا اشتباه انه عليه السلام
رمل في حجة الوداع في غير موضع ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع اليه وهذا ينافي طوافه على الراحلة فان اجيب بحمل حديث الراحلة وحديث
عائشة في مسلم طاف عليه السلام في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية ان يصرف الناس عنه ومرجع الضمير فيه ان اغفل لو
الركن يعني انه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم توقيرا له ان يزاحم لكنه يحتمل كون مرجعه النبي
صلى الله عليه وسلم يعني لم يكن لا ينصرف الناس عنه لان كل من رام الوصول اليه لسؤال او لرؤية لا يجد الا بعد الكثرة الملتوية حوله
فينصرف من غير تحصيل حاجته فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاخبار احاديث ابن عباس فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما والجواب
ان في الحج للافاقي طوافين فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي يحكيه
حديث جابر الطويل لانه حكى ذلك الطواف الذي بدأ به اول دخوله مكة كما يفيده سوق الى ان قال فان قلت فيشكل مع ما عن ابن عباس
رضي الله عنهما انما طاف راكبا ليشرف ويراه الناس فيسألونه ونحو ما عن سعيد بن جبير انه انما طاف كذلك لانه كان يشتكي قال الحراني انا
اخبرنا عن حماد بن ابي سليمان انه سعى بين الصفا والمروة مع عكرمة فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد ويصعد حماد المروة
وعكرمة لا يصعدها فقال له حماد يا ابا عبد الله الا تصعد الصفا والمروة فقال هكذا كان طواف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حماد
فلقيت سعيد بن جبير فذكرت له ذلك فقال انما طاف عليه السلام على راحلته وهو شاك يستلم الاركان بمحجن وطاف بين الصفا والمروة
على راحلته فمن اجل ذلك لم يصعدهما فالجواب نعم بان يحمل ذلك على انه كان في العمرة (فان قلت) ثبت في مسلم عن ابن عباس
انما سعى بين الصفا والمروة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل بالبيت ليري المشركين قوته وهذا الا ان يكون في العمرة اذ لا مشرك
في حجة الوداع بمكة فالجواب يحمل كل منهما على عمرة غير الاخرى والمناسب حديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لان الارادة تفيد تلك
ذلك الركوب للشكاية في غيرها وهي عمرة الجعرانة وستستوفي عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في باب الفوات ان شاء الله تعالى
واما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال رأيت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم يقبل يده وقال ما تركته منذ رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفعله وذكر في فتاوى قاضي خان مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد (قوله) فان لم يستطع شيئا من ذلك
اي من التقبيل والمس باليد او بما فيها استقبله ورفع يديه مستقبلا بباطنهما اليه واشار اليه ويكبر ويهلل ويحمد ويصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم ويفعل في كل شوط عند الركن الاسود ما يفعله في الابتداء (قوله) ثم ياخذ عن يمينه الخ اما الاخذ
عن اليمين ففي مسلم عن جابر لما قدم عليه السلام مكة بدأ بالحجر فاستلمه ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى اربعا واما صفة الاضطباع
ففي ابي داود عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا ارديتهم تحت
اباطهم ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى وسكت عنه ابو داود وحسنه غيره واخرج سوى الترمذي وابن ماجه عن يعلى بن امية طاف رسول
الله صلى الله عليه وسلم مضطبعا ببرد اخضر حسنه الترمذي وسمي اضطباعا افتعالا من الضبع وهو العضد واصله اضتباع لكن قلبت
التاء طاء لان تاء الافتعال تبدل طاء اذا وقعت اثر حرف اطباق وينبغي ان يضطبع قبل الشروع في الطواف بقليل وسنحمل الرمل في حديث الجراءة
على فعل الصحابة بتقدير ذلك الخ الذي قدمناه ويقول اذا ابتدأ الطواف عند محاذاة الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب
الكعبة اللهم لبيك معتمرا بذي وما عندك عظمت فاقبل دعوتي واقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك واعذني من مضلات
الفتن اللهم ان لك حقوقا فتصدق بها علي وعند محاذاة الباب يقول اللهم هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك
وهذا مقام العائذ بك من النار يعني نفسه لا ابراهيم عليه السلام اعوذ بك من النار فاعتقني منها واذا اتى الركن العراقي وهو الركن
الذي من جانبه قال اللهم اني اعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق وسوء المنقلب في المال والاهل
والولد واذا حاذى الميزاب قال اللهم اني اسألك ايمانا لا يزول ويقينا لا ينفد ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم اللهم اظلني تحت
ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك واسقني بكأس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا اظمأ بعدها ابدا واذا حاذى الركن الشامي وهو الذي من
العراقي اليه قال اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور واذا اتى الركن اليماني فوالذي

من

من النسائي انه قال اللهم اني اعوذ بك من الكفر واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات واعوذ بك من الخزي
في الدنيا والآخرة واسند الازرقي في كتاب المغازي عن عبد الله بن السائب المخزومي انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيما بين
الركن اليماني والاسود ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار واعلم انك اذا اردت ان تستوفي ما اثر من الادعية
والاذكار في الطواف كان وقوفك في اثناء الطواف اكثر من مشيك بكثير **قوله** وانما اثرت هن في الطواف فيه تأن ومهلة لا رمل
ثم وقع لبعض السلف من الصحابة والتابعين ان قال في موطن كذا اذكر كذا والاخر في آخر كذا او لا آخر في نفس احدهما شيئا آخر فجمع المتأخرون
الكل لان الكل وقع في الاصل كواحد كل المعروف في الطواف مجرد ذكر الله تعالى الا لم نعلم خبرا روي فيه قراءة القرآن في الطواف وروى
ابن ماجه عن ابي هريرة انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا لا يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفعت له عشر درجات وسنذكر فروعا تتعلق
بالطواف منها حكم قراءة القرآن **قوله** لقوله عليه السلام في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجدر امن البيت هو قال نعم قلت فما لهم لم يدخلوه في البيت قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت
فما شأن بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا ولولا ان قومك حديثو عهد بكفر فاخاف ان تنكر
قلوبهم لنظرت ان ادخل الجدر في البيت وان الزق بابه بالارض وفي سنن ابي داود والترمذي عن عائشة كنت احب ان ادخل البيت
واصلي فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فادخلني في الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة من
البيت وان قومك اقتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت قال الترمذي حسن صحيح وكان عبد الله بن الزبير هدمه في خلافته
وبناه على ما احب عليه السلام ان يكون فلما قتل اعاده الحجاج على ما كان عليه عبد الملك بن مروان قال عبد الملك لسنا علط
اي حبيب شيء بهدمه وبنائه على ما كانت عليه فلما فرغ جاءه الحارث بن ابي ربيعة المعروف بالقباع وهو اخو عمر بن ابي ربيعة الشاعر
ومعه رجال آخر فحدثاه عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديث المتقدم فندم وجعل ينكت الارض بمخصرة في يده
ووددت اني تركت ابا خبيب وما تحمل من ذلك ذكره السهيلي هذا وليس الحجر كله من البيت بل ستة اذرع منه فقط لحديث عائشة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال ستة اذرع من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم **قوله** لا يجوز اي لا يحل له ذلك
فيجب اعادته كله ليؤديه على الوجه المشروع فان لم يفعل بل اعاده على الحجر فقط ودخل الحجر من الفرجتين جاز وان لم يفعل
حتى رجع الى اهله مسرده كما سيأتي في باب الجنايات ان شاء الله تعالى ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما
وصل اليها في الغاية لا يعود تعود شوطا لانه منكوس انتهى وشرط في التطواف المنكوس لا يصح لكن المذهب الاعتداد به
ويكون تاركا للواجب فالواجب سوى الاخذ في الطواف من جهة الباب فيكون باب الكعبة على يسار الطائف فلو تركه واجبا فلو
الاثم فيجب اعادته ما دام بمكة فان رجع قبل اعادته فعليه دم والافتتاح من غير الحجر فاختلف فيه المتأخرون قيل لا يجزيه لان الامر
بالطواف في الاية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانا وقيل يجوز لانها مطلقة لا اجمال فيها غير ان الافتتاح من الحجر واجب
لانه عليه السلام لم يتركه قط **قوله** لان فرضية التوجه تندفع ومثله في عدم جواز التيمم على ارض نجسة ثم جفت
ويتعدى الى البحث فيه بان قطعية التكليف بفعل يتعلق بشيء يتوقف على الخروج عن عهدته على القطع بدليل التي بالظنية كان للقطع
بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء لم يخرج عن عهدته القطع باستعمال ما ثبت طهارته منه بخبرات بان الاصل عدم الانتقال
عن الشغل المقطوع به الا بالقطع به غير ان ما لم يوجد فيه طريق للقطع يكتفى فيه بالظن ضرورة كحال الماء فانه لا يتيقن بطهارته
الا حالة نزوله من السماء وكونه في البحر وماله حكمه ويسع بكل تأمل مخصل ذلك في كل طهور بخلاف التوجه والتيمم والله اعلم
قوله وكان سببه الخ في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه مكة
وقد وهنتهم حمى يثرب فقال المشركون انه يقدم عليكم غدا قوم قد وهنتهم حمى يثرب منها شدة فجلسوا مما يلي الحجر فامرهم
النبي صلى الله عليه وسلم ان يرملوا ثلاثة اشواط ويمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم فقال المشركون هؤلاء الذين
زعمتم ان الحمى قد وهنتهم هؤلاء اجلد من كذا وكذا قال ابن عباس ولم يمنعهم ان يرملوا الاشواط كلها الا الابقاء عليهم انتهى يعني
بالركنين اليماني والاسود كما في ابي داود وكانوا اذا بلغوا الركن اليماني وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم يرملون
يقول المشركون كأنهم الغزلان قال ابن عباس فكانت سنة ومن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطاء الى انه لا رمل بين
الركنين وذهب ابن عباس رضي الله عنهما فيما نقل عنه الى انه لا رمل اصلا ونقل الكرماني عن بعض مشايخنا وفي الصحيح عن ابي
الطفيل قال قلت لابن عباس يزعم قومك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وان ذلك سنة قال صدقوا وكذبوا
قلت ما صدقوا وكذبوا قال صدقوا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رمل وكذبوا ليس بسنة انه عليه السلام قدم مكة فقال
المشركون ان محمدا واصحابه لا يستطيعون ان يطوفوا بالبيت من الهزال وكانوا يحسدونه فامرهم عليه السلام ان يرملوا ثلاثا
ويمشوا اربعا فاشار المصنف رحمه الله الى خلاف ابن عباس بقوله ثم بقي الحكم بعد زوال السبب في زمان النبي صلى الله عليه وسلم

وقوله والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول فانه ثبت في ذمته عليه السلام في حديث جابر الطويل انه رمل في حجة الوداع وتقدم الحديث
وكذا الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم واخرج البخاري عن ابن عمر قال ما لنا وللرمل انما كنا راءينا به المشركين وقد اهلكهم
الله ثم قال شيء صنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا نحب ان نتركه واخرج ابو داود وابن ماجه عن زيد بن اسلم عن ابيه قال
سمعت عمر رضي الله عنه يقول فيم الرملان والكشف عن المناكب وقد اطا الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك فلا ندع شيئا كنا نفعله
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم واما انه من الحجر الى الحجر فمنقول في مسلم وابي داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمر قال رمل رسول
الله صلى الله عليه وسلم من الحجر الى الحجر ثلاثا ومشى اربعا واخرج مسلم والترمذي عن جابر مثله وفي مسند الامام احمد عن ابي الطفيل عن
ابن عباس انه عليه السلام رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر وفي آثار محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن سليمان عن ابراهيم النخعي ان النبي صلى
الله عليه وسلم رمل من الحجر الى الحجر لكن قد تقدم على ذلك لابن عباس سنة وذلك ناسخ وايضا ففي ذلك الاخبار عن الصحابة والمحرر عنه
في حين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الرمل هو ما فسره في المبسوط وقيل هو الاسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب
والعدو وهذا اذا رمل ما تعذر من البيت افضل فان لم يمكنه فبعيدا من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه ولو نسي
شوطا ثم ذكره لا يرمل الا في شوطين وان لم يذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك **قوله** ويستلم الحجر كلما مر به ذكر في وجهه المعنى
دون المنقول وهو الحاق الاشواط بالركعات فكما يفتتح به العبادة وهو الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير للصلاة وهو ليس
سنة لا بيانا باستحباب شيء ودفع بانه قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة ولكن فيه كقوله هو ما في مسند احمد والبخاري وغيرهما ان
النبي صلى الله عليه وسلم طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار اليه بشيء في يده وكبر **قوله** وان لم يستطع الاستلام اي كلما لم يستقبل
وكبر وهلل ولم يذكر المص ولا يكبر رفع اليدين في كل تكبير يستقبل به في كل مبدا شوط فان لاحظنا ما رواه من قوله عليه السلام
لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن يعني ان ترفع للعموم في استلام الحجر وان لاحظنا عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم حسنيته بل الغايب
المتقدم لم يتعد ذلك اذ لا رفع ما به الافتتاح فيها الا في الاول واعتقادي ان هذا هو الصواب ولم ارد عنه عليه السلام خلافه
قوله وعن محمد انه سنة هذا هو مقابل ظاهر الرواية في قوله وهو حسن في ظاهر الرواية ويقبله مثل الحجر وحديث ابن عمر من رواية الجماعة
الا الترمذي لم ار النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا اليمانيين ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم اذ ليس فيه سوى اثبات
رؤيته لاستلامه عليه السلام للركنين ومجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة دونها غير انا علمنا المواظبة على الحجر
الاسود من خارج فقلنا باستنانه فيكون مجرد حديث ابن عمر دليل ظاهر الرواية وكذا ما في مسلم عن ابن عمر ما تركنا استلام هذين
الركن اليماني والحجر الاسود منذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما فانه لا يزيد على انه رآه يستلمه فلم يتركه هو وقد
فيكون محافظة منه على الامر المستحب وكذا ما عن ابن عمر انه عليه السلام ما مسح الركن اليماني والركن الاسود يحط الخطايا حطا رواه
احمد والنسائي فان هذا انما هو المندوب من المستحب نعم ما في الدارقطني عن ابن عمر كان عليه السلام يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه
واخرجه عن ابن عباس ايضا وقال لا يصح [illegible] عليه ظاهر في المواظبة واظهر منه ما عن ابن عمر كان عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر
والركن اليماني في كل طوفة رواه احمد وابو داود وعن مجاهد من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا استجيب له وعن ابي هريرة انه عليه السلام
قال وكل بالركن اليماني سبعون الف ملك فمن قال اللهم اني اسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
حسنة وقنا عذاب النار قالوا آمين ويستحب الاكثار من هذا الدعاء لانه جامع لخير الدنيا والآخرة **قوله** ولنا قوله عليه السلام
وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين لم يعرف هذا الحديث نعم فعله عليه السلام لهما ثابت في الصحيحين وجميع كتب الحديث الا ان
مفيد الوجوب من الفعل اخص من مطلق الفعل اذ هو مقيد بالمواظبة المقرونة بعدم الترك مطلقا وقد يثبت استدلالا لما
يستقل باثبات نفس المطلوب [illegible] معا وهو ما تقدم من حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام
قرا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنبه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امتثال لهذا الامر والامر للوجوب الا ان ثبت
ذلك من السنة موطئ فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكما المواظبة من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب وفي الصحيحين من حديث
ابن عمر كان عليه السلام اذا طاف في الحج والعمرة اول ما يقدم فانه يسعى ثلاثة اطواف ويمشي اربعة ثم يصلي سجدتين وهو لا يفيد عموم فعله
اياهما عقيب كل طواف وروى عبد الرزاق مرسلا منقطعا عن ابن جريج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي لكل اسبوع ركعتين
وفي البخاري تعليقا قال اسماعيل قلت للزهري ان عطاء يقول تجزئه المكتوبة من ركعتي الطواف فقال السنة افضل لم يطف
النبي صلى الله عليه وسلم اسبوعا قط الا صلى ركعتين وقول من قال ينبغي ان يكونا واجبتين عقيب الطواف الواجب لا غير
ليس بشيء لاطلاق الادلة ويكره وصل الاسابيع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ونذكر تمام هذا في فروع تتعلق بالطواف
ان شاء الله تعالى ويتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد
اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه ويستحب ان يدعو بعد ركعتي الطواف بدعاء آدم عليه السلام اللهم انك تعلم
سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني اسألك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لا يصيبني

الا

الا ما كتبت علي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله اليه اني قد غفرت لك ولن يأتي احد من ذريتك يدعو بمثل ما دعوتني به الا غفرت
ذنوبه وكشفت همومه ونزعت الفقر من بين عينيه واتجرت له كل تاجر واتته الدنيا وهي راغمة وان كان لا يريدها **قوله** لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى ركعتين عاد الى الحجر تقدم في حديث جابر الطويل وقوله والاصل الخ استنباط اشكل من فعله هذا
ويتوطا من الوجه ويستحب ان ياتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ويتضلع ويفرغ الباقي في البئر ويقول اللهم
اني اسئلك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء ويستقبل البيت عند الشرب منه فضلا عن ذلك المهم الشرب منها عقيب طواف الوداع
نذكره ان شاء الله تعالى فيما ياتيه ويتضلع ثم ياتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم ياتي زمزم
ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي والتزامه ان يلتصق به ويضع صدره وبطنه عليه وخده الايمن ويضع يديه فوق راسه مبسوطتين على الجدار
قائمتين **قوله** ويتوسعه اي للآفاقي لا غيره **قوله** لقوله عليه السلام من أتى البيت فليحيه هذا غريب جدا ولو ثبت كان
الجواب بان هنالك قرينة تصرف الامر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الامر وهو التحية فانه ماخوذ في مفهومها الشرعي لانها
في اللغة عبارة عن اكرام وبداءة الانسان على سبيل التبرع كلفظ التطوع فلو قال تطوع افاد الندب فكذا اذا قال حيه بخلاف قوله
تعالى فحيوا باحسن منها الآية وهي جزاء الابتداء فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل جزاء سيئة سيئة وهذا هو الجواب الثاني في الكتاب
واما الجواب الذي تضمنه الدليل القائل بان الامر بالطواف لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع فلا يكون غيره كذلك
فانما يفيد لو ادعى في طواف القدوم ركنيته ودعوى الافتراض لكنه ليس مدعاه **قوله** ثم يخرج من الصفا يقدم ما رجله اليسرى
حال الخروج من المسجد قائلا بسم الله والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك وادخلني فيها
واعذني من الشيطان **قوله** ويكبر ويهلل وفي الاصل فاذا يحمد الله ويثني عليه ويكبر ويهلل ويلبي ويصلي على النبي صلى الله عليه
وسلم ويدعو الله بحاجته وقد قدمنا من حديث جابر الطويل قوله فبدأ بالصفا فرقي عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره
وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده
ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلاث مرات ومن المأثور ان يقول لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون
ويرفع يديه جاعلا باطنهما الى السماء كما للدعاء ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يدعو وفي البدائع الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره
تركه ثم ياتي عليه ويقول في هبوطه اللهم استعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين فاذا
وصل الى بطن الوادي بين الميلين الاخضرين قال رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم يؤثر ذلك عن ابن عمر وابن مسعود عليه السلام
ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا واما انه خرج من باب بني مخزوم فاسند الطبراني عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
خرج من المسجد الى الصفا من باب بني مخزوم واسند ايضا عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم خرج من باب الصفا
وروى ابن ابي شيبة عن عطاء مرسلا انه عليه السلام خرج الى الصفا من باب بني مخزوم واما عدد الاشواط ففي الصحيحين عن ابن عمر قدم
النبي صلى الله عليه وسلم مكة فطاف بالبيت سبعا وصلى خلف المقام ركعتين وطاف بين الصفا والمروة هذا والافضل للمفرد ان لا
يسعى بين الصفا والمروة عقيب طواف القدوم بل يؤخر السعي الى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لان السعي واجب فجعله تبعا للفرض اولى
من جعله تبعا للسنة وانما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الاعمال يوم النحر فانه يرمي ويذبح ثم يحلق
بمنى ثم يجيء الى مكة فيطوف الطواف المفروض ثم يرجع الى منى ليبيت بها فاذا لم يكن من غرضه ان يسعى بعد طواف القدوم اخذ
الاولى فلا رمل فيه لان الرمل انما شرع في طواف يعقبه سعي ويرمل في طواف الزيارة على ما سنذكر هذا وشرط جواز السعي ان يكون
بعد طواف واكثره ذكره في البدائع **قوله** وهذا شوط فظاهر المذهب ان كلا من الذهاب الى المروة والمجيء منه الى الصفا شوط
وعند الطحاوي لا يعتبر الرجوع الى الصفا بل يعتبر من الشوط بل لتحصيل الشوط الثاني ويعطي بعض العبارات انه من الصفا
الى الصفا لما ذكره في وجهه الحاقه بالطواف حيث كان من المبدأ اعني الحجر الى المبدأ وعندي وعند في مراد ذلك اشتباه وانما
كان ثابتا لعدم حديث جابر الطويل حيث قال فيه فلما كان اخر طوافه بالمروة قال لو استقبلت من امري الحديث لا ينتهض اما على الاول
فلأن اخر السعي عند الطحاوي لا شك انه بالمروة ورجوعه عنها الى كمال سبيله فانه انما كان يحتاج الى الرجوع الى الصفا ليفتتح الشوط
ويقدم السعي وعلى الثاني اذا كان الشوط الاخير ان يقال عند رجوعه من المروة هذا اخر طوافه بالمروة لانه لا يرجع بعد من
الوقفة بها اليها وان احتاج الى رجوعه الى الصفا لتتميم الشرط وما دفع به انفصالا من انه لو كان كذلك لكان الواجب اربعة عشر شوطا
وقد اتفق رواة نسكه عليه السلام انه انما طاف سبعة موقوف على ان مسمى الشوط ما هو من الصفا الى المروة ومن الصفا الى الصفا في
المشروع وهو ممنوع اذ نقول هذا الاعتبار لم لا يعتبر الشرع لعدم النقل عنه عليه السلام في ذلك واقل الامور اذا لم يثبت عن
الشارع تنصيص في مسماه ان يثبت احتمالا لانه كما قلتم وكما قلتم فيجب الاحتياط فيه وذلك باعتبار قولهما ويقويه ان لفظ الشوط
اطلق على ما حول البيت وعرف قطعا ان المراد به ما هو من المبدأ الى المبدأ فكذا اذا اطلق في السعي ولا منصص على المراد يجب حمله
على المعهود منه في غيره فالوجه ان اثبات مسمى الشوط في اللغة يصدق على كل من الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا

وليس في الشرع ما يخالفه فيبقى المفهوم اللغوي وذلك أنه في الأصل مسافة يعدوها الفرس كالميدان ونحوه مرة واحدة ومنه قول سليمان بن صرد لعلي رضي الله عنه إن الشوط بطين وقد بقي من الأمور ما تعرف به صديقك من عدوك فتسمية الأشواط قطع مسافة يفعله سبع مرات فإن قال طاف بين كذا وكذا سبعا صدق بالتردد من كل من الغايتين إلى الأخرى سبعا غلا غير أن كذا فإن حقيقته متوقفة على أن يشمل بالطواف ذلك الشيء فإذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا ومن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لم يحتسب شوطه كونه من المبدأ إلى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك

فرع إذا فرغ من السعي يستحب له أن يدخل فيصلي ركعتين ليكون ختم السعي كختم الطواف كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كمبدئه عنه عليه السلام ولا حاجة إلى هذا القياس إذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن أبي وداعة قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفين أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في روايته رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الأسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينه وبينهم سترة وعنه أنه رآه عليه السلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون بين يديه إلخ وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الأسود والله أعلم بحقيقة الحال

قوله لقوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به روي بصيغة الخبر أبدأ في مسلم من حديث جابر الطويل وبدأ في رواية أبي داود والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ وبصيغة الأمر وهو المذكور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني وهو مفيد للوجوب خصوصا مع ضميمة قوله عليه السلام لتأخذوا عني مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه أخرجه مسلم وعن هذا امتنع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروة لم يعتد بالشوط إلى الصفا وهذا لأن شرط الواجب مثله ما يثبت به فقد قالا وهو ما يثبت بالآحاد ونحوه اشترطه

قوله وقال الشافعي إنه ركن إلخ قال الشافعي أنا عبد الله بن المؤمل العابدي عن عمر بن عبد الرحمن بن محيصن عن عطاء بن أبي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت أبي تجراة إحدى نساء بني عبد الدار قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة ما يسعى وهو يقول اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ثنا أحمد بن يونس ثنا عبد الله بن المؤمل ثنا عبد الله بن أبي حسين عن عطاء عن حبيبة بنت أبي تجراة وعطاء بن أبي شيبة فيه حيث أسقط منه صفية بنت شيبة وجعل مكان ابن محيصن ابن أبي حسين قال ابن القطان نسبته الوهم إلى ابن المؤمل أولى وطعن في حفظه مع أنه اضطرب في هذا الحديث كثيرا فأسقط عطاء مرة وابن محيصن أخرى وصفية بنت شيبة وأبدل ابن محيصن بابن أبي حسين وجعل المرأة عبدرية تارة ويمنية تارة أخرى وفي الطواف تارة وفي السعي بين الصفا والمروة أخرى انتهى وهذا لا يضر بعد أن الحديث قد نقل تجويد المتقنين له لا يضر تخليط بعض الرواة وقد ثبت من طرق عديدة منها طريق الدارقطني عن ابن المبارك أخبرني معروف بن مشكان أخبرني منصور بن عبد الرحمن عن أمه صفية قالت أخبرتني نسوة من بني عبد الدار اللاتي أدركن رسول الله صلى الله عليه وسلم قلن دخلنا دار ابن أبي حسين فرأينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف إلخ قال صاحب التنقيح إسناده صحيح والجواب أنا قد قلنا بموجبه إذ مثله لا يفيد على مادة الجواب وقد قلنا به أما الركن فإنما يثبت عندنا بدليل مقطوع به فإثباته بهذا الحديث إثبات بغير دليل وحقيقة الخلاف في أن مفاد هذا الدليل ماذا والحق فيه ما قلنا لأن نفس الشيء ليس ركنه وهو اسم لجزء من آخر فإذا كان ثبوت ذلك الشيء قطعا لزم في ثبوت ركنه القطع لأن ثبوته هو ثبوته فإذا فرض القطع به كان ذلك القطع وقد تقدم مثل هذا في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة وإذا تحقق هذا فالجواب المقصود بيان أنه يعني كتب استحبابا كقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت الوصية فإنه مطلوب فكيف يحمل عليه بعض الأدلة بل العادة الثابتة لا يوافق المطلوب وكيف لا يفيد الوجوب ونحن نعلم سواه نحن نحتاج إليه في إثبات الدعوى فإن الآية وهي فلا جناح عليه أن يطوف بهما وقراءة ابن مسعود في مصحفه فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما لا تفيد الوجوب والإجماع لو ثبت على الوجوب بالمعنى الذي نقول به إذ ليس هو معنى الفرض الموجب وإنه عندهم العمدة فلنا بالحديث الثاني والفريقان متمسكهما الحديث المذكور فلا يكون أن يصرف عن الوجوب مع أن حقيقته الإلزام لعين معناه بلا موجب مع ما يوجب عدم الفرض خلاف لفظ كتب في الوصية للصارف هناك

واعلم أن سياق الحديث يفيد أن المراد بالسعي المكتوب الجري الكائن في بطن الوادي إذا رأيته لكنه غير مراد بلا خلاف فيعلم فيحمل على أن المراد بالسعي المطوف منها اتفق أنه عليه السلام قال لهم في الجري الشديد المسنون لما وصل إلى محله شرعا أعني بطن الوادي وكأنه حين حمي شديد في غير هذا المحل خلاف الرمل في الطواف إنما هو سنة في بعضه ثم قيل في سبب سنية الجري في بطن الوادي أن هاجر رضي الله عنها لما تركها إبراهيم عليه السلام عطشت خرجت تطلب الماء وهي تلاحظ إسمعيل عليه السلام خوفا عليه فلما وصلت إلى بطن الوادي تغيب عنها فسعت تسرع الصعود لتنظر إليه فجعل ذلك نسكا إظهارا لشرفها وتفخيما لأمرها وعن ابن عباس أن إبراهيم عليه السلام لما أمر بالمناسك عرض له الشيطان عند السعي فسابقه فسبقه إبراهيم خرجه أحمد وقيل إنما سعى سيدنا ونبينا عليه السلام إظهارا للمشركين الناظرين إليه في الوادي الجلد ومحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بقي بعده كالرمل إذ لم يثبت في حجة الوداع مشرك بمكة والمحققون على أن لا يشتغل بطلب المعنى فيه وفي نظائره من الرمي وغيره بل هي أمور توقيفية يحال العلم بها إلى الله تعالى

قوله ثم يقيم بمكة حراما لأنه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الإتيان بأفعاله خلافا للحنابلة والظاهرية وجماعة من أهل الحديث في قولهم إنه ينفسخ الحج إذا طاف للقدوم إلى عمرة وظاهر كلامهم أن هذا واجب

وقال

وقال بعض الحنابلة نحن نشهد الله انا لو احرمنا بحج لرأينا فرضا فسخه الى عمرة تفاديا من غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك ان
في السنن عن البراء بن عازب خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فاحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة قال اجعلوها عمرة فقال الناس يا رسول
الله قد احرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة قال انظروا ما آمركم به فافعلوا فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبانا
فرأت الغضب في وجهه فقالت من اغضبك اغضبه الله قال ومالي لا اغضب وانا آمر امرا فلا اتبع وفي لفظ لمسلم دخل على رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو غضبان فقلت من اغضبك يا رسول الله ادخله الله النار قال اوما شعرت اني امرت الناس بامر فاذا هم يترددون
الحديث وقال سلمة بن شبيب لاحمد كل امرك عندي حسن الا خلة واحدة قال وما هي قال تقول بفسخ الحج الى العمرة قال يا سلمة كنت ارى لك عقلا عندي
في ذلك احد عشر حديثا صحاحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتركها لقولك وقد ورد في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما
قدم صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله
وفي لفظ امر اصحابه ان يجعلوا احرامهم بعمرة الا من كان معه الهدي وفي الصحيحين عن جابر اهل عليه السلام واصحابه بالحج وليس مع احد منهم هدي
غير النبي صلى الله عليه وسلم وطلحة الى ان قال فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم ان يجعلوها عمرة الحديث وفيه فقالوا ننطلق الى منى وذكر احدنا يقطر
يعنون الجماع جامعتم الى مسند احمد قالوا يا رسول الله ايروح احدنا الى منى وذكره يقطر منيا قال نعم ثم عاد الحديث فبلغ ذلك النبي صلى الله
عليه وسلم فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت وفي لفظ فاحللنا فقام فينا فقال قد
علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون وفي لفظ في الصحيح فامرنا لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال
فاهللنا من الابطح فقال سراقة بن مالك بن جعشم يا رسول الله لعامنا هذا ام للابد قال للابد وفي لفظ ارايت متعتنا هذه لعامنا هذا ام للابد
وفي الصحيح عن الربيع بن سبرة عن ابيه خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اذا كان بعسفان قال له سراقة بن مالك المدلجي يا رسول الله اقض
لنا قضاء قوم كانما ولدوا اليوم فقال ان الله عز وجل قد ادخل عليكم في حجكم عمرة فاذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة
فقد حل الا من كان معه هدي وظاهر هذا ان مجرد الطواف والسعي يحلل المحرم بالحج وهو مذهب ابن عباس قال عبد الرزاق نا معمر عن
قتادة عن ابي الشعثاء عن ابن عباس قال من جاء مهلا بالحج فان الطواف بالبيت يصيره الى عمرة شاء او ابى قلت ان الناس ينكرون ذلك عليك
قال هي سنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وان رغموا وقال بعض اهل العلم كل من طاف بالبيت ممن لا هدي معه من مفرد او قارن او
متمتع فقد حل اما وجوبا واما حكما كقوله عليه السلام اذا ادبر النهار من ههنا واقبل الليل من ههنا فقد افطر الصائم اي حكما
او دخل وقت فطره فكذا الذي طاف فاما ان يكون قد حل واما ان يكون ذلك اوثق في حقه ليس في الاحرام وعامة فقهائنا المجتهدين
على منع الفسخ والجواب اولا بمعارضة احاديث الفسخ بحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالعمرة ومنا من اهل بالحج والعمرة واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فاما من اهل بالعمرة فاحلوا حين طافوا
بالبيت وبالصفا والمروة واما من اهل بالحج او بالحج والعمرة فلم يحلوا الى يوم النحر وبما صح عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال لم يكن لاحد بعدنا ان يجعل
حجه عمرة انها كانت رخصة لنا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وعنه كان يقول فيمن حج ثم فسخها عمرة لم يكن ذلك الا للركب الذين كانوا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود عنه وروى النسائي عنه باسناد صحيح نحوه ولابي داود باسناد صحيح عن عثمان انه سئل عن متعة الحج فقال كانت
لنا ليست لكم وفي سنن ابي داود والنسائي من حديث بلال بن الحارث عن ابيه قال قلت يا رسول الله ارايت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة ام للناس عامة
فقال بل لنا خاصة ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال لعامنا هذا ام للابد فقال له للابد لان المراد لعامنا فعل العمرة في اشهر الحج ام للابد
لان المراد فسخ الحج الى العمرة وذلك ان سبب الامر بالفسخ ما كان الا لتقرير شرع العمرة في اشهر الحج ما لم يكن مانع سوق الهدي وذلك انه كان
مستعظما عندهم حتى كانوا يعدونها في اشهر الحج من افجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من انكاره بحملهم على فعله بانفسهم وكذلك
هذا ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانوا يرون العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور ويجعلون المحرم صفر ويقولون اذا برا الدبر
وعفا الاثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم
ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله فلو لم يكن حديث بلال بن الحارث ثابتا كما قال الامام احمد حيث قال لا يثبت عندي ولا
يعرف هذا الرجل كان حديث ابن عباس هذا صريحا في كون سبب الامر بالفسخ هو قصد محو ما استقر في نفوسهم في الجاهلية بتقرير الشرع
خلافه لا ثبوتا الى يوم القيامة فالامر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك بالفعل ... رضي الله عنه بعد ذلك ظن ان هذا الحكم مستمر بعدما ثبت ان السبب
اياه كالرمل والاضطباع في نالية وظن غيره كابي ذر وعمر انه منقض بانقضاء سببه وذلك ومشى عليه محققو الفقهاء المجتهدين ويؤيد
لو كان قول ابي ذر عن رأي لا عن نقل عنه عليه السلام لان الاصل المستمر في الشرائع عدم انتهاء مقطع ما شرع فيه من العبادات ابدا
بعدها ما ... فضلا عما هو اخص منها بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه واذا كان الفسخ ثابتا في هذا مع كون المشير لسببه لم يستمر
وجب ان يحكم برفعه مع ارتفاعه ثم بعد هذا اداني المفرح في حديث ... يكون المسنون عنه العمرة لا الفسخ في كتاب الآثار في باب
التلبية قال محمد بن الحسن قال انا ابو حنيفة قال نا ابو الزبير عن جابر بن عبد الله الانصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سأل
سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله اخبرنا عن عمرتنا هذه العامنا هذا ام للابد فقال للابد فقال اخبرنا عن ديننا هذا
كانما خلقنا له في اي شيء العمل في شيء قد جفت به الاقلام وثبتت به المقادير ام في شيء نستأنف له العمل قال في شيء جرت به الاقدار

ويثبت به المقادير وساق الحديث الخ فنقول لا جرم رحمه الله عندي اثنا عشر حديثا الخ لا يعني لان مضمونه لا يزيد على امرهم بالفسخ
والعزم عليهم فيه وغضبه على من تردد استشفاقا لاستحكام نفرتهم من العمرة في اشهر الحج ونحن لا ننكر ذلك وان كان
حديث عائشة الذي عارضناه يفيد خلافه انما الكلام في انه شرع في عموم الاوقات ان كان ذلك الفسخ او لا وليس فيها لا يفيد سوى حديث اهل
تلك الرواية وقد بينا المراد به وانه ثبت نادرا وبينا انه حكم كان لقصد تقرير الشرع المستحكم في نفوسهم ضده وكذا عادة
الشارع اذا اراد حكما يستعظم لاحكام ضده المستحكم في نفوسهم بالغ فيه بالمبالغات بعد استئصال ذلك لتمكن المعهود كما في
الامر بقتل الكلاب لما كان للتمكن عندهم مخالطتها وعدها من اهل البيت حتى نهوا امتنع فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانقشع
عنهم ما كان في نفوسهم من منعه رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة في اشهر الحج والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال **قوله** قال عليه
السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد احل فيه النطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير روي مرفوعا وموقوفا اما المرفوع فمن رواية سفيان
عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس اخرجه الحاكم وابن حبان ومن رواية موسى بن اعين عن ليث بن ابي سليم عن عطاء عن طاوس مرفوعا
باللفظ المذكور اخرجه البيهقي ومن رواية الباغندي شيئا في رفعه لهذا الحديث فقد رواه ابن جريج وابو عوانة عن ابراهيم بن ميسرة موقوفا
وهذا اعرف رفعه ولا يخفى ان عطاء بن السائب من الثقات غير انه اختلط فمن روى عنه قبل الاختلاط فحديثه حجة وقيل وجميع من روى عنه
روى بعد الاختلاط الا شعبة وسفين وسند ابن حبان سفين عنه وايضا فقد تابعه على رفعه من سمعت فيقوى ظن رفعه لو لم يكن من رواية
سفين عنه واسند الطبراني رفعه من طاوس عن ابن عمر لا اعلمه الا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة فاقلوا فيه الكلام
وسند كل من رواية الترمذي ايضا **قوله** واذا كان قبل يوم التروية بيوم وهو اليوم السابع من ذي الحجة ويوم التروية هو اليوم الثامن
سمي به لانهم كانوا يروون ابلهم فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة وقيل ان ابراهيم عليه السلام كانت في ليلته فروى فيه بان ما
رآه من الله او من الرأي وسموه ذكره في طلبة الطلبة وقيل لان الامام يروي للناس مناسكهم من الرواية وقيل غير ذلك والمراد الخطبة
خطبة واحدة بلا جلوس وكذا خطبة الحادي عشر واما خطبة عرفة فيجلس بينهما وهي قبل صلاة الظهر والخطبتان الاولتان بعد **قوله**
اولها يوم التروية قلنا خلافا لما روي عنه عليه السلام فانه روي عنه انه خطب اليوم السابع وكذا ابو بكر وما هو ولعله رضي الله عنه عليهم
سوى ما رواه ابن المنذر عن ابن عمر ولان تلك الايام ايام اشتغال على ما لا يخفى فيكون داعية الى ترك الحضور فيفوت المقصود من
سماع الخطب فكان ما ذكرنا انفع وفي القلوب انجع ابلغ **قوله** فاذا صلى الفجر يوم التروية خرج ظاهر هذا التركيب اعقاب
صلاة الفجر بالخروج الى منى وهو خلاف السنة والحديث الذي ذكر المص في الاسناد لا اخص من الدعوى ليفيد ان مضمونه هو السنة ولم
يبين في المبسوط خصوص وقت الخروج واستحب في المحيط كونه بعد الزوال وليس بشيء وما في المرغيناني بعد طلوع الشمس هو الصحيح
لما عن ابن عمر انه عليه السلام صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشا
والصبح يوم عرفة وكان مستندا للاول ما في حديث جابر انه عليه السلام توجه قبل صلاة الظهر فانه لا يتفادى التخاطب الى بعد
طلوع الشمس وقبل صلاة الظهر ولا ما قبل الاذان ودخول الوقت انما اراد ذلك قبل الظهر اذ اذان الظهر انما يقال ذلك
عرفا لما بعد الوقت قبل الصلاة لكن حديث ابن عمر صريح فيقضي به على المحتمل وفي الكافي للحاكم الشهيد ويستحب ان يصلي الظهر بمنى يوم التروية
هذا ولا يترك التلبية في احواله كلها الا انه يكره في المسجد وخارجه الا حال كونه في الطواف فيلبي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء
ويقول اللهم اياك ارجو واياك ادعو واليك ارغب اللهم بلغني صالح عملي واصلح لي في ذريتي فاذا دخل منى قال اللهم هذا منى وهذا ما دللتنا
عليه من المناسك فمن علينا بجوامع الخيرات وبما مننت به على ابراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على اهل طاعتك فاني عبدك وناصيتي
بيدك جئت طالبا مرضاتك ويستحب ان ينزل عند مسجد الخيف **قوله** لما روي الخ في حديث جابر الطويل قال لما كان يوم التروية توجهوا
الى منى فاهلوا بالحج فركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وامر
بقبة من شعر تضرب له بنمرة الحديث وذكر المص لهذا الحديث يفيد ان السنة عنده الذهاب من منى الى عرفة بعد الشمس وصرح به في الايضاح
وعن ذلك حمل قوله فيه على طلوع الشمس اعني بانه كان من حق الكلام ان يقول قبل طلوع الشمس لانه لم يستند ذكر
طلوع الشمس لكنه تبع صاحب الايضاح لكن طلوع الشمس مذكور في الايضاح متعقبا انتهى ولا يخفى ان قوله ثم يتوجه الى عرفات متصل في
المتن بقوله حتى يصلي الفجر من يوم عرفة انما يا على هذا توقيت وقت الخروج الى منى او توقيته بما بعد صلاة الفجر كما هو مقتضى التركيب الشرطي
كما ذكرناه وقال المص وهذا بيان الاولوية متعلق به شارحا فحمل قوله السنة صلاة الفجر من يوم عرفة ولا شك انه اظهر في بيان
حكم الجواز والجواز يتحقق في التوجه قبل الصلاة كما هو يتحقق فيه قبل الشمس والاساءة لازمة في الوجهين فلا حاجة الى الزاهد ان يرجع
الضمير طلوع الشمس ثم اعتراضه وكذا ستعلمه من مجموع ما قلنا ان السنة الذهاب الى عرفات بعد طلوع الشمس فيها ويقول عند التوجه
الى عرفات اللهم اليك توجهت وعليك توكلت ووجهك اردت فاجعل ذنبي مغفورا وحجي مبرورا وارحمني ولا تخيبني وانك بعرفات حاجتي
انك على كل شيء قدير ويلبي ويهلل ويكبر لقول ابن مسعود رضي الله عنه حين انكر عليه التلبية اجهل الناس ام نسوا والذي بعث محمدا
بالحق لقد خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا ان يخلطها بتكبير او تهليل رواه ابو داود
ويستحب ان يسير على طريق ضب ويعود على طريق المازمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيد اذا ذهب الى المصلى فاذا

وقف بين عرفات ووقع بعيره على جبل الرحمة ثالثها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ثم يلبي إذا دخل عرفات قال في
الأصل ينزل بها مع الناس لأن الانتباذ أي الانفراد عنهم نوع تجبر والحال حال تضرع ومسكنة والإجابة في الجمع أرجى لأنه يأمن بذلك
من اللصوص وقيل مراده أن لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة والسنة أن ينزل الإمام بنمرة ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها
لا نزاع فيه **قوله** إذا زالت الشمس ظاهر هذا التركيب الشرطي إعقاب الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلاة من غير تأخير ويدل
عليه حديث ابن عمر في أبي داود ومسند أحمد غدا عليه الصلاة والسلام من منى حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى أتى عرفة فنزل بنمرة وهي
منزل الإمام الذي ينزل به بعرفة حتى إذا كان عند صلاة الظهر راح عليه الصلاة والسلام مهجرا فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس
الحديث وظاهره تأخير الخطبة عن الصلاة وعن سالم بن عبد الله أن عبد الله بن عمر جاء إلى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وأنا معه فقال
الرواح إن كنت تريد السنة فقال هذه الساعة قال نعم قال سالم فقلت للحجاج إن كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلاة فقال
عبد الله بن عمر صدق رواه البخاري والنسائي **قوله** فيخطب خطبتين يجلس بينهما كالجمعة ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله
عليه وسلم لا يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة بل ما أفاد أنه خطب قبل الصلاة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله
ابن الزبير من المستدرك وحديث أبي داود عن ابن عمر بعيد ما قدمناه بعد الصلاة وقال فيه فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على
الموقف من عرفة وهو حجة لمالك في الخطبة بعد الصلاة قال عبد الحق في حديث جابر الطويل أنه خطب قبل الصلاة وهو المشهور الذي عمل
به الأئمة والمسلمون وأعل ابن القطان حديث ابن عمر بابن إسحاق بعنعنته وذكر صاحب المنتقى عن جابر قال راح النبي صلى الله عليه وسلم إلى الموقف
بعرفة فخطب الناس الخطبة الأولى ثم أذن بلال ثم أخذ النبي صلى الله عليه وسلم في الخطبة الثانية ففرغ من الخطبة وبلال من الأذان ثم أقام
بلال فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر رواه الشافعي وهذا يقتضي أنه عليه الصلاة والسلام ساوق الأذان بخطبته فكان والله أعلم
إذا كان الأمر على ما هو اللفظ كانت قصيرة جدا كتسبيحة وتهليلة وتحميدة تحيتا قبل الأذان ولا يبعد في تسمية مثله خطبة والخطبة
الأولى إنشاء التكبير والتهليل والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والوعظ ثم تعليم المناسك التي ذكرها المصنف ثم ظاهر
المذهب عندنا إذا صعد الإمام المنبر جلس وأذن المؤذن كما في الجمعة فإذا فرغ أقام وعن أبي يوسف يؤذن والإمام في الفسطاط ثم يخرج
فيخطب ما في المبسوط هذا ظاهر قوله الأول وروى الطحاوي عنه أن الإمام يبدأ بالخطبة قبل الأذان فإذا مضى صدر خطبته أذنوا ثم
يتم الخطبة بعده فإذا فرغ أقاموا وهذا أعلى مساوقة ما رواه الشافعي والصحيح أنه معهم لحديث جابر الطويل ذكر أنه عليه الصلاة والسلام
خطب الناس وهو راكب على القصواء إلى أن قال ثم أذن ثم أقام والوجه في ذلك الحديث أن يحمل أذان بلال على الإقامة فيكون عليه
الصلاة والسلام ساوق الإقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الإقامة تحميدا وتسبيحا وفي حديث جابر أنه عليه الصلاة والسلام صلاهما
بأذان وإقامتين ولم يصل بينهما شيئا وعنه قلنا لا يتطوع بين الصلاتين وما في الخانية والمحيط من أنه يصلي لهم العصر في وقت الظهر
من غير أن يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر ينافي حديث جابر إذا قال فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما
وكذا ينافي إطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما فإن التطوع يقال على السنة **قوله** خلافا لما روي عن محمد رحمه الله قوله أنه ملك
جمعهما وقتا واحدا فيكفيهما أذان واحد قلنا الأصل أن كل فرض بأذان وإقامة إذا جمع بينهما على وجه معتبر تعدد فيه عمود الأصل
قوله فرض بالنصوص لقوله تعالى إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا أي فرضا موقتا وفي حديث من جمع بين صلاتين
من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر **قوله** والتقديم الخ لا حاجة إلى تعليل الجمع الوارد بأنه لصيانة الجماعة لأنها لا
لتعليلها بل يكفي في بيان أنه لا يجوز إلا كما ورد في غير مورده من حالة الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس فوجب قصره على ما ورد
سببا الجمع مناف لما ذكره ابتغاء من قوله ولهذا أي لتحصيل مقصود الوقوف قدم العصر على وقته إلا أن يدعي أن ذلك خرج على
قولهما لا قوله ثم ما عينه أولى لما ذكر من أنه لا منافاة أي بين الوقوف والصلاة فإنه واقف بعرفة حال كونه مصليا إذ يصلي عليه فكيف لا
يكون حال كونه مصليا وإن أراد الوقوف المتوجه فيه إلى الدعاء فكل ذلك فضيلة وامتداده وعدم تفريقه فكذا تفريقه ثم النوم والحدث
لغير مكروه وترك الجماعة مكروه لا حرام واجبة أو في حكم الواجب على ما أسلفناه في باب الإمامة وعدم خروج الصلاة عن وقتها فرض
فإذا ثبت بلا مرد إخراجها في صورة ما حكم بأنه لتحصيل واجب أو ما هو قريب منه أولى من جعله لتحصيل فضيلة ولذا لم يختلف فيه
مع الجماعة فلا مع الانفراد فيه اختلاف روي عن ابن مسعود رضي الله عنه **قوله** وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج الحاصل أن جواز
الجمع مشروط عند أبي حنيفة رحمه الله بالإحرام بالحج في الصلاتين جميعا وعندهما في العصر فقط وبالجماعة فيهما عنده وهذا أول ذكر
أيهما غير أنه يشترطها في العصر ليس غير **قوله** ولأبي حنيفة تقريره ظاهر وفي المبسوط وجه قول أبي حنيفة أن العصر في هذا
اليوم كالتبع للظهر لأنهما صلاتان أديتا في وقت واحد والثانية مرتبة على الأولى فكانا كالمساع الوتر وينبغي أن يراد بعد
قولهما أن وأجيبتا أن ما ذكرنا حكم الإمام شرط في التبع كان شرطا في الأصل بطريق الأولى ودليل الشفعة لقوله أنه لا
هذا اليوم الا بعد صحة الظهر حتى لو تبين أنهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم إعادة الصلاتين وكذا الوجه في
الرمو بين الصلاتين ثم ظهر أن الظهر بغير وضوء لم تعدا إعادة الصلاتين لما كان فلزم الأولوية خفاء فاقتصر المصنف على ما ذكر
قوله عقيب انصرافه من الصلاة ظرف ليتوجه لأنه عليه الصلاة والسلام راح عقيب الصلاة كما هو في حديث جابر والعلم

أن أول وقتها لو توقفنا ذا زالت الشمس منه الطلوع فجر يوم النحر فلا لو توقف قبل ذلك وبعض عدم والركن ساعة من ذلك والواجب

أن يقف بها الى الغروب ليلا فلا واجب **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام عرفة كلها موقف روى من طرق عديدة من

حديث جابر عند ابن ماجه قال عليه الصلوة والسلام كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة وكل المزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر

وكل منى منحر الا ما وراء العقبة وفيه القسم بن عبد الله بن عمر العمري متروك ومن حديث جبير بن مطعم وفيه وكل فجاج منى منحر وفي ايام

التشريق ذبح رواه احمد عن سليمان بن موسى الاشدق عن جبير بن مطعم وهو مرسل لان الاشدق لم يدرك جبيرا ورواه ابن حبان في صحيحه

واعل بين سليمان وجبير عبد الرحمن بن ابي حسين وكذا رواه البيهقي لكن قال كذا قال ابن ابي حسين لم يلق جبيرا بن مطعم قاله انما ذكرنا هذا

الحديث بما لا يحفظ عنه عليه الصلوة والسلام في كل ايام التشريق ذبح الا فيه فذكرناه وبينا العلة فيه انتهى وروى الطبراني من حديث ابن عباس

فرواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعا عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر انتهى

ومن حديث ابن عمر اخرجه ابن عدي في الكامل بلفظ حديث ابن عباس وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمري المضعف ومن حديث ابي هريرة

اخرجه ابن عدي ايضا نحو سواء واعله بيزيد بن عبد الملك فيثبت بهذا ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة اعني كل ايام

التشريق ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوى ذلك الاسناد **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف

على ناقته هو في حديث جابر الطويل فارجع اليه **قوله** وقال عليه الصلوة والسلام الخ روى الحافظ ابو نعيم في تاريخ اصبهان من حديث محمد

بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا خير المجالس ما استقبل به القبلة واما خير المواقف فالله سبحانه اعلم به وروى الحاكم في الاوسط

طويلا وسكت عنه اوله عنه عليه الصلوة والسلام ان لكل شيء شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة واعل بهشام بن زياد وعن ابن عمر

يرفعه اكرم المجالس ما استقبل به القبلة وهو معلول بحمزة النصيبي ونسب للوضع **قوله** ويدعو عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده

قال كان اكثر دعاء النبي صلى الله عليه وسلم يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد بيده الخير وهو على كل شيء قدير رواه احمد

والترمذي عنه انه عليه الصلوة والسلام قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلت انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له

الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وقيل لابن عيينة هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء لانه

يعرف حاجته وعن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلا القبلة بوجهه ثم يقول لا اله الا الله وحده

لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ثم يقرأ قل هو الله احد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل

ابراهيم انك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة الا قال الله تعالى يا ملائكتي ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني وعظمني وعرفني واثنى علي

وصلى على نبيي اشهدوا يا ملائكتي اني قد غفرت له وشفعته في نفسه ولو سألني عبدي هذا لشفعته في اهل الموقف رواه البيهقي وهو

متن غريب في اسناده من يتهم بالوضع وعن ابن عمر قال جاء رجل من الانصار الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كلمات اسأل عنهن

قال اجلس وجاء رجل من ثقيف فقال يا رسول الله كلمات اسأل عنهن فقال سبقك الانصاري فقال الانصاري انه رجل غريب وان للغريب

حقا فابدأ به فاقبل على الثقفي وساق الحديث الى ان قال ثم اقبل على الانصاري فقال ان شئت عما جئت تسألني وان شئت سألتني واخبرك

فقال لا يا نبي الله اخبرني عما جئت اسألك فقال جئت تسأل عن الحاج ماله وساق الحديث الى ان قال واما وقوفه عرفة فان الله عز وجل ينزل

الى سماء الدنيا فيقول انظروا الى عبادي شعثا غبرا اشهدوا اني غفرت لهم ذنوبهم وان كانت عدد قطر السماء ورمل عالج واذا رمى الجمار

لا يدري احد ماله حتى يتوفاه الله تعالى واذا قضى آخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه رواه البزار وابن حبان في صحيحه واللفظ له

وروى احمد باسناد صحيح عن ابن عباس كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له

النبي صلى الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له ومن ادعيتها يومئذ الا دعية اللهم اجعل في قلبي

نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري اللهم اني اعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر

اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول عافيتك

وفجاءة نقمتك وجميع سخطك واعطني من خير العشية افضل ما تؤتي احدا من خلقك وكل حاجة في نفسه يسألها فانه يوم اقامة

للخيرات من الجواد العظيم وحديث كان عليه السلام يدعو مادا يديه كالمستطعم رواه البزار والبيهقي عن ابن عباس عن الفضل قال رأيت

رسول الله صلى الله عليه وسلم رافعا يديه يدعو مادا يديه كالمستطعم او كلمة نحوها واعل بحسين بن عبد الله وضعفه النسائي وابن معين وقال ابن عدي

هو حسين بن عبيد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو ممن يكتب حديثه فاني لم ار له حديثا منكرا جاوز المقدار واخرجه البيهقي

عن ابن عباس رأيته صلى الله عليه وسلم يدعو بعرفة يداه الى صدره كالمستطعم المسكين **قوله** وينبغي للناس ان يقفوا بقرب

الامام وكلما كان الى الامام اقرب فهو افضل وغسل يوم عرفة تقدم في باب الغسل **قوله** فاستجيب له الا في الدماء والمظالم

روى ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس ان اباه اخبره عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لامته

عشية عرفة فاجيب اني قد غفرت لهم ما خلا المظالم فاني آخذ للمظلوم منه قال اي رب ان شئت اعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم

فلم يجب عشية عرفة فلما اصبح بالمزدلفة اعاد الدعاء فاجيب الى ما سأل قال فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم او قال تبسم فقال له

ابو بكر رضي الله عنه بابي انت وامي ان هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي اضحكك اضحك الله سنك قال ان عدو الله ابليس لما

غفران الذنوب

علم

علم ان الله تعالى قد استجاب دعائي وغفر لامتي اخذ التراب فجعل يحثو على رأسه ويدعو بالويل والثبور فاضحكني ما رأيت من جزعه
رواه ابن عدي واعله بكنانة وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء كنانة بن عباس بن مرداس السلمي يروي عن ابيه روى عنه ابنه منكر الحديث جدا
فلا ادري التخليط في حديثه منه او من ابيه ومن ايهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما اتى من المناكير عن المشاهير ورواه البيهقي وفيه
فلما كان غداة المزدلفة عاد الدعاء فاجابه الله اني قد غفرت لهم قال فتبسم الحديث ثم قال وهذا الحديث له شواهد كثيرة وقد ذكرناها في
كتاب البعث فان صح بشواهده ففيه الحجة وان لم يصح فقد قال الله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وظلم بعضهم بعضا دون الشرك اه
قال الحافظ المنذري وقد روى ابن المبارك عن سفين الثوري عن الزبير بن عدي عن انس بن مالك قال وقف النبي صلى الله عليه وسلم بعرفات
وقد كادت الشمس ان تؤوب فقال يا بلال انصت لي الناس فقام بلال فقال انصتوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانصت الناس فقال معاشر
الناس اتاني جبريل انفا فاقرأني من ربي السلام وقال ان الله عز وجل غفر لاهل عرفات واهل المشعر وضمن عنهم التبعات فقام عمر بن الخطاب
رضي الله عنه فقال يا رسول الله هذا لنا خاصة قال هذا لكم ولمن اتى من بعدكم الى يوم القيمة فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه كثر خير ربنا
وطاب وفي كتاب الاثار لمحمد قال انا ابو حنيفة حدثنا محمد بن مالك الهمداني عن ابيه قال خرجنا في رهط نريد مكة حتى اذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فاذا
فيه ابو ذر فاتيناه فسلمنا عليه ثم ذكر كلاما الى ان قال ثم قال اين تريدون فقلنا البيت العتيق
قال الله الذي لا اله الا هو ما اشخصكم غيره الحج فكرر ذلك علينا مرارا فحلفنا له فقال انطلقوا استأنفوا العمل وفي موطأ مالك
عن طلحة بن عبيد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما رؤي الشيطان يوما هو اصغر ولا ادحر ولا احقر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى
من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام الا ما رؤي يوم بدر فانه قد رأى جبريل يزع الملائكة **قوله** ولنا ما روي اخرج الائمة الستة
كلهم عن الفضل بن العباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وفيه من حديث ابن مسعود وحلفه عليه من ابن
ابن ماجة مطارحا قطع التلبية والوجه الذي ذكره المص من المعنى يقتضي ان لا يقطع عند الحلق لان الاحرام باق قبله فالاولى ان يقول لانه
الى اخر الاحوال المختلفة في الاحرام بها كالتلبية واخرج مع الفعل لانها آخر الاحوال **قوله** فاذا غربت الشمس افاض الامام والناس
معه على هينتهم اخرج ابو داود والترمذي وابن ماجة عن علي رضي الله عنه قال ثم دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم افاض حين غربت الشمس واردف
خلفه اسامة بن زيد وجعل يشير بيده على هينته والناس يضربون يمينا وشمالا لا يلتفت اليهم ويقول يا ايها الناس عليكم السكينة ثم اتى جمعا
فصلى بهم الصلاتين جميعا فلما اصبح اتى قزح فوقف عليه صححه الترمذي وفي حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس الى ان قال ودفع
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصواء الزمام حتى ان رأسها ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة السكينة
كلما اتى حبلا ارخى لها قليلا حتى تصعد واخرج مسلم ايضا عن الفضل بن عباس وكان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عشية عرفة وغداة
جمع للناس حين افاضوا عليكم بالسكينة وهو كاف ناقته حتى دخل محسرا وهو من منى فقال عليكم بحصى الخذف الذي يرمى به وفي الصحيحين انه عليه الصلوة
والسلام كان يسير العنق فاذا وجد فجوة نص وفسر بان العنق خطو فسيح يحمل على خطا الناقة لانه فسيح في نفسه اذا لم يكن بعجلة حد اه
قوله ولان فيه اظهار مخالفة المشركين فانهم كانوا يدفعون قبل الغروب لما روى الحاكم في المستدرك عن المسور بن مخرمة قال خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفات فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فان اهل الشرك والاوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت
الشمس على رؤوس الجبال كانها عمائم الرجال على رؤوسها وانا ندفع بعد ان تغيب وكانوا يدفعون من المشعر الحرام اذا كانت الشمس منبسطة
وقال صحيح على شرط الشيخين قال وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما يتوهم رعاع اصحابنا ان له
رؤية بلا سماع **قوله** فان خاف الزحام فدفع قبل الامام اي قبل الغروب ولم يجاوز حدود عرفة فحسن لانه لو جاوزها قبل الامام
وقبل الغروب وجب عليه دم وحاصله انه اذا دفع قبل الغروب وان كان لحاجة بان ند بعيره فتبعه ان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه
وان جاوز قبله فان لم يعد اصلا او عاد بعد الغروب لم يسقط الدم وان عاد قبله فدفع مع الامام بعد الغروب سقط على الصحيح لانه
تداركه في وقته وجه مقابله ان الواجب الوقوف الى الغروب وقد فات ولم يتداركه فيتقرر موجبه وهو الدم قلنا وجوب المد مطلقا هو
الواجب مقصود النفل بعد الغروب ووجوبنا المد ليقع النفر كذلك فهو لغيره وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعي للجمعة في حق من
في المسجد وغاية الامر فيه ان هذا ما دفعه قبل دفعه في حق الذكر ولعين عوده الكائن في الوقت ابتداء دفعه الغروب وبذلك يحصل الركن بغير
لزوم الدم وكذا لو تأخر الامام عن الغروب ودفع الناس قبله لدخول وقته ويكثر من الاستغفار والذكر من حين يفيض لقوله تعالى فاذا افضتم
من عرفات فاذكروا الله كذكركم اباءكم او اشد ذكرا وقال تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم **قوله** لما روي ان عائشة
رضي الله عنها روى ابن ابي شيبة بسنده عنها انها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض كان يتقدما لنا من بخفة الزحام
ويجوز انه كان للاحتياط في تكرار الوقت وفيه دليل على كراهة صوم يوم عرفة لمن يأمن على نفسه سوء خلقه وقزح غير منصرف للعلمية والعدل
من قازح اسم فاعل من قزح الشيء اذا ارتفع وهو جبل صغير في اخر المزدلفة والمستحب ان يدخل المزدلفة ماشيا والغسل لدخولها **قوله**
ولنا رواية جابر ابن ابي شيبة ثنا حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء
بجمع باذان واحد واقامة ولم يسبح بينهما وهو مختصر والذي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره انه صلاهما باذان واقامتين
وعند البخاري ايضا عن ابن عمر رضي الله عنهما قال جمع النبي صلى الله عليه وسلم بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة منهما باقامة ولم يسبح بينهما

ولا على اثر واحدة منهما وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير افضنا مع ابن عمر فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلاثا والعشاء ركعتين باقامة
واحدة فلما انصرف قال ابن عمر هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان واخرج ابو الشيخ عن الحسن بن سفيان عن سلمة
بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع باقامة واحدة واخرج ابو داود عن اشعث
بن سليم عن ابيه قال اقبلت مع ابن عمر من عرفات الى المزدلفة فلم يكن يفتر عن التكبير والتهليل حتى اتينا المزدلفة فاذن فاقام ~~من عرفات الى المزدلفة~~
او امر انسانا فاذن واقام فصلى المغرب ثلاث ركعات ثم التفت الينا فقال الصلاة فصلى العشاء ركعتين ثم دعا بعشائه قال واخبرني علاج بن عمرو
بن عمرو بمثل حديث ابي عن ابن عمر فقيل لابن عمر في ذلك فقال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا اهـ فقد علمت ما في هذا من
التعارض فان لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم وابو داود حتى تساقطا كان المرجع الى الاصل وهو يوجب تعدد الاقامة بتعدد
الصلاة كما في قضاء الفوائت بل اولى لان الصلاة الثانية هنا وقتية فاذا اقيم للاولى المتاخرة عن وقتها المعهود كانت الحاضرة اولى ان يقام لها
بعدها وينبغي ان يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها ويبيت ليلته حتى يشرف المكان والزمان فينبغي ان يجتهد في احيائها بالصلاة
والتلاوة والذكر والتضرع **قوله** لما روى انه عليه الصلاة والسلام الخ لا اصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو في البخاري
عن ابن مسعود انه فعله وكذا اخرجه ابن ابي شيبة عنه ولفظه قال فلما اتى جمعا اذن واقام فصلى المغرب ثلاثا ثم تعشى ثم اذن واقام فصلى العشاء
ركعتين وكيف يسوغ للمص ان يعتبر هذا حديثا صحيحا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصرح بعدم تعدد الاقامة منه عليه الصلاة
والسلام فيها تبين الملابين والمص في تهذيب مناضل على انه صلاهما باقامة واحدة ولم يكن عليه الصلاة والسلام الا حجة واحدة فان كان قد
ثبت عند المص الاول فقد اعتقد انه صلاهما ابن عمر بخلل عشاء بينهما باقامة واحدة فيستحيل اعتقاد الثاني والاول تراعيا وانه تعشى
ولا تعشى وان اراد الاقامة ولا يرد به وهذا لان رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته **قوله** لان العشاء موخرة عن وقتها واما الصلاة
بعد وقتها على ما قدمناه **قوله** لم يجز الخارج من الدليل فانه مصرحا ان لا اعادة واجبة وهو لا يستلزم الحكم بعدم الاجزاء الا
وجوب الاعادة مطلقا بل لم يكن اعادة بل اداء في الوقت ووقتها خارجه وحاصل الدليل ان الظني افاد تاخر وقت المغرب خصوصا هذا اليوم لنتوصل
الى الجمع بجمع واعمال مقتضاه واجب ما لم يلزم تقديم على القاطع وهو باعجاب اداء المغرب بعد الكون بمزدلفة ما لم يطلع الفجر انتهى لامكان تدارك هذا الواجب
وتعرفها ثم اذا خرج الوقت كان حقيقة عدم الاجزاء فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وعن ذلك قلنا اذا بقي في الطريق طويلا حتى
علم انه لا يدرك المزدلفة قبل الفجر جاز له ان يصلي المغرب في الطريق واذ قد عرفت هذا فلولا تعليل ذلك الظني بان التاخير للجمع لوجب
ان الاعادة مطلقا لكن بما وجب لشيء ينتفي وجوبه عند تحقق انتفاء ذلك الشيء بقي الكلام في افادة صورة ذلك الظني وهو ما في الصحيحين عن اسامة
قال دفع عليه الصلاة والسلام من عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضا ولم يسبغ الوضوء فقلت له الصلاة فقال الصلاة امامك فركب
فلما جاء المزدلفة نزل فتوضا فاسبغ الوضوء ثم اقيمت الصلاة فصلى المغرب ثم اناخ كل انسان بعيره في منزله ثم اقيمت العشاء فصلاها ولم يصل بينهما
شيئا انتهى وقوله الصلاة امامك المراد وقتها وبه يفاد تعقبنا وجوب الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله
بانه للجمع فاذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص وكلهم على ان العبرة في المنصوص
لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو اجريناه في اطلاقه لادى الى تقديم الظني على القاطع لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم
بالاجزاء ونوجب الاعادة ما دام وقتها شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم حيث نحكم باجزائها
ونوجب اعادتها مطلقا والله اعلم **قوله** واذا طلع الفجر اي فجر يوم النحر **قوله** لرواية ابن مسعود في الصحيحين عنه ما رايت رسول
الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها بغلس فكان
المعتاد في عرفه ذلك الاسفار بالفجر واخرجا انه صلى جمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ تقدم
في حديث جابر الطويل بقوله فصلى الفجر حين تبين له الصبح باذان واقامة ثم ركب القصواء حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعاه وكبره
وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس الحديث قول المص حتى روي في حديث ابن عباس الخ قالوا هو وانما هو
في العباس بن مرداس ولو اتحد ان يقال الحديث من رواية كنانة بن العباس بن مرداس فيصدق انه من رواية ابن عباس اذا رفع لكن ابن عباس اذا
اطلق لا يراد به الا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنهما **قوله** وقال الشافعي انه ركن هذا انه ذكر انه كتبهم ناطقة لان الامر فيها انما هو
بالذكر عنده لا مطلقا فلا يتحقق الامتثال الا به لكون عينه فالمطلوب هو المعتقد فيجب التعيين ضرورة لا تقدد فاذا اجمعنا على ان نفس
الذكر الذي هو متعلق الامر ليس بواجب ينتفي وجوب الامر به لقرينة فانتفى الركنية والايجاب من الآية وانما عرفنا الايجاب بغيرها وهو
ما روى اصحاب السنن الاربعة عن عروة بن مضرس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة
قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه قال الحاكم صحيح على شرط كافة ائمة الحديث وهو قاعدة من قواعد الاسلام ولم يخرجاه على اصلهما ان عروة
بن مضرس لم يرو عنه الا الشعبي وقد وجدنا عروة بن الزبير حدث عنه ثم اخرج عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضرس قال جئت رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو بالموقف فقلت يا رسول الله اتيت من جبل طي اكللت مطيتي واتعبت نفسي والله ما بقي جبل من تلك الجبال الا وقفت عليه
فقال من ادرك معنا هذه الصلاة يعني صلاة الصبح وقد اتى عرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه علق به تمام الحج وهو
يصلح لافادة الوجوب لعدم القطعية فكيف مع حديث البخاري عن ابن عمر انه كان يقدم ضعفة اهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل
فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل ان يقف الامام وقبل ان يدفع فمنهم من يقدم منى لصلاة الفجر ومنهم من يقدم بعد ذلك

فاذا نفرتوا فارموا الجمرة وكان ابن عمر يقول رخص في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما اخرج اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفة اهله بغلس ويأمرهم ان لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس فان ذلك تنبغي لكنه لان
الركن لا يسقط للعذر بل ان كان عذرا يمنع اصل العبادة سقطت كلها او اخرت اما ان يشرع فيها فلا لتم الا بأركانها وكيف وليس هي سوى
اركانها فعند عدم الاركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة اصلا **قوله** والمزدلفة الخ وهي ما بين المأزمين الى وادي محسر بكسر السين المشددة
قبلها حاء مهملة مفتوحة والمشعر ان يقف وراء الامام بقزح قيل هو المشعر الحرام وفي كلام العلماء ان للمزدلفة ثلاثة اسماء المزدلفة
والمشعر الحرام وجمع والمأزمان ما بين وادي محسر واول محسر من القرن المشرف من الجبل الذي هو على يسار الذاهب الى منى سمي به لان فيل اصحاب
الفيل اعيى فيه واهل مكة يسمونه وادي النار قيل لان رجلا اصطاد فيه فنزلت نار من السماء فاحرقته واخره اول منى ومنه الى العقبة
التي ترمى بها الجمرة يوم النحر وليس وادي محسر من منى ولا من المزدلفة فالاستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر منقطع واعلم
ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة موقف الا وادي محسر وكذا عرفة كلها موقف الا بطن عرنة لان المكانين ليسا مكانا
للوقوف فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا الاستثناء منقطع او متصل وهو ظاهر الحديث الذي قدمنا تخريجه وكذا
عبارات الاصل من كلام محمد ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من اجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي ان ينزل في وادي محسر
وروى الحديث ثم قال ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثل هذا في بطن عرنة اعني قوله الا انه لا ينبغي ان يقف في بطن عرنة لانه عليه السلام
نهى عن ذلك واخبر انه وادي الشيطان انتهى ولم يصرح بالاجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر ولا يخفى ان الكلام فيهما واحد وما ذكر غير
مشهور من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء واما الذي يقتضيه النظر ان لم يكن اجماع على عدم اجزاء الوقوف بالمكانين هو ان
عرنة ووادي محسر ان كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزئ الوقوف بهما ويكون مكروها لان القاطع اطلق الوقوف بمسماهما مطلقا وجعلهما
منعه في بعضه تقييد والزيادة عليه بخبر الواحد لا يجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنيين
وان لم يكونا من مسماهما لا يجزئ اصلا وهو ظاهر والاستثناء منقطع هذا ولو لم يقف بمزدلفة اذا طلع الفجر من يوم النحر واخر طلوع الشمس منه
فلا يجوز قبل الفجر عندنا والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة **قوله** وهكذا اغلط موكما قال وقد تقدم في حديث انه عليه السلام افاض حين
اسفر قبل طلوع الشمس في حديث جابر الطويل وعن عمر انه دفع الى اسفر المفارع عن محمد في حله اذا سار الى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع وهذا طريق
التقريب ويروى عن عمر هذا احال الوقوف اما المبيت بها فسنة لا شيء عليه في تركه ولا يشترط بالنية الوقوف لو توقف غير ركوبها بعد طلوع
الفجر من غير ان يبيت بها جاز ولا شيء عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة ولو نفر بعدما افاض الامام قبل الشمس اجزاه ولا شيء عليه كما لو دفع
بعد افاضة الامام ولو دفع قبل الناس وقبل ان يصلي الفجر بعد الفجر لا شيء عليه الا انه خالف السنة اذ السنة مد الوقوف الى الاسفار والصلاة
مع الامام **قوله** فيرميها من بطن الوادي الخ في حديث جابر الطويل ثم دفع قبل ان تطلع الشمس حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك
الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة وفي سنن ابي داود عن
سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه قالت رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي الجمرة من بطن الوادي وهو راكب يكبر مع كل حصاة
ورجل من خلفه يستره فسألت عن الرجل فقالوا الفضل بن العباس وازدحم الناس فقال عليه الصلاة والسلام يا ايها الناس لا يقتل
بعضكم بعضا واذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف وعن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رمى الجمرة بمثل حصى الخذف
رواه مسلم وفي الصحيح عن ابن مسعود انه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة فقيل له ان اناسا يرمونها
من فوقها فقال عبد الله هذا والذي لا اله الا غيره مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة وفي البخاري عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه كان اذا رمى الجمرة الاولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم ينحدر امامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو وكان يطيل
الوقوف ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى بحصاة ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي فيقف مستقبل القبلة اليدين
رافعا يديه يدعو ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها **قوله** الا انه
لا يرمي بالكبار من الاحجار اطلق في منع الكبار بعدما اطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رمى باكبر منها جاز فعلم ارادة تقييد كل منهما
فالمراد بالاول الاكبر منها قليلا والمراد بالثاني الكبار كثيرا كالصخرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها ويجب كون المنع على حد الكراهة
وذلك لان مقتضى الظاهر لدليل منع الاكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما روينا وانما اجازوا الاكبر قليلا فلان مثل حصى
الخذف علم ان الامر بحصى الخذف محمول على الندب نظرا الى تعليله بتوهم الاذى ويلزمه الاجزاء في الصغار فيكون المنع منها منع
لتوقع الاذى **قوله** ولو رماها من فوق العقبة اجزاه لانه خلاف السنة في رميه عليه الصلاة والسلام من اسفلها سنة لا لانه
المتعين ثم ذا ابتدي خلق كثير في زمن الصحابة من اعلاها كما ذكرناه انفا من حديث ابن مسعود ولم يأمرهم بالاعادة ولا اعلنوا بالنداء
بذلك في الناس وكان وجه اختياره عليه السلام لذلك هو وجدا ضيقا لحصى الخذف فانه يتوقع الاذى اذا رموا من اعلاها لمن اسفلها
فانه لا يخلو من مرور الناس فيصيبهم غلاف الرمي من اسفل مع المارين من فوقها ان كان **قوله** ويكبر مع كل حصاة كذا روي عن ابن مسعود
وابن عمر تقدم الرواية عنهما انفا وقد قدمناه ايضا من حديث جابر وام سليمان وظاهر المروايات من ذلك الاقتصار على الله اكبر غير
انه روي عن الحسن بن زياد انه يقول الله اكبر رغما للشيطان وحزبه وقيل يقول اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا

قوله ولو سبح مع التكبير وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل اجزأه لعلمه بان المقصود من تكبيره عليه الصلاة والسلام الذكر لا خصوصيته ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الافتتاح فيدخل كل ذكر لفظا لا بمعنى فقط لكن فيه بعد بسبب ان المعروف من اطلاقهم لفظ ذكر الله ونحوه ارادة ما كان تعظيما بلفظ التكبير نعم اذا كان غيره فالواجب القدر المشترك وهو ذكر الله بهذا المعنى فيبعد هذا الحمل **قوله** ولا يقف عندها على هذا اتفقت الروايات عنه عليه الصلاة والسلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فاذا قيل انه في اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعد من الايام والله سبحانه اعلم **قوله** ويقطع التلبية مع اول حصاة لما رويناه من ابن مسعود يحتمل ان المراد لما قدمنا من روايته عن ابن مسعود اي لما اشتملت عليه روايتنا له وان لم يكن رواه في غير هذا الكتاب وهو غاية عنايته عزا اليها انه لم يتقدم عنه رواية ذلك في الكتاب وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس من رواية الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة اخرجه الستة وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود واقتصاره عليه وفي البدائع فان زار البيت قبل ان يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول ابي حنيفة وعن ابي يوسف انه يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات رواية كابي حنيفة ورواية كمن لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر ورواية هشام اذا مضت ايام النحر وظاهر روايته مع ابي حنيفة [illegible] ابي يوسف انه لم يحلل له لهذا الطواف شيء فكان كعدمه فلا يقطع الا اذا زالت الشمس لان الاصل ان رمي يوم النحر يوقت بالزوال فاذا لم يفعل حتى فات الوقت فصار فواته عن وقته كفعله في وقته وعند فعله فيه يقطع كذا هنا ولو انه بخلاف ما اذا حلق قبل الرمي لانه خرج عن احرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الاحرام ثم ان الطواف وان كان قبل الرمي والحلق والذبح لكن وقع به التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة فلم يكن الاحرام قائما مطلقا ولم تشرع التلبية الا في الاحرام المطلق ولو ذبح قبل الرمي وهو متمتع او قارن يقطعها في قول ابي حنيفة لا ان كان مفردا لان الذبح محلل في الجملة في حقهما لا المفرد وعند محمد لا يقطع اذ لا يتحلل به بل بالرمي والحلق **قوله** ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه ويستعين بالمسبحة هذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما احدهما ان يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الابهام كانه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه ان المسنون كون الرمي باليد اليمنى والاخر ان يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة وقيل ياخذ بطرفي ابهامه وسبابته وهذا هو الاصح لانه الايسر والمعتاد ولم يقم دليل على اولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه الصلاة والسلام فارموا بمثل حصى الخذف وهذا لا يدل ولا يستلزم كون كيفية الرمي المطلوبة كيفية الخذف وانما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة اذ كان مقدار ما يخذف به معلوما لهم **قوله** ولو طرحها طرحا اجزأه يفيد ان المروي عن الحسن تعيين الاول وان مسمى الرمي لا ينتفي في الطرح راسا بل ان ما فيه قصور فتثبت الاساءة به بخلاف وضع الحصاة وضعا فانه لا يجزي لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية **قوله** ولو رماها فوقعت قريبا من الجمرة فقدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره كانه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد في العرف فما كان مثله يعد بعيدا عرفا لا يجوز لاهل القرب والبعد ولو وقعت على ظهر رجل او محمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه اعادتها ولو وقعت عليه فنبت عنه ووقعت عند الجمرة بنفسها اجزأه ومقام الرمي بحيث يرى موقع حصاة وما قدر بخمسة اذرع في رواية الحسن فذاك تقدير اقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون الاشارة اليه في تعليله في الكتاب بقوله لان ما دون ذلك يكون طرحا **قوله** ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة فيلزمه ست سواها والسبع واكثر منه واحد **قوله** وياخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فانه يكره [illegible] انه يلتقطها من الجبل الذي على الطريق من مزدلفة واخذ بعضهم جوازا لتوارث بذلك وما قيل ياخذها من المزدلفة سبعا لرمي جمرة العقبة في اليوم الاول فقط فان وانه لا سنة في ذلك توجب خلافه الاساءة وعن ابن عمر انه كان ياخذها من جمع [illegible] موضع الرمي السلف كرهوه لانه المردود وقوله وبه ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه الصلاة والسلام ولم تصر هضابا تسد الافق فقال اما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم اجد بتلك العلامة شيئا **قوله** ويكره هذا الفعل اي اخذها من موضع الرمي اجزأه مع الكراهة وما في الكراهة تنزيه ويكره ان يلتقط حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ويستحب ان يغسل الحصيات لتيقن طهارتها فانه تقام بها قربة ولو رمى بمتنجسة بيقين كره واجزأه **قوله** ويجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من التراب وظاهر اطلاقه جواز الرمي بالفيروزج والياقوت لانهما من اجزاء الارض وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على ان المرمي به يكون الرمي بها استهانة شرط واجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسي في مناسكه وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لانه يسمى نثارا لا رميا جواب عن سؤال من جهة الشافعي لو تم ما ذكرتم من تجويز الطين من كونه الثابت معه فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر لما به الرمي لجاز بالذهب والفضة بل وبالنفيس من غير اجزاء الارض كاللؤلؤ والمرجان والجواهر والعنبر والكل ممنوع عندكم فاجاب بان الذهب والفضة يسمى نثارا لا رميا فلم يجز لانتفاء مسمى الرمي ولا يخفى انه يفيد

عنه هم

قبل الزوال ام

اسم

اسم الدم مع كونه يسمى نثارا فغاية ما فيه انه دم خص باسم آخر باعتبار خصوص متعلقه ولا تأثير لذلك في سقوط اسم الدم عنه ولا
صورته وانما هو جواب عن اعتراض لا يتم ما ذكرنا ما لتنبيه من اجزاء الاضحية للدم الا ان يدعي ثبوت اسم النثار لتصانيفها بالولود العنبر
ايضا وهو غير بعيد وح يكون دفعا لما ذكرناه ولو غير اصل الجواب الى اشتراط الاسمية لدفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره وليس فيه
سوى ثبوت فعله عليه السلام بالحجر اذ لا اجماع فيه وهو لا يستلزم بمجرده التعين كمشيه من اسفل الحجر لا من اعلاه وغيره ولو استلزم تعين
الحجر فهو مطلوب الخصم ثم لو تم نظرا لما اثر من ان الرمي رغم الشيطان اذ اصله رمي نبي الله ابليس عند الجمار لما عرض له عنده للاغواء الحق لغة
استلزم جواز الرمي قبل الجمرة المبنية والبعد وهو مسلم على ان اكثر المحققين على انها امور تعبدية لا يشتغل بالمعنى فيها والحاصل انه اما
ان يلاحظ مجرد الرمي او مع الاستهانة او خصوص ما وقع منه عليه الصلوة والسلام والاول يستلزم الجواز بالحجر والثاني بالحجر والخشبة التي
لا قيمة لها والثالث بالحجر خصوصا فليكن هذا اولى لكونه اسلم والاصل في اعمال هذه المواطن الا ما قام دليل على عدم تعينه كاتى الرمي من
اسفل الحجر كما ذكرناه **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام ان اول نسكنا الخ غريب وانما اخرج الجماعة الا ابن ماجه عن انس ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اتى منى فاتى الجمرة فرماها ثم اتى منزله بمنى فنحر ثم قال للحلاق خذ واشار الى جانبه الايمن ثم الايسر ثم يعطيه الناس
قوله فيقدم عليه الذبح حتى يصير كان الحلق لم يقع في محل الاحرام **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين انه عليه الصلوة
والسلام قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال والمقصرين وفي رواية
البخاري قال كانت الرابعة قال والمقصرين وقوله ظاهر هو يشير الى انه فعل ما هو من لا شعر على راسه يجري الموسى على راسه وجوبا لان الواجب شيئان
اجراء مع الازالة فما عجز عنه سقط دون ما لم يعجز عنه وقيل استحبابا لان وجوب الاجراء للازالة لا لعينه فاذا سقط ما وجب لاجله
سقط هو على انه موقتا لا يمنع وجوب عين الاجراء وان كان للازالة بل الواجب طريق الازالة ولو فرضها تنوير او حرق او النتف وان عسر
في اكثر الوجوه قال غير صنعة اجزاء عن الحلق صدقا ولو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير او التقصير تعين الحلق كان لبد صنع
فلا يعمل فيه المقراض وبين تعذرها جميعا لا له على راسه صار حلالا كالذي لا يقدر على مسح راسه في الوضوء لانه قال محمد فيمن على راسه قروح
لا يستطيع اجراء الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره حل بمنزلة من حلق والاحسن له ان يؤخر الاحلال الى اخر الوقت من ايام النحر ولم يكن
عليه ان لم يؤخر ولو لم يكن به قروح لكنه خرج الى البادية فلم يجد آلة او من يحلقه لا يجزئه الا الحلق او التقصير وليس هذا بعذر
ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحالق لا المحلوق ويبدأ بشقه الايمن ويستحب دفن شعره ويقول عند الحلق الحمد لله على ما هدانا
وانعم علينا اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني واغفر لي ذنوبي اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة وامح عني بها سيئة وارفع لي بها درجة
اللهم اغفر لي وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة آمين واذا فرغ فليكبر وليقل الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا اللهم زدنا
ايمانا ويقينا وعونا ويدعو لوالديه وللمسلمين **قوله** ويكتفي في الحلق ربع الراس اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول
الله صلى الله عليه وسلم قال الكرماني فان حلق او قصر اقل من النصف اجزأ وهو مسيء ولو اخذ من شعر راسه ولا من ظفره فان حلق
لم يقصر لانه اوان التحلل وهذا كله مما يحصل به التحلل لانه من قضاء التفث كذا علله في المبسوط وفي المحيط ابيح له التحلل يغسل
راسه بالخطمي او قلم ظفره قبل الحلق عليه دم لان الاحرام باق لانه لا تحلل الا بالحلق فقد جنى عليه بالطيب وذكر الطحاوي لا دم عليه
عند ابي يوسف ومحمد لانه ابيح له التحلل فيقع به التحلل واعلم انه اتفق الائمة الثلثة ابو حنيفة ومالك والشافعي ان قال كل منهم
بانه يجزي في الحلق قدر الربع والذي قال انه يجري مجرى الوضوء ولا يصح ان يكون هذا منهم بطريق القياس كما يفيده عبارة المص لانه يكون
قياسا بلا جامع ظاهر اثره وذلك لان حكم الاصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحله الراس وحكم الفرع وجوب الحلق للتحلل ولا يتعلق
ان محل الحكم الراس اذ لا يتحد الاصل والفرع وذلك لان الاصل والفرع ما محلا الحكم المشبه به والمشبه والحكم هو الوجوب مثلا
ولا قياس يتصور عند اتحاد محله اذ لا اثنينية ح وهو وجوب المسح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره على الربع وانما فيه نفس النص
الوارد فيه وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم بناء على الاجمال والتحاق حديث المغيرة بيانا له او على عدمه والمفاد بسبب الباء العامل
اليد كلها الراس لان الفعل يصير متعديا الى الالة بنفسه فيستوعبها تمام اليد فيستوعب الربع عادة فتعين قدره لا ان فيه
معنى ظهر اثره في الاكتفاء بالربع او بالبعض مطلقا او بعين الكل وهو مفقود في وجوب حلقها عند التحلل من الاحرام ليتعدى الاكتفاء
بالربع من المسح الى الحلق وكذا الاخذ بالاتفاق صحة القياس فالمرجع في كل من المسح والحلق في التحلل ما يفيد نصه الوارد فيه
والوارد في الحج دخلت فيه الباء على الراس التي هي المحل فوجب عند الشافعي التبعيض وعند مالك لا بل الالصاق غيرنا لاحظنا
تعدي الفعل للالة فيجب قدرها من الراس ولم يلاحظها مالك رحمه الله فاستوعب الكل وجعلها صلة كما في فامسحوا بوجوهكم في اية
التيمم فاقتضى وجوب استيعاب المسح واما الوارد في الحلق في الكتاب قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم
من غير باء فانه اسنان الطلب لحلقوا رؤسكم او قصروا وليس هو الموجب لطريق التبعيض على ما خلافه عندنا وعند الشافعي
وهو دخلها على المحل من السنة فعله عليه الصلوة والسلام وهو الاستيعاب فكان مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب
كما هو قول مالك وهو الذي ادين به والله سبحانه اعلم **قوله** وهو مقدم على القياس تعيدان ما استدل به مالك قياس وان لم

يذكر أصله على ما ذكرنا من أنه تدبير ذكر كثيرا إذا كان أصله ظاهرا أدلة أصول كثيرة وهنا كذلك فإن حاصله الطيب من دواعي الجماع
وهو الجماع فيحرم قياسا على اللبس وهو ثابت في الاعتكاف والاستبراء فأجاب بأنه معارضة النص لكن هذا مسند إلى مالك عرف دون الحاكم
في المستدرك عن عبد الله بن الزبير قال من سنة الحج أن يرمي الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت وقال على
شرطهما انتهى وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع وعن عمر بطريق منقطع أنه قال إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ما حرم إلا النساء والطيب ذكره
وانقطاعه في الإمام ولنا ما أخرج النسائي وابن ماجه عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال إذا رميتم الجمرة فقد
حل لكم كل شيء إلا النساء فقال الرجل والطيب فقال أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أفطيب هو أم لا
وأما ما في الكتاب فهو ما أخرجه ابن أبي شيبة ثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عائشة عنه عليه السلام إذا رمى أحدكم جمرة العقبة فقد حل له كل
شيء إلا النساء رواه أبو داود وفي سنده الحجاج بن أرطاة والدارقطني بسند آخر فيه أيضا وقال إذا رميتم وحلقتم وذبحتم فقد حل لكم كل شيء إلا النساء وقال لم
يروه إلا الحجاج بن أرطاة وفي الصحيحين عن القاسم عن عائشة قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لإحرامه قبل أن يحرم ويوم النحر
قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك وأخرج مسلم عن عمرة عنها قالت طيبته عليه الصلاة والسلام لحرمه حين أحرم ولحله قبل أن
يفيض **قوله** ولنا أن ما يكون محللا لا يكون جناية في غير أوانه يعني بهذا أن هو الأصل لأن التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا
يكون ذلك بركنها بل إما بمنافيها أو بما هو محظورها وهو قتل ما يكون بخلاف دم الإحصار لأنه على خلاف الأصل للحاجة إلى التحلل قبل الإتيان بـ ... اوان صح
مباشرة المحظور محللا فإن قيل يرد الطواف فإنه محلل من النساء وليس من المحظورات أجاب بمنع كونه محللا بل التحلل عنه بالحلق السابق
لأنه غاية الأمر تؤخر أحكام الحلق إليه ولا يخفى أن ما ذكرناه من السمعيات يفيد أنه هو السبب للتحلل الأول وعن هذا نقل عن الشافعي
أن الحلق ليس بواجب والله أعلم وهو عندنا واجب لأن التحلل الواجب لا يكون إلا به ويحمل ما ذكرنا على إضمار الحلق أي إذا رمى وحلق جمعا
بينه وبين بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط في رواية الدارقطني وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم هو الحلق والقلم على ما عن ابن عمر وقول
أهل التأويل إنه الحلق وقص الأظفار وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين الآية فلا بد من وقوع التحليق وإن لم
يكن حالة الدخول في الحرم لأنها حالة مقدرة ثم هو مبني على اعتبار ثم فلا بد من الوجوب الحامل على الوجوب فيوجد المخبر به ظاهرا وعلينا
ليطابق الأخبار وعن أن هذا الثاني ظني فيثبت به الوجوب لا القطع **قوله** بما روي أي هذا دليل يخص يوم النحر بالإقامة لا أنه يفيد
ما ذكره من أنه يفعل في أحد الأيام الثلاثة فكان الأحسن أن يقدم عليه قوله وأفضل هذه الأيام أولها ليكون دليل السنة ويثبت
الجواز في اليومين الآخرين بالمعنى وهو ما ذكر بقوله ووقته أيام النحر وأيام حدث تفضيل أولها فالله سبحانه أعلم ثم الحديث الذي
ذكره أخرجه مسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه الصلاة والسلام أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى وكان النبي صلى الله عليه وسلم
يفعله والذي في حديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض
إلى البيت فصلى الظهر بمكة ولا شك أن أحد الخبرين وهم وثبت عن عائشة مثل حديث جابر بطريق فيه ابن إسحاق وهو حجة على ما هو الحق
وهذا قال المنذري في مختصره هو حديث حسن وإذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت
مضاعفة الفرائض فيه ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الإعادة بسبب اطلع عليه موجب نقصان المؤدى أولا **قوله** فكان
وقتها واحدا يعني فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقتا للطواف فإن الطواف لا يتوقت بأيام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر
إلا أنه يكره تأخيره عن هذه الأيام وجه الاستدلال بالعطف أنه عطف طلب الطواف على الأكل من الأضحية الملزوم للذبح في قوله
تعالى فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان على الذبح لا أنه وقت
ضرورة طلبها مطلقا إطلاقا لا أن يأتي بكل منها من حين تحقق وقتها والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فيه يتحقق وقت الطواف
والحاصل أن وقت الطواف أوله طلوع الفجر يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي لا يرد لك وقت الوقوف لا آخر له بل مدة
وقته العمر إلا أنه يجب فعله قبل مضي أيام النحر عند أبي حنيفة خلافا لهما بل ذلك عندهما سنة يكره خلافها وسيأتي المسألة

وهنا فروع تتعلق بالطواف مكان الطواف داخل المسجد فلو طاف من وراء السواري أو من وراء زمزم
أجزأه وإن طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الإعادة وفي موضع إن كان بين حيطانه بيته وبين الكعبة لم يجزه يعني بخلاف ما لو كانت
حيطانه منهدمة والأول أصوب يعني ومع ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه اتفاقي لا معتبر المفهوم ولما فيهم من التعليل في أصل
المبسوط فإنه إذا طاف من وراء المسجد وكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجز لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت أرأيت لو طاف بمكة أكان
يجزيه وإن كان البيت في مكة أرأيت لو طاف في الدنيا أكان يجزيه عن الطواف بالبيت شيء من ذلك فهذا مثله انتهى ولا شك أن
الطائف بمكة يقال فيه طائف وإن لم يكن حيطان وكذا بالمسجد وهذا لأن النسبة أعني نسبة الطواف إلى الكعبة إنما
تقرب مع المناسبة ولولا أن المسجد له حكم البقعة الواحدة وإن انتشرت أطرافه لكان يتأتى العمل بعدم الاجزاء بالطواف فيه
غير الأبنية للمسجد الذي به ينقطع النسبة حتى إنه من دار هناك إنما يقال كان فلان يدور في المسجد كأنه يقال بعد الأبنية
ولا يقال في العرف كان يطوف بالبيت ولو طاف محمولا داخل المسجد الطواف محرما أو غير محرم ودون الصلاة إلا أن يكون عليه قاسية

مستقبلاً

او طاف فوت الوقتية ولو الوتر او سنة راتبة او فوت الجماعة فيقدم الصلاة في هذه الصور على الطواف كما لو دخل في وقت منع النفل
الطواف فيه فانه لم يكن محرما فطوافه تحية وان كان بالحج فطواف قدوم ان كان دخوله قبل يوم النحر وان كان فيه فطواف الزيارة
يغني عنه ولو نواه وقع عن الفرض وان كان بالعمرة فطوافها للعمرة ولا يسن طواف القدوم له ولو نواه وقع عن العمرة وينبغي ان يكون
قريبا من البيت في طوافه اذا لم يؤذ احدا والافضل للمرأة ان تكون في حاشية الطواف ويكون طوافه وراء الشاذروان كيلا يكون
بعض طوافه بالبيت عندنا وعند الشافعي حتى لا يجوز الطواف عليه والشاذروان هو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى
فرجة الحجر قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته وينبغي ان ما لم يثبت ذلك بطريق لا مرد له كيف يكون حفظ الحجر من البيت بما تقدم
وقلنا لان الظاهر ان البيت هو الجدار المرئي قائما الى اعلاه وينبغي ان يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون
مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترطه كالمرور لذلك عليه وشرحه ان يقف مستقبلا على جانب الحجر بحيث يصير الحجر عن
يمينه ثم يمشي كذلك مستقبلا حتى يجاوز الحجر فاذا جاوزه انفتل وجعل يساره الى البيت وهذا في الافتتاح خاصة واذا
اقيمت صلاة المكتوبة او الجنازة خرج من طوافه اليها وكذا اذا كان في السعي ثم اذا رجع وعاد بنى على ما كان طافه ولا يستقبل
وكذا اذا خرج لتجديد وضوء ولا يكره الطواف في الاوقات التي تكره فيها الصلاة الا انه لا يصلي ركعتي الطواف فيها بل يصبر الى ان يدخل
ما لا كراهة فيه وهو مذهب [illegible] ويكره وصل الاسابيع وهو مذهب عمر وغيره وعند ابي يوسف لا باس به بشرط ان ينصرف عن وتر منها
ومع الكراهة لو طاف اسبوعا ثم شوطا او شوطين ثم ذكر انه لا ينبغي له ان يجمع بين اسبوعين لا يقطع الاسبوع الذي
شرع فيه بل يتمه ولا باس بان يطوف منتعلا اذا كانتا طاهرتين او بخفيه وان كان على ثوبه اكثر من قدر الدرهم كرهته ذلك
ولم يكن عليه شيء والركن في الطواف اربعة اشواط وما زاد الى السبعة واجب ينجبر بالدم وقيل الركن ثلثاه وثلثا شوط وافتتاح
الطواف من الحجر سنة فلو افتتحه من غيره اجزأه وكره عند عامة المشايخ ونص محمد في الرقيات على انه لا يجزيه فجعله شرطا ولو قيل انه
واجب لم يبعد لان المواظبة من غير ترك مرة دليله فيأثم به ويجزي ولو كان في آية الطواف اجمال لكان شرطا كما قاله محمد لكنه منتف
في حق الابتداء فيكون مطلق الطواف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة كما قالوا في جعل الكعبة عن يساره حالة الطواف انه
واجب حتى لو طاف منكوسا بان جعلها عن يمينه اعتد به في ثبوت التحلل وعليه الاعادة فان رجع ولم يعد فعليه دم وفي
الحاكم الذي هو جمع كلام محمد يكره له ان ينشد الشعر في طوافه او يتحدث او يبيع او يشتري فان فعله لم يفسد طوافه ويكره ان
يرفع صوته بالقران فيه ولا باس بقراءته في نفسه انتهى وفي المنتقى عن ابي حنيفة لا ينبغي للرجل ان يقرأ في طوافه ولا باس بذكر
الله ورجح المحقق في الفتح بان الذكر افضل من القراءة في الطواف وليس ينبو عما ذكر الحاكم لان لا باس في الاكثر لخلاف الاولى
ومنهم من فصل في الشعر بين ان يعرى عن حمد او ثناء فيكره والا فلا وقيل يكره في الحالين كما هو ظاهر جواب الرواية والحاصل
ان هدي النبي صلى الله عليه وسلم هو الافضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث عن السلف والمجمع عليه
فكان اولى واما في اهل الكلام فالمراد فضوله وما يحتاج اليه بقدر الحاجة فلا باس بان يفتي في الطواف ويشرب ان احتاج اليه
ولا يلبي حالة الطواف في طواف القدوم ولو طاف راكبا او محمولا او سعى بين الصفا والمروة كذلك ان كان لعذر جاز ولا شيء
عليه وان كان لغير عذر فما دام بمكة يعيد فان رجع الى اهله بلا اعادة فعليه دم عندنا على هذا نص المشايخ وكلام محمد وما في فتاوى
قاضي خان من قوله الطواف ماشيا افضل تساهل او محمول على النافلة لا يقال بل ينبغي في النافلة ان تجب الصدقة لانه اذا شرع
فيه وجب فوجب المشي لان الغرض انه شرعه لم يكن بصفة المشي والشروع انما يوجب ما شرع فيه ولو طاف زحفا لعذر اجزأه ولا
شيء عليه وبلا عذر عليه الاعادة او الدم ولو كان الحامل محرما اجزأه عن طوافه المؤقت في ذلك الوقت فرضا كان او سنة قيل
الا ان يعتمد حمل المحمول فلا يجزيه بناء على ان نية الطواف لو اتبع جزء نسك فليس شرطا بل الشرط ان لا ينوي شيئا آخر فلذا لو طاف
طالبا لغريم او هاربا من عدو لا يجزيه بخلاف الوقوف بعرفة والحاصل ان كل من طاف طوافا في وقته وقع عنه بعد ان ينوي اصل الطواف
نواه بعينه او لا او نوى طوافا آخر لان النية تعتبر في الاحرام لانه عقد على الاداء فلا يعتبر في الاداء فلو قدم معتمرا وطاف وقع عن
العمرة وان كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدوم وان كان قارنا فالاول للعمرة والثاني للقدوم ولو كان في يوم النحر اذا طاف
فهو للزيارة وان نوى نذرا او تطوعا فلو طاف بعد فللصدر ولو كان نواه للتطوع بيد لان غير هذا الطواف غير مشروع فلا يحتاج
الى نية التعيين وتلغو غيره كصوم رمضان ويحتاج الى اصلها وتحقيقه ان خصوص ذلك الوقت انما يستحق خصوص ذلك الطواف
بسبب انه في احرام عبادة اقتضت وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد في احرام الصلاة ينوي سجدة شكرا او نفلا او تلاوة
عليه من قبل يقع عن سجدة الصلاة لذلك الاستحقاق وكان مقتضى هذا ان لا يحتاج الى نية اصلا كسجدة الصلاة لكن لما
كان هذا الركن لا يقع الا في محض احرام العبادة الذي اقترن به النية بل بعد التحلل الاكثر وجبت اصل النية دون التعيين
لانه لو خرج عنه بالكلية بخلاف الوقوف بعرفة واعلم ان دخول البيت مستحب اذا لم يؤذ احدا حيث ثبت دخوله عليه الصلاة
والسلام اياه على ما اسلفناه في باب الصلاة في الكعبة وانه دعا وكبر في نواحيه وعن ابن عباس عنه عليه الصلاة والسلام

دخل البيت دخل في حسنة وخرج من سيئة مغفورا له رواه البيهقي وغيره وينبغي ان يقصد مصلاه عليه الصلوة والسلام وكان
ابن عمر اذا دخله مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلثة اذرع ثم يصلي يتوخى
مصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت عائشة عجبا للمرء المسلم اذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك اجلالا
لله واعظاما ما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها وكان البيت في زمنه على ستة اعمدة وليست
البلاطة الخضراء بين العمودين مصلاه عليه الصلوة والسلام فاذا صلى الى الجدار الذي يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان
فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله ما شاء ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله العامة من العروة الوثقى هو
موضع عال في جدار البيت بدعة باطلة لا اصل لها والمسمار الذي وسط البيت يسمونه سرة الدنيا يكشف احدهم سرته ويضعها عليه
فعل من لا عقل له فضلا عن علم قوله ما شرع الامر في طواف بعده سعي لانه عليه الصلوة والسلام انما سعى في طواف الحج
المفرده اعني عمرة القضاء والعمرة التي قرنها اي حجته فانه عليه الصلوة والسلام كان قارنا على ما بيّنّا في باب القران ان شاء الله تعالى
قوله لما بيّنّا ولم يتقدم لما ذكره بيانا اعني قوله عليه الصلوة والسلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين لانه ذكر هناك
وجه التمسك به للوجوب حيث قال والامر للوجوب فقوله لما بينا يشمل جميع المروي مع ما ذكر من وجه الاستدلال قوله وهو
المأمور به في قوله تعالى وليطوفوا الآية ليقضوا تفثهم قوله وعلى ذلك اجماع المسلمين قوله لما روينا يعني من قريب من قوله ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما حلق افاض الى مكة فطاف بالبيت قوله فاذا زالت الشمس الخ اي وقت الرمي في اليوم الثاني لا يدخل الا
بعد الزوال وكذا في اليوم الثالث وسيتبين قوله فيبتدي بالتي تلي مسجد الخيف الخ هل هذا الترتيب متعين او لا اختلف
فيه ففي المناسك لو بدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف فان اعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن
لان الترتيب سنة وان لم يعد اجزاه وفي المحيط فان رمى كل جمرة بثلاث اتم الاولى باربع ثم اعاد الوسطى ثم العقبة بسبع وان كان رمى كل واحدة
باربع اتم كل واحدة بثلاث ثلاث ولا يعيد لان للاكثر حكم الكل فكانه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها فهو افضل وعنه
لو رمى الجمرات الثلاث فاذا في يده اربع حصيات لا يدري من ايتهن هن من الكل يرميهن على الاولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال انها من الاولى
فلم يجز رمي الاخريين ولكن ثلثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحدة واحدة ويجزيه لانه رمى كل واحدة
باكثرها انتهى وهذا صريح في الخلاف والذي يقوى عندي استنان الترتيب لا تعيينه والله سبحانه اعلم بخلاف تعيين الايام كلها للرمي فانه لا يعرف
لا يخفى على محصل ولو ترك حصاة من النفر لا يدري من ايها اعاد لكل واحدة حصاة ليبرأ بيقين ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالثة
ولم يرم الاولى فان رمى الاولى واعاد على الباقيتين فحسن وان رمى الاولى وحدها جاز والله اعلم قوله ويقف عندها اي عند الجمرة
بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة وقوله وكذا روى جابر الذي في حديث جابر الطويل انما هو التعرض لرمي جمرة العقبة ليس غير وغير ذلك لم
يعرف في حديث جابر وحديث ابن عمر الذي قدمناه من البخاري وسوقه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رمى الجمرة العقبة الخ الاولى الخ ليس كما الوارد
وبوضعه وانه صلى الله عليه وسلم كان يطيله داعيا بيديه فارجع اليه تستغن به عنه وعن حديث لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن مع زيادات
اخر وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس تعيين لمحله وافادة انه لو تغير على الناس من تواديه قام عليه هو الذي كان ثم قال في النهاية نقلا
يريد بالمقام الذي يقوم فيه الناس اعلى الوادي والذي صرح به حديث ابن عمر انه يتقدم في الاولى امامها فيقف ويجعل في الثانية ذات الشمال
مما يلي الوادي وكان ابن عمر يفعله في حديث البخاري وفي البخاري عن سالم عن ابن عمر انه كان يرمي الجمرة الدنيا بسبع حصيات يكبر على اثر كل حصاة
ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل
القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه ثم يرمي الجمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيته صلى الله عليه وسلم
يفعل هذا وانما يرفع يديه حذاء منكبيه قيل يقف قدر سورة البقرة ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمى بها او يرمى عنه غيره
وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احداهما لنفسه والاخرى للآخر جاز ويكره ولا ينبغي ان يترك صلاة الجماعة مع الامام بمسجد الخيف
ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة عند الاحجار قوله فاذا كان من الغد وهو اليوم الثالث من ايام النحر وهو المسمى يوم النفر الاول
فانه يجوز له ان ينفر فيه بعد الرمي واليوم الرابع اخر ايام التشريق يسمى يوم النفر الثاني قوله لما روي انه صلى الله عليه وسلم الخ روى
ابو داود من حديث ابن اسحق يبلغ به عائشة رضي الله عنها قالت افاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخر يومه حين صلى الظهر يعني يوم النحر
ثم رجع الى منى فمكث بها ليالي ايام التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس الحديث قال المنذري حديث حسن ورواه ابن حبان في صحيحه قوله
وفيه خلاف الشافعي فان عنده اذا غربت الشمس من اليوم الثالث ليس له ان ينفر حتى يرمي قال لان المنصوص عليه الخيار في اليوم وانما
يمتد اليوم الى الغروب وقلنا ليس الليل وقتا للرمي في اليوم الرابع فيكون خيارا في النفر ما لم يطلع الفجر كما قبل الغروب من اليوم الثالث
بانه خيره في النفر لانه لم يدخل وقت رمي الرابع وهذا اثبت في ليلته قوله اعتبارا بسائر الايام اي باقي الايام التي يرمى
فيها الجمرات كلها وهي الثاني والثالث قوله وهذا مذهبه اي مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه عن ابن عباس رضي الله عنهما اخرج البيهقي عنه
اذا انتفخ النهار من يوم النفر فقد حل الرمي والصدر والانتفاخ الارتفاع وفي سنده طلحة بن عمرو ضعفه البيهقي قوله اول ما
يمتنع الجواز ان يرخص في تركه ما لم يطلع الفجر فاذا طلع امتنع تركه اصلا ولزمه ان يرميه في وقته ولا شك ان المعتمد في تعيين الوقت

للرمي

للرمي في الآخر من أول النهار وما بعده من بعد الزوال للنبي لا فعله صلى الله عليه وسلم كذا مع أنه غير معقول فلا يتحول فيه
قبل الوقت الذي فعله فيه صلى الله عليه وسلم كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذي رمى فيه صلى الله عليه وسلم وإنما رمى صلى الله عليه
وسلم في الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله وعندنا أن وجه ينوع إذ ذكر لأبي حنيفة لو قرر بطريق القياس على اليوم الأول إلا إذا قرر بطريق
الدلالة والله سبحانه وتعالى أعلم **قوله** خلافا لليوم الأول أي من أيام التشريق ولا يدي والثاني فإنهما الثاني من أيام النحر
منه **قوله** في المشهور من الرواية احتراز عما عن أبي حنيفة رضي الله عنه قال أحب إلي أن لا يرمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس
فإن رمى قبل ذلك أجزأه وحمل المروي من قوله صلى الله عليه وسلم على اختيار الأفضل وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم
المعقولية ولم يظهر أثر تخفيفها بتجويز الترك لينفتح باب التخفيف لتقديم ويمكن أن يراد يحتاج إليها أبو حنيفة رضي **قوله** لما روي
أنه صلى الله عليه وسلم رخص للرعاة أن يرموا ليلا أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ورواه أيضا
في مصنفه عن عطاء مرسلا ورواه الدارقطني بسند ضعيف وزاد فيه وفي رواية ساعة شاءوا من النهار وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة
لما عرف أن وقت الرمي في كل يوم إذا دخل من النهار وامتد إلى آخر الليلة التي تتلو ذلك النهار وحمل على ذلك الليالي في الرمي تابعة للأيام السابقة
لا اللاحقة بدليل ما في السنن الأربعة عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفاء أهله بغلس
ويأمرهم أن لا يرموا الجمرة حتى تطلع الشمس وما روى أيضا من حديث الفضل بن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر ضعفة بني هاشم
أن يرحلوا من جمع بليل ويقول أبني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس وما روى البزار من حديث الفضل بن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أمر ضعفة بني هاشم أن يرحلوا من جمع بليل وقال الطحاوي ثنا ابن أبي داود قال ثنا المقدمي ثنا الفضيل بن سليمان حدثني موسى بن عقبة أنبأنا
كريب عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع أن يفيضوا مع أول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة إلا مصبحين ثنا
محمد بن خزيمة ثنا حجاج ثنا حماد ثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال لا ترموا الجمرة حتى تصبحوا
فأثبتنا الجواز بهذين والفضيلة بما قبله وفي النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة
وما بعد الشمس إلى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة والليل وقت الجواز مع الإساءة انتهى ولا بد
من كون محل ثبوت الإساءة عدم العذر حتى لا يكون رمي الضعفة قبل الشمس ورمي الرعاة ليلا يلزمهم الإساءة وكيف بذلك بعد الترخيص
ويثبته مفعا لنقصانا في الرمي من غير بعد الشمس عند أبي حنيفة إلا أنه لا شيء فيه سوى ثبوت الإساءة إن لم يكن لعذر **قوله** وبيانه أن يفعل
مروي عن أبي يوسف حكي عن إبراهيم بن الجراح قال دخلت على أبي يوسف رحمه الله في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا أفضل
أم ماشيا فقلت ماشيا فقال أخطأت فقلت راكبا فقال أخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا أفضل وما ليس
بعده وقوف فالرمي راكبا أفضل فقمت من عنده فما انتهيت إلى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة
وفي فتاوى قاضي خان قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله الرمي كله راكبا أفضل لأنه روي ركوبه صلى الله عليه وسلم فيه كله وكأنه
رحمه الله حمل ما روي من ركوبه صلى الله عليه وسلم في رمي الجمار كلها على أنه ليظهر فعله ليقتدى به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه
راكبا وقال صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم فلا أدري لعلي لا أحج بعد عامي هذا وفي الظهيرية أطلق استحباب المشي قال الشيخ المشي إلى
الجمار وإن ركب إليها فلا بأس به والمشي أفضل وتظهر أولويته لأنا إذا حملنا ركوبه صلى الله عليه وسلم على ما قلنا بقي كونه مؤديا عبادة
وأداؤها ماشيا أقرب إلى التواضع والخشوع خصوصا في هذا الزمان فإن عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يأمن من الأذى بالركوب
بينهم بالزحمة **قوله** خلافا للشافعي فإنه واجب عنده ثم قيل يلزمه بترك مبيت ليلة مد وبمدين لليلتين ودم للثلاث **قوله** لأنه وجب
أي بحتا وسنة عندنا يلزم بتركه الإساءة على ما بين لنا الكافي حيث استدل بأن العباس استأذن النبي صلى الله عليه وسلم في أن
يبيت بمكة ليالي منى من أجل سقايته فأذن له ثم قال ولو كان واجبا لما رخص في تركها لأجل السقاية انتهى فعلم أنه سنة وتبعه صاحب الكفاية
وحديث العباس هذا استدل به ابن الجوزي للشافعي على الوجوب وقال ولولا أنه واجب لما احتاج إلى الإذن وليس فيه ما يدل على أنه سنة
عندهم كان مباحا حتى خصوصا إذا انضم إليها الانفراد عن جميع الناس مع الرسول صلى الله عليه وسلم فاستأذن لا لإسقاط الإساءة اللازمة
بسبب عدم موافقته صلى الله عليه وسلم مع موافقته فإنه أقطع منه حال عدم الموافقة بل موجبا لما فيه من إظهار المخالفة لغير المسلمين به
لسوء الأدب وذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عائشة رضي الله عنها أنه صلى الله عليه وسلم مكث بمنى ليالي
أيام التشريق يرمي الجمرة إذا زالت الشمس وبنفس حديث العباس يثبت وما ذكر المصنف من أن عمر كان يؤدب على ترك المبيت بمنى والله سبحانه
أعلم به نعم أخرج ابن أبي شيبة عنه أنه كان ينهى أن يبيت أحد من وراء العقبة وكان يأمرهم أن يدخلوا منى وأخرج أيضا عن ابن عباس
رضي الله عنهما نحوه وأخرج أيضا عن ابن عمر أنه كره أن ينام أحد أيام منى بمكة وأخرج في تقديم الثقل عن الأعمش عن عمارة قال عمر رضي الله
عنه من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له وقال أيضا ثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم عن عمارة بن شرحبيل عن عمر قال من قدم ثقله قبل
النفر فلا حج له انتهى يعني الكمال **قوله** وهو الأبطح قال في الإمام وهو موضع بين مكة ومنى وهو إلى منى أقرب وهذا الأمر فيه
وقال غيره هو فناء مكة حده ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر إلى الجبال المقابلة لذلك مصعدا في الشق الأيسر وأنت ذاهب إلى منى
مرتفعا إلى بطن الوادي وليست المقبرة من المحصب ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح ويهجع هجعة ثم يدخل مكة
وهو الأصح خبر ذي يعني قول من قال لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما أخرج البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ليس التحصيب بشيء

اما سنيته لانه رسول الله صلى الله عليه وسلم واخرج مسلم عن ابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لم يأمرني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان انزل الابطح حين خرج من منى ولكن جئت فضربت قبته فجاء فنزل وعن عائشة رضي الله عنها انه نصل وليس بسنة
لانه تصح يعني التسهيل يعني التشبه عنه قالت انما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم المحصب ليكون اسمح لخروجه وليس بسنة فمن شاء
تركه ومن شاء لم يتركه وجه المختار ما نقله المصنف وسنده ما اخرج الجماعة عن اسامة بن زيد قال قلت يا رسول الله اين تنزل غدا في حجته فقال
هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر يعني المحصب الحديث وفي الصحيحين عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن بمنى نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر وذلك ان قريشا وبني كنانة
تحالفت على بني هاشم وبني المطلب ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني بذلك المحصب انتهى فهذا
انه نزل به قصدا ليرى لطيف صنع الله به وليذكر فيه نعمه سبحانه عليه عند مقايسة نزوله به الآن الى حاله قبل ذلك اعني حال انحصاره
من الكفار في ذات الله تعالى وهذا الامر يرجع الى معنى العبادة ثم هذه النعمة التي شملته صلى الله عليه وسلم من النصر والامداد على اقامة
التوحيد وتقرير قواعد الوضع الالهي الذي دعى الله تعالى الخلق به عبادة لينتفعوا به في دنياهم ومعادهم ولا شك في انها النعمة العظمى على امته
لانهم مظاهر المقصود من ذلك الموجود فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام عليها لانها عليه ايضا فكان سنة في حقهم لان معنى العبادة
يتحقق في حقهم ايضا وعن هذا اصحب الخلفاء الراشدون اخرج مسلم عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا ينزلون بالابطح
واخرج عنه ايضا انه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلي الظهر يوم النفر بالمحصب قال نافع قد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده
انتهى وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل ولا على الاول لان الارادة لم يبق فيها ان تراد بها ارادة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام
حجة الوداع بل المراد المسلمون الذين كانوا لم يعلموا حال الاول **قوله** لانه يودع البيت ولهذا كان المستحب ان يجعله آخر طوافه وفي الكافي
للحاكم ولا بأس ان يقيم بعد ذلك ما شاء ولكن الافضل من ذلك ان يكون طوافه حين يخرج وعن ابي يوسف الحسن اذا اشتغل بعد الطواف بعمل
بمكة يعيده لانه للصدر وانما يعتد به اذا فعله حين يصدر واجب بانه اذا قدم مكة للنسك فحين تم فراغه منه جاء اوان الصدر فطوافه
حينئذ يكون له اذا كان على عزم الرجوع نعم نقل عن ابي حنيفة اذا طاف للصدر ثم اقام الى العشاء قال احب الي ان يطوف طوافا آخر كي لا يكون
بين طوافه ونفره حائل لكن هذا على وجه الاستحسان تحصيلا لمفهوم الاسم عقيب ما اضيف اليه وليس ذلك بحتم اذ لا يشترط في العرف في تسمية السفر
من الوداع بل قد يكون ذلك والحاصل ان المستحب فيه ان يوقع عند ارادة السفر واما وقته على التعيين فاوله بعد طواف الزيارة اذا كان على
عزم السفر حتى لو طاف لذلك ثم اطال الاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا آخر له وهو مقيم بل لو اقام عاما
لا ينوي الاقامة فله ان يطوفه ويقع اداء ولو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه ما لم يجاوز الميقات بغير احرام جديد فان جاوزه لم يجب الرجوع
عينا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام بحج او بعمرة فاذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم بطواف
الصدر ولا شيء عليه لتأخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء وايسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم اخرج الترمذي عنه صلى الله عليه وسلم من حج البيت فليكن آخر عهده بالبيت الا الحيض ورخص لهن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال حسن صحيح وفي الصحيحين عن ابن عباس امر الناس ان يكون آخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المرأة الحائض
لا يقال انه يندب بقرينة المعنى وهو ان المقصود الوداع لانا نقول ليس بهذا القدر يصلح صارفا عن الوجوب لجواز ان يطلب حتما لما في عدمه من سآمة
عدم التأسف على الفراق وشبه عدم المبالاة به على ان معنى الوداع ليس مذكورا في النصوص بل ان يجعل آخر عهدهم الطواف فيجوز ان يكون
معلوما نعرف ما لم نقف عليه ولو سلم فانما يعتبر لاجله القرينة اذا لم يقع ما يقتضي خلاف مقتضاها وهنا كذلك فان لفظ الرخصة
يفيد انه حتم في حق من لم يرخص له لان معنى عدم الترخيص الذي هو تحتيم طلبه اذ الترخيص فيه هو اطلاق تركه وبما قدمناه ان الامر
على حقيقته من الوجوب ما وقع في صحيح مسلم كان الناس ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينفرن احد حتى يكون
آخر عهده بالبيت فهذا النهي وقع مؤكدا لقوله الفعلية وهو مؤكد لموضوع اللفظ والله سبحانه اعلم **قوله** وليس على اهل مكة ومن كان
داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف الصدر وكذا فائت الحج لان العود مستحق عليه لانه صار كالمعتمر
وليس على المعتمر طواف الصدر ذكره في التحفة وفي ثبانه على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذي وفي البدائع قال ابو يوسف رحمه الله احب الي ان يطوف
المكي طواف الصدر لانه وضع لختم افعال الحج وهذا المعنى يوجد في اهل مكة ويفصل فيمن اتخذ مكة دارا بين ان نوى الاقامة بها قبل ان يحل
النفر الاول فلا طواف عليه للصدر وان نواه بعده لا يسقط عنه في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يسقط عنه في الحالين الا اذا كان
شرع فيه **قوله** ويأتي زمزم اي بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده باقيا للدلو ويقول اللهم اني اسألك
رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء كذا عن ابن عباس وسنذكر لهذا ما تيسر من قريب ان شاء الله تعالى ثم ينصرف راجعا الى اهله
مقهقرا واذا خرج من مكة خرج من الثنية السفلى من اسفل مكة لما روى الجماعة الا الترمذي انه صلى الله عليه وسلم كان يدخل من الثنية

العليا

العلماء ويخرج من الثنية السفلى **قوله** لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم استقى الخ الذي في حديث جابر الطويل فعند
انهم نزعوا له كذا في مسند احمد وفي الطبراني عن ابن عباس قال جاء النبي صلى الله عليه وسلم فنزعنا له دلوا فشرب ثم مج فيها ثم افرغناها في
زمزم ثم قال لولا ان تغلبوا عليها لنزعت بيدي وما رواه المصنف من انه صلى الله عليه وسلم استقى بنفسه ذكره الواقدي في كتاب الطبقات
انا عبد الله [illegible] عن ابن جريج عن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم لما افاض نزع بالدلو يعني لنفسه من زمزم لم ينزع معه احد فشرب ثم افرغ باقي
الدلو في البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها احد غيري قال فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها احد
وقد يجمع بان ما في هذا كان بعض طوافات الوداع وما في حديث جابر وما معه كان عقيب طواف الافاضة ولفظه ظاهر فيه حيث قال فاتى
البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال انزعوا الحديث وطوافه للوداع كان ليلا كما رواه الشيخان عن انس
بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بمكة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به ولكن قد يعكر
ما رواه الازرقي في تاريخ مكة حدثني جدي ثنا احمد بن محمد بن الوليد الازرقي ثنا سفيان بن عيينة عن ابن طاوس عن ابيه ان النبي صلى الله عليه
وسلم افاض في نسائه ليلا فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف المحجن ثم اتى زمزم فقال انزعوا فلولا ان تغلبوا لنزعت معكم
ثم امر بدلو فنزع له منها فشرب الحديث الا ان يحمل على ان اذا وافته افضت لطواف الافاضة ليلا لا نفي معهن صلى الله عليه وسلم والله سبحانه اعلم هذا

فصل في فضل ماء زمزم

تكثير الفائدة رزقنا الله العافية عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم خير ماء على وجه الارض ماء زمزم فيه طعام من الطعم وشفاء من السقم وشر ماء على وجه الارض ماء بوادي برهوت بقية حضرموت
كرجل الجراد يصبح يتدفق ويمسي لا بلال لها رواه الطبراني في الكبير ورواته ثقات ورواه ابن حبان ايضا وبرهوت بفتح الباء الموحدة والراء
وضم الهاء واخره تاء مثناة وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم طعام طعم وشفاء سقم رواه البزار باسناد
صحيح وطعم بضم الطاء وسكون العين اي طعام يشبع وعن ابن عباس كنا نسميها شباعة يعني زمزم وكنا نجدها نعم العون على العيال رواه
الطبراني في الكبير واسناده صحيح وعن ابن عباس ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماء زمزم لما شرب له ان شربته لتستشفي شفاك
الله تعالى وان شربته لشبعك اشبعك الله وان شربته ليقطع ظمأك قطعه الله وهي هزمة جبريل وسقيا الله اسمعيل رواه الدارقطني
وسكت عنه مع ان شيخه فيه عمر بن حسن الاشناني قال الذهبي في الميزان تكلم فيه ان عمر بن الحسن الاشناني القاضي ابو الحسين ضعفه
الدارقطني وجاء عنه انه كذاب وله بلايا قال ومنها هذا الاسناد باطل لم يروه ابن عيينة بل المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن المؤمل
ورد بان الاشناني لم ينفرد به حتى يلزم الدارقطني شرح حاله وقد سلم الذهبي براءة من فيه الاشناني دون ابن عيينة وهذا الخبر القدح عنه
فيه لكن قد رواه الحاكم في المستدرك قال حدثنا علي بن حمشاد العدل ثنا محمد بن هشام به وزاد فيه وان شربته مستعيذا اعاذك الله
قال وكان ابن عباس اذا شرب ماء زمزم قال اللهم اني اسألك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من كل داء قال صحيح الاسناد ان سلم
من الجارودي وقيل قد سلم منه فانه صدوق قال الخطيب [illegible] وقال الحافظ المنذري لكن الراوي عن محمد بن هشام المروزي لا اعرفه انتهى وقال
غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني ابن حجر حافظ العصر علي بن حمشاد من الاثبات بفتح الجيم والمهملة
اخر الحروف ثم ميم ساكنة [illegible] وشيخه محمد بن هشام ثقة والجارودي بفتح الجيم [illegible] حتى [illegible]
صحة هذا الحديث الا ما قيل ان الجارودي تفرد عن ابن عيينة بوصله ومثله لا يحتج به اذا انفرد فكيف اذا خالف وهو من رواية الحميدي
وابن ابي عمر وغيرهما ممن لازم ابن عيينة اكثر من الجارودي فيكون اولى واعلم ان الذي يحتاج اليه الحكم بصحة المتن عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ولا علينا من خصوص كونه طريقا بعينه وهنا امور تدل عليه منها ان مثله لا مجال للرأي فيه فوجب كونه سماعا وكذا
ان قلنا العبرة في تعارض الوصل والوقف والارسال للواصل بعد كونه ثقة لا للاحفظ ولا للاكثر مع انه قد صح بتصحيح سفيان بن عيينة
له في ضمن حكاية حكاها ابو بكر الدينوري في الجزء الرابع من المجالسة قال ثنا محمد بن عبد الرحمن ثنا الحميدي قال كنا عند سفيان بن عيينة
فحدثنا بحديث ماء زمزم لما شرب له فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال يا ابا محمد اليس الحديث الذي حدثتنا في ماء زمزم صحيحا قال
نعم قال الرجل فاني شربت الان دلوا من زمزم على انك تحدثني بمائة حديث فقال له سفيان اقعد فقعد فحدثه بمائة حديث فجميع ما
ذكرنا لا يشك بعده في صحة هذا الحديث سواء كان على اعتبار موصول الاسناد ابن عباس او حكما بصحة المرسل لحجيته من وجه اخر ثم
سندا كان او حكما بانه عن النبي صلى الله عليه وسلم بسبب انه مما لا يدرك بالرأي واعني بالمرسل ذلك الموقوف على مجاهد بناء على
انه اذا كان لا مجال للرأي فيه بمنزلة قول مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ما رواه سعيد بن منصور عن ابن عيينة في السنن كذلك
واما حجيته من وجه اخر فهي ما روى [illegible] مسنون ابن ماجة عن عبد الله بن المؤمل انه سمع ابا الزبير يقول سمعت جابر بن عبد الله يقول سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول ماء زمزم لما شرب له هذا لفظ ابن ماجة ولفظه عند احمد ماء زمزم لما شرب منه وقال الحافظ المنذري
وهذا اسناد حسن وانما حسنه مع انه ذكر له علتان ضعف ابن المؤمل وكون الراوي عنه في سنن ابن ماجة الوليد بن مسلم وهو واختلف م
مدلس وقد عنعنه لان ابن المؤمل اختلف فيه قول ابن معين قال مرة ضعيف وقال مرة لا بأس به وقال مرة صالح ومن ضعفه انما ضعفه
من جهة حفظه قول ابي زرعة والدارقطني وابي حاتم فيه ليس بقوي وقال ابن عبد البر سيء الحفظ ما علمنا فيه ما يسقط عدالته اهـ

١

بمن يعتبر بحديثه واذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسنا بلا شك في مجيء حديث المنكدر كذلك واما العلة الثانية فتنتفية
بان الحديث مرفوع عن عبد الله بن المؤمل عن ابي الزبير انه قد ثبت حسنه من هذا الطريق واذا انضم اليه ما قدمناه حكم بصحته وفي
فوائد ابي بكر المقرئ من طريق سويد بن سعيد المذكور قال رايت ابن المبارك دخل زمزم فقال اللهم ان ابن المؤمل حدثني عن ابي الزبير عن جابر
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ماء زمزم لما شرب له اللهم اني اشربه لعطش يوم القيامة وما عن سويد عن ابن المبارك في نقل الفقيه
انه قال اللهم ان ابن المؤمل حدثنا عن محمد بن المنكدر عن جابر بحكمه ثقلا على سويد من اثر بل المعروف السند الاول ويترجح زيادات عن
الشافعي رضي الله عنه انه كان يقول اشربوا من سقاية العباس فانه من السنة رواه الطبراني ومنه رجل مجهول وعن جماعة من العلماء انهم شربوه
لمقاصد فحصلت فمنهم صاحب ابن عيينة وعن الكسائي انه شربه للرمي فكان يصيب من كل عشرة تسعة وشربه الحاكم لحسن التصنيف ولغير المتقدم
ذلك فكان احسن اهل عصره تصنيفا قال شيخنا قاضي القضاة شهاب الدين ابن العسقلاني الشافعي لا يحصى كم شربه من الائمة لامور نالوها
قال وشربته في بداية طلب الحديث ان يرزقني حالة الذهبي في حفظ الحديث ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وانا اجد من نفسي
المزيد على تلك المرتبة فسالت رتبة اعلى منها وارجو الله ان انال ذلك منه انتهى وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه من كلامه وقليل
منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذري والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الاسلام معها **قوله**
هكذا روى ابو داود عن عمرو بن شعيب قال طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة قال الا تتعوذ قال نعوذ بالله من النار ثم مضى حتى استلم الحجر وقام
بين الركن والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا وبسطهما بسطا ثم قال هكذا رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه ابن ماجه
وقال فيه عن ابيه عن جده قال المنذري فيكون شعيب قد نقله عن عبد الله انتهى وهو مضعف بالمثنى بن الصباح والمراد بعبد الله عبد الله بن
عمرو بن العاص جد عمرو بن شعيب الاعلى صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند اجود منه واما تعيين محل الملتزم ففي سند البيهقي في شعب
الايمان عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم قال ما بين الركن والباب ملتزم واخرجه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن ايوب عن عكرمة
عن ابن عباس مرفوعا وعند عبد الرزاق قال ثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال ابن عباس هذا الملتزم ما بين الركن والباب
وكذا هو في الموطا بلاغا والمسألة حكم المرفوع لانه مما لا يستقل بالعقل به ومن الاماكن التي يستجاب فيها الدعاء نقل ذلك عن ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال والله ما دعوت قط الا اجابني وفي رسالة الحسن البصري ان الدعاء مستجاب هناك في خمسة عشر موطنا
في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا والمروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي
منى وعند الجمرات وذكر غيره انه يستجاب عند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب ويستحب ان يدخل البيت وقدمنا ادابه
في الفروع التي تتعلق بالطواف فارجع اليها **فصل** حاصله مسائل شتى من افعال الحج هي عوارض خارجة
من اصل الترتيب وبين تلوا الفصول السابقة وبين ما افاده من تمام الحج بقوله فان كان مفردا نوى بتلبيته الحج الى ان قال فهذا بيان
تمام الحج **قوله** لما روى انه صلى الله عليه وسلم وقف بعد الزوال وقال خذوا عني مناسككم وحديث جابر الطويل وقال من ادرك عرفة فقد ادرك الحج رواه الدارقطني
عنه صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة بليل فقد ادرك الحج ومن فاته عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل
وفي سنده يحيى بن عيسى قال الدارقطني ولم يات به غيره وفي ذلك احاديث معا احاديث لم يخرجها الاربعة مقتصرا على الجملة الاولى
عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان ناسا من اهل نجد اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسالوه فامر مناديا ينادي
الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج الحديث وما اظن ان في بعض الجملة الثانية خلافا بين الائمة يحتاج الى انها ثم
ورواه الحاكم وصححه وعبد الرحمن هكذا ذكره البغوي في الصحابة وروى الترمذي والنسائي حدثنا احمد في الثوري عن الموقت وبه بطل
قول عبد الحق لم يروه غير هذا الحديث **قوله** فهو محجوج عليه بما رويناه بما لك الحديث الذي سنذكره من قوله صلى الله عليه
وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه وتقدم من حديث عروة بن مضرس ولعين فيه لفظ الحج عرفة وهو معرف
الدليل بمجموع هذه الالفاظ يحصل من مجموع الحديثين وحاصل حجة المصنف ان فعله صلى الله عليه وسلم كان من الزوال وهو وقع بيانا لوقت
الوقوف الذي دللنا الا سابق على افتراضه في قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات وعليه ان يقال انما يلزم لو لم يثبت غير ذلك الفعل اما
اذا ثبت قوله ايضا فيه بصريح بان من وقف لا يفتقر على ذلك العدد عرف به ان فعله كان بيانا لسنة الوقوف والاولى منه وثبت بالقول
بيان اصل الوقوف المباح وغيره يقول ابن عمر للحجاج حين زالت الشمس الساعة ان اردت السنة مراده السنة الاصطلاحية في عرف
الفقهاء الاترى انه لا يستحق الذهاب الى الموقف من ذلك الوقت بل لو تاخر جاز **قوله** وقال مالك لا يجزيه ان يقف من النهار الا ان
وقف في اليوم وجزءا من الليل التحري في العبادة ان يقال وقال مالك لا يجزيه ان وقف من النهار الا ان يقف معه جزءا من الليل
مع جزء من النهار وهذا الانفراد لو يقف الا من الليل اجزاه عنه والحاصل انه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار
لمن وقف جهارا له نحو ان يفيض بعد الغروب وحجته فعله صلى الله عليه وسلم ووجه الاستدلال به مثل ما قلناه بعينه فانه
اول الوقت من الزوال ويرد عليه مثل ما اوردناه علينا هناك وهو انه قد ثبت قوله بعيد عدم تعين ذلك وبه يقع البيان كالفعل من حصة
فحمل الاصحاب فعله الغروب على انه السنة الواجبة وقبله على انه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب **قوله** لان ما هو الركن قد

وجد

وجدت منه الوقوف والمشي وان الشرع لا يخلو عن تكليف وقوف على ما تقدم فيه والوقوف بالمزدلفة على هذا الخلاف الكون بها ولو نام او
بها او لا يعلم انها من دلفة **قوله** وفي الليث يشترط لكل ركن الا ان يكون ذلك الركن مما يستقل عبادة مع عدم احرام تلك العبادة
فيحتاج فيه الى اصل النية وعن هذا مع الفرق بين الوقوف والطواف فانه لو طاف هاربا او طالبا لهارب ولا يعلم انه البيت الذي يجب الطواف
به لا يجزيه لعدم النية ولو نوى اصل الطواف جاز ولو عين جهة غير الفرض مع اصل النية لغت حتى لو طاف نوى التطوع عن نذر يقع عن طواف
الزيارة ولا يجزيه عن النذر ولان الوقوف يؤدى في احرام مطلق فاغنت النية عند العقد على الاداء فيه بخلاف الطواف يؤدى في
بعد التحلل من الاحرام بالحلق فلا بد من وجود النية عند الاحرام فيه وهذا الفرق لا يتأتى الا في طواف الزيارة لا العمرة والاول اعمهما
قوله ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاؤه الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند الاخرين حتى لو اهل غير رفقائه عنه جاز وهو
الاولى لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان او لا واصله ان الاحرام شرط عندنا
اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه الركن فجاز ان تتأدى به بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا
في هذه المسألة بناء على ان الرفقة هل يكون اذنه دلالة عند العجز عنه او لا فعندنا لا لان المرافقة انما تراد لامور السفر لا غير
فلا يتعدى الى الاحرام بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه بنفسه فيحرز ثواب ذلك ولان دلالة الاذن انما تثبت اذا كان معلوما
عند الناس صحة الاذن بالاحرام عن غيره لا يعرفه كثير من المتفقهة فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم كمنع الرفيق عن نفسه والاول دلالة
ولنا ان عقد الرفقة استعانة كل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره وليس المقصود بهذا السفر الا الاحرام وتوابعه ان كان مثلا
يقصد التجارة مع الحج فكان عقد السفر استعانة فيه اذا عجز عنه كما في حفظ الامتعة والدواب اذا ادوى ... فكانت دلالة الاذن ثابتة
والعلم بجوازه ثابت نظرا الى الدليل الذي يدل على جواز الاستنابة في الاحرام وهو كونه شرطا والشرط تجري فيه النيابة كمن اجرى الماء على
اعضاء محدث فانه يصير به متوضئا او غطى عورة عريان فانه يصير بذلك محصلا للشرط وذلك ان الدليل الشرعي منصوب
فيقام وجوده مقام العلم به في حق كل من كلف بطلب العلم ولذا لا يعذر بالجهل في دار الاسلام بخلاف من اسلم في دار الحرب فجهل
وجوب الصلاة مثلا لا قضاء عليه فان **قيل** ينبغي ان يجردوه ويلبسوه الازار والرداء لان النيابة ظهر ان معناها اتحاد الشرط
في المنوب عنه كالتوضئة لكن الواقع ان ليس معنى الاحرام عنه ذلك بل ان يحرموا هو بطريق النيابة فيصير هو محرما بذلك الاحرام
من غير ان يجردوه حتى اذا افاق وجب عليه الافعال والكف عن المحظورات من غير ان يحرم بنفسه فالتجريد واللبس غير المخيط ليس
من التوضئة التي هي الشرط او ليس ذلك الاحرام بل كف عن بعض المحظورات اعني لبس المخيط وانما الاحرام وصف شرعي يصير
به محرما عليه اشياء موجبا عليه المضي في افعال مخصوصة واله ثبوت هذا المعنى الشرعي المسمى بالاحرام نية النسك
مع التلبية او ما يقوم مقامها ونيابتهم انما هي بذلك المعنى في الشرط فوجب كون الذي هو اللازم ان ينووا او يلبوا عنه فيصير
هو بذلك محرما كما لو نوى هو ولبى ثم ينتقل احرامه اليه حتى لو كان للرفيق ان يحرم عن نفسه ذلك واذا باشر محظور الاحرام
لزمه جزاء واحد بخلاف القارن لانه في احرامين وهذا في احرام واحد لانتقال ذلك الاحرام الى المنوب عنه شرعا واعلم انهم اختلفوا
فيما لو استمر مغمى عليه الى وقت اداء الافعال هل يجب ان يشهدوا به المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف او لا بل يباشر الرفقة ذلك
عنه بعضهم فاختار طائفة الاول عليه مشى المقرر المذكور واختار اخرون الثاني وجعله في المبسوط الاصح وانما ذلك اولى لا
متعين على هذا يجب كون الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام الذي اثم وجوده مقام العلم به هو كون سائر العبادات
اعني الحج من بعضه لا يجري فيه النيابة عند العجز كالاستنابة الذي زمن بعد الفرض فادركه الموت فاوصى به غيره ان اقام
قبل الافعال فتبين ان عجزه كان في الاحرام فقط صحت نيابتهم على الوجه الذي قلنا فيه ثم يجب هو بنفسه على موجبه فان لم
يحقق عجزه عن الكل فجرد بسم على موجبه عن ان لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شيء عن هذا الاحرام خلافا لما يتأتى الحسن المتيب
ولانه يتوقع افاقته هذا في كل ساعة وهو يجب ادا بنفسه لعدم العجز فنقلنا الاحرام اليه لانا لو لم ننقل يأتي الافعال لا احرام
اليه مع هذا الاحتمال لعله اذا افاق في بعض الصوم ونحوه يفيق بعد يوم عرفة لعدم العجز عن باقي الافعال مع العجز عن تجديد
الاحرام للافاقة من السنة وما جعل عند الرفقاء او العلم بحاله دليل الاحرام وذكر فخر الاسلام اذا اغمي عليه بعد الاحرام يطاف
به المناسك فانه يجزيه عند اصحابنا جميعا لانه نوى النائم وقد سبقت النية ابنة فهو كمن نوى الصلاة في ابتدائها ثم ادى الافعال
ساهيا لا يدري ما يفعل اجزاه لسبق النية ويشكل عليه اشتراطا النية لبعض اركان هذه العبادة وهو الطواف كما
سائر اركان الصلاة ولم توجد منه النية والاولى التعليل بان جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت فلنا فيهم النيابة
في هذه الافعال او يشترط فيهم الطواف اذا حملوه فيه كما يشترط نيته الا ان هذا يقتضي عدم تعين حمله والشهود لا اعلم
نحو ذلك عنهم في المنتقى عيسى بن ابان عن محمد رجل احرم وهو صحيح ثم اصابه عته فقضى به اصحابه المناسك ووقفوا به فلبث
بذلك سنين ثم افاق اجزاه ذلك عن حجة الاسلام قال وكذلك الرجل اذا قدم مكة وهو صحيح او مريض الا انه يعقل فاغمي عليه
بعد ذلك فحمله اصحابه وهو مغمى عليه فطافوا به فلما قضى الطواف وبعضه افاق او قد اغمي عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما اجزاه
عن طوافه وفيه ايضا لو ان رجلا مريضا لا يستطيع الطواف الا محمولا وهو يعقل فامر من غيره عنه وحمله اصحابه وهو نائم

فطافوا به أو أمرهم أن يحملوه ويطوفوا به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه وهو نائم فطافوا به أو حملوه حين أمرهم بحمله وهو مستيقظ
نائم ثم دخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به على تلك الحالة ثم استيقظ روى ابن سماعة عن محمد أنهم إذا طافوا به بلا أمر منه
لا يجزئه بعد أمره ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به أجزأه وكذلك إن دخلوا به الطواف أو توجهوا به نحوه فنام وطافوا به
أجزأه ولو قال المغمى عليه من عنده استأجرتك أن تطوف بي وتحملني ثم غلبته عيناه ولم يقبل الذي أمره بذلك من يومه بل اشتغل
بغيره طويلا ثم استأجر قوما يحملونه وأتوه وهو نائم فطافوا به قال استحسن إذا كان على عزمه ذلك أنه يجوز فأما إذا طال ذلك
ونام ما نوى وحملوه وهو نائم لا يجزئه عن الطواف ولكن الإحرام لا يزول بالإغماء والنائم في حق الحملة أن لا يجزئه حتى يدخل الطواف
وهو مستيقظ ينوي الدخول فيه لكنا استحسنا إذا أمر بذلك فنام ودل ذلك أن يحمل يطاف به أنه يجري مجرى حامل الفرع
الفرق بين النائم والمغمى عليه كأنه أصح الأذن وعدمه ثم في النائم سابق واستحسان أن استأجروه لا لحمل المرأة
فطافوا به ونووا الطواف أجزأهم ولهم الأجرة ولا تحرم المرأة وإن نوى الحاملون طلب غريم لهم والمحمول العقل ونوى الطواف أجزأ
المحمول دون الحاملين لأنا نراعي النية وقتا للإحرام لأنه وقت لعقد على الأداء وأما استحقاق الأجر فلأن الإجارة وقعت على
عمل معلوم ليس بعبادة وضعا وإذا حملوه وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لا يجزئه إذا كان مغمى عليه لأنهم ما أتوا بالطواف
وإنما أتوا بطلب الغريم والمنتقل إليه إنما هو فعلهم فلا يجزئه إلا إذا كانت مفيقة ونوى الطواف **قوله** لقوله صلى الله عليه
وسلم إحرام المرأة في وجهها تقدم قريبا في الإحرام ولا شك في ثبوته موقوفا وحديث عائشة أخرجه أبو داود وابن ماجه قالت كان الركبان
يمرون بنا ونحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فإذا حاذونا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه
قالوا والمستحب أن تسدل على وجهها شيئا وتجافيه وقد جعلوا لذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب
ودلت المسألة على أن المرأة منهية عن إبداء وجهها للأجانب بلا ضرورة وكذا دل الحديث عليه **قوله** وتلبس من المخيط ما بدا لها
كالدرع والقميص والخفين والقفازين لكن لا تلبس المورس والمزعفر والمعصفر **قوله** أو جزاء صيد أما بأن يكون عليه جزاء صيد
في حجة سابقة فقلده في التي هذه الآتية أو جزاء صيد الحرم اشترى بقيمته هديا **قوله** وتوجه معها يريد الحج أفاد أنه لا بد من
ثلاثة التقليد والتوجه معها ونية النسك وما في شرح الطحاوي لو قلدها بنية الإحرام لا يصير محرما ولو ساقها هديا
فإذا صدا إلى مكة صار محرما بالسوق نوى الإحرام أو لم ينوه فما في غاية الكتب فلا يعول عليه وما في الإيضاح من قوله السنة
أن يقدم التلبية على التقليد لأنه إذا قلد أولا فربما يسير فيصير شارعا في الإحرام والسنة أن يكون الشروع بالتلبية يحمله
على ما إذا كان المقلد ناويا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة فقد أحرم غريب مرفوعا ووقفه ابن أبي شيبة في مصنفه على ابن عباس
وابن عمر قال حدثنا ابن نمير ثنا عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال من قلد فقد أحرم حدثنا وكيع عن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس
قال من قلد أو جلل أو أشعر فقد أحرم ثم أخرج عن سعيد بن جبير أنه رأى رجلا قلد فقال أما هذا فقد أحرم وورد معناه مرفوعا
أخرج عبد الرزاق ومن طريقه ما رواه البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن أبي لبيبة أنه سمع ابني جابر يحدثان عن أبيهما جابر بن
عبد الله قال بينا النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه إذ شق قميصه حتى خرج منه فسئل فقال واعدتهم يقلدون هديي
اليوم فنسيت وذكره ابن القطان ذكرا من جهة البزار فقال وجابر بن عبد الله له ثلاثة أولاد عبد الرحمن ومحمد وعقيل والله أعلم
أيهما من الثلاثة وأخرجه الطحاوي وأعله بعبد الرحمن بن عطاء وضعف عبد الحق وابن عبد البر عبد الرحمن بن عطاء ونازعه ابن القطان وروى
الطبراني ثنا أحمد بن علي الصائغ المكي ثنا يعقوب بن حميد حدثني أبي عن يونس عن ابن شهاب أخبرني ثعلبة بن أبي مالك القرظي
أن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل أحد شقي رأسه فقام غلام له فقلد
هديه فنظر إليه قيس وقد قلد فأهل وحل شق رأسه الذي رجله ولم يرجل الشق الآخر وأخرجه البخاري في صحيحه مختصرا عن ابن شهاب بأن
قيس بن سعد الأنصاري وكان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد الحج فرجل **قوله** أو لحا شجر بالمدينة
والمعنى بالتقليد إفادة أنه عن قرب يصير هدايا فكذا الجلال والنعل في اليبوسة لإراقة دمه وكان في الأصل يفعل ذلك كيلا
يهاج عن الورود والكلإ وليرد إذا ضل للعلم بأنه هدي **قوله** لما روي عن عائشة رضي الله عنها أخرج الستة عنها بعث
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدي فأنا فتلت قلائدها بيدي من عهن كان عندنا ثم أصبح فينا حلالا يأتي ما يأتي الرجل من أهله
ولفظ البخاري فتلت القلائد لهدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث بالهدي ثم مقيم فينا حلالا وأخرجا واللفظ للبخاري عن
مسروق أنه أتى عائشة فقال لها يا أم المؤمنين إن رجلا يبعث بالهدي إلى الكعبة ويجلس في المصر فيوصي أن يقلد بدنته فلا يزال
من ذلك اليوم محرما حتى يحل الناس قال فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لقد كنت أفتل قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيبعث هديه إلى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجال من أهله حتى يرجع الناس وفي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال من أهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج فقالت عائشة رضي الله عنها ليس كما قال أنا فتلت قلائد هدي رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم قلدها بيده ثم بعث بها مع أبي فلم يحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء أحله الله له حتى نحر الهدي وهذان الحديثان عالقان حدثنا عبد

الرحمن بن عطاء صريحا رجب الحكم بغلطه والحاصل انه قد ثبت ان التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب الاحرام وما تقدم
من الآثار مطلقة في اثباته الاحرام فقيدناها بما جاء وآثرنا ما به حملا لها على ما اذا كان متوجها بين الادلة وشرطنا النية مع ذلك
لانه لا عبادة الا بالنية بالنص وكل شيء رووه من التقليد هدي الاحرام انما كان محله الا في حال عدم التوجه والنية فلا يعارض
المذكور شيء منها وما في فتاوى قاضي خان لو بعث ولم ينو لا يصير محرما في الروايات الظاهرة يشعر بان هناك رواية بعدم اشتراطها
مع التلبية وما اظنه الا نظرا الى بعض الاطلاقات ويجب مثلا الحمل على ارادة الصحيح وان لا تجعل رواية **قوله** واذا ادركها وسار
معها او ادركها وردد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه شرط في المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترطه في الجامع الصغير وما في الكتاب
وسوقه وتوجه معه وتواترا تفاقي فلو ادرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل **قوله**
الا في هدي المتعة استثنينا من قولهم لم يصر محرما حتى يلحقها يعني حتى يخرج على اثرها وان لم يدركها استحسانا وهنا قيد لا بد منه وهو
انه انما يصير محرما في هدي المتعة بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج فان حصلا في غيرها لا يصير محرما ما لم يدركها ويسير معها كذا
في الرقيات وذلك لان تقليد هدي المتعة قبل اشهر الحج لا عبرة به لانه من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون
تطوعا وفي هدي التطوع ما لم يدركه ويسير معه لا يصير محرما وذكر ابو اليسر في القران يجب ان يكون كالمتعة وجه القياس ظاهر وجه
الاستحسان زيادة خصوصية هدي المتعة بالحج فالتوجه اليه توجه الى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه الحرم ويوم النحر ويتسبب سوقه
الاحرام والمطلوب في الاحرام بقاطعية فاكتفى بابتدائه نوع اختصاص وقوبل بالتوجه اليه مع قصد الاحرام يصير محرما بخلاف غيره لانه قد
يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة ويذبح قبل مكة ولم يتعلق له اثر شرعا في الاحرام اصلا **قوله** وقال الشافعي الخ هذا خلاف في
مفهومه اما في انه هل هو في اللغة كذلك او لا فقلنا نعم ونقلنا كلام اهل اللغة فيه قال الخليل البدنة ناقة او بقرة تهدى الى مكة قال النووي
هو قول اكثر اهل اللغة وقال الجوهري البدنة ناقة او بقرة واما في انه في اللغة كذلك اتفاقا ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه لغة لحرم
ينقل عنه او لا فقلنا نعم وقال الشافعي لا فلو ان اطلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقر كما يخرج بالجزور وعنده لا يخرج الا بالجزور له قوله
صلى الله عليه وسلم من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة الحديث متفق عليه فقول المص
والصحيح من الرواية كالمهدي جزورا غير صحيح اعني اصح لانه متفق عليه ورواية الجزور في مسلم فقط ولفظه انه صلى الله عليه وسلم قال على كل باب
من ابواب المسجد ملك يكتب الاول فالاول كمثل الجزور ثم نزلهم الى مثل البيضة الحديث بل الجواب ان التخصيص باسم خاص لا ينفي الدخول باسم عام
وغاية ما يلزم من الحديث انه اراد بالاسم الاعم في الاول وهو البدنة خصوص بعض ما يصدق عليه وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه بقرينة اعطاء البقر لمن
راح في الساعة الثانية فمعلوم انها لا تفاوت في الاجر للتفاوت في المسارعة وهذا لا يستلزم انه في الشرع خصوص الجزور والا ظاهر انه لمن
عدم ارادة الاعم مخصوصه لا ثم يلزم منه النقل والحكم باستعمال اللفظ في خصوص بعض ما يصدق عليه مع الحكم ببقاء ما استقر له على حالة اسهل من
الحكم بنقله عنه بسبب استعماله فيها استعمالا بعد غير كثير فيه عند تعارض الحكمين ولزوم احدهما مع انه قد ثبت من لسان اهل العرب الذي
يدعي نقله الى خلافه في حديث جابر كنا نحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم في صحيحه **فروع**
اشترك جماعة في بدنة فقلدها احدهم صاروا محرمين ان كان بامر البقية في الحج واستحسنا التجليل والتصدق بالجل لانه اعمل في الكرامة
وهدايا رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت مجللة مقلدة وقال لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها والتقليد احب من التجليل لان له ذكرا
في القرآن الا في الشاة فانه ليس بسنة على ما ذكر المص رحمه الله تعالى ورضي عنه

باب القران

المحرم اذا افرد الاحرام بالحج فمفرد بالحج وان افرد بالعمرة فان في اشهر الحج او قبلها الا انه ادى اكثر اشواطها فيها او لا الثاني مفرد بالعمرة
والاول ايضا كذلك ان لم يحج من عامه او حج والم باهله بينهما الماما صحيحا فان حج ولم يلم باهله بينهما فمتمتع وسيأتي معنى الالمام
الصحيح ان شاء الله تعالى وان لم يفرد الاحرام لواحد منهما بل احرم بهما معا او ادخل احرام العمرة على احرام الحج قبل ان يطوف للقدوم ولو شوطا
فقارن مسيء لان القارن من يبني الحج على العمرة في الافعال فينبغي ان يبنيه ايضا في الاحرام او بهما معا فاذا لف ساوح لتمكنه من
ان يبني الافعال اذا لم يطف شوطا فان لم يحرم بالعمرة حتى طاف شوطا رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لانه عجز عن الترتيب وهذا بناء على ما
تقدم من انه لا طواف قدوم للعمرة هذا كلامهم في القارن ومقتضاه ان لا يعتبر في القران ايقاع العمرة في اشهر الحج ويشكل عليه ما عن محمد لو
طاف في رمضان لعمرته فهو قارن ولكن لا دم عليه ان لم يطف لعمرته في اشهر الحج وسيأتيك تحقيق المقام ان شاء الله تعالى في باب التمتع **قوله** القران
افضل الخ المراد بالافراد في الخلافية ان يأتي بكل منهما مفردا ولكنه كما روي عن محمد من قوله حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من
القران اما مع الاقتصار على احدهما فلا اشكال ان القران افضل بلا خلاف وحقيقة الخلاف ترجع الى الخلاف في انه صلى الله عليه وسلم كان في حجته
قارنا او مفردا او متمتعا فالذي يمشينا النظر في ذلك ولنقدم عليه استدلال المص لتوفي بتفسير الكتاب ثم نرجع الى تحرير النظر في ذلك استدل
المصنف بقوله صلى الله عليه وسلم القران رخصة ولا نعرف هذا الحديث والمذهب بقوله صلى الله عليه وسلم يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا
رواه الطحاوي بسنده وسنذكره عند تحقيق الحق ان شاء الله تعالى ونترك الخلاف لانه في احرامه صلى الله عليه وسلم فذهب قائلون
الى انه احرم مفردا ولم يتمتع في سفرته تلك وآخرون الى انه افرد واعتمر فيها من التنعيم وآخرون الى انه تمتع ولم يحل لانه ساق الهدي وآخرون

لها انه تمتع واحل واخرون الى انه قرن فطاف طوافا واحدا وسعى سعيا واحدا لحجته وعمرته واخرون الى انه قرن فطاف طوافين وسعى سعيين
لهما وهذا مذهب علمائنا وحجة الاول ما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام
حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحجة واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج فهذا التقسيم يفيد ان من اهل بالحج لم يضم اليه
غيره ولمسلم عنها انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج مفردا وللبخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم اهل بالحج وحده وفي سنن ابن ماجه
عن جابر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم افرد الحج وللبخاري عن عروة بن الزبير قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرتني عائشة انه اول
شيء بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم عمر مثل ذلك ثم حج عثمان فرايته اول شيء بدا به حين قدم مكة انه توضا ثم طاف بالبيت ثم حج ابو بكر
فكان اول شيء بدا به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رايتهما جرين والانصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم اخر من رايت يفعل ذلك ابن عمر
ثم لم ينقضها بعمرة ولا احد ممن مضى ما كانوا يبدؤون بشيء حين يضعون اقدامهم اول من الطواف ثم لا يحلون وقد رايت امي وخالتي حين تقدمان لا
تبدآن بشيء اول من البيت تطوفان به ثم لا تحلان فهذا كله يدل على انه افرد ولم ينقل احد مع كثرة ما نقل انه اعتمر بعد فلا يجوز الحكم بانه
فعله ومن ادعاه فانما اعتمد ما راى من فعل الناس في هذا الزمان من اعتمارهم بعد الحج من التنعيم فلا يلتفت اليه ولا يعول عليه وقد
تم بهذا مذهبنا الافراد وحجة القائلين انه كان متمتعا ما في الصحيحين عن ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم واهدى فساق معه الهدي من
ذي الحليفة فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم اهدى فلا يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه ومن لم يكن اهدى فليطف بالبيت وبالصفا
والمروة وليقصر وليحلل ثم ليهل بالحج وليهد ولم يحلل من شيء حرم منه حتى قضى حجه ومن لم يكن اهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة ونحر هديه
وعن عائشة تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه رواه مسلم والبخاري معناه وفي رواية لمسلم والنسائي ان ابا موسى كان
يفتي بالمتعة فقال له عمر قد علمت ان النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله واصحابه ولكني كرهت ان يظلوا معرسين بهن
في الاراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم فهذا اتفاق منهما على انه صلى الله عليه وسلم كان متمتعا وقد علمت
من هذا ان الذين رووا عنه الافراد عائشة وابن عمر رووا عنه انه كان متمتعا واما رواية عروة بن الزبير
فقوله في الكل ثم لم تكن عمرة ثم لم تكن احرام الحج يفعل به عمرة بفسخه فانما هو دليل ترك الناس فسخ الحج
الى العمرة لما علموا من دليل منعه مما اسلفناه في كتاب الحج والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمرة الى اخره ثم
صرح في حديث ابن عمر السابق بانه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب ولنا ما استدل به القائلون ه
بانه احل من حديث معاوية قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص قالوا ومعاوية اسلم بعد الفتح والنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن
محرما في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن احرام العمرة لما زاده ابو داود في رواية من قوله عند المروة والتقصير في الحج انما يكون
في منى ودفعه بان الاحاديث الدالة على عدم احلاله قوله جاءت مجيئا متظافرا يقرب القدر المشترك من الشهرة التي هي قريب من التواتر
لحديث ابن عمر السابق وما تقدم في الفسخ من الاحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره كثيرة وسياتي منها في ادلة القران ولو ان
حديث ابن عمر كان مقدما على حديث معاوية فكيف واذا لما علمنا ان كلام في حديث معاوية السكوت عن الحج المفسر ما هو خطا والحمل على عمرة
الجعرانة فانه كان قد اسلم اذ ذاك وهي عمرة خفيت على بعض الناس لانها كانت ليلا على ما في الترمذي والنسائي انه صلى الله عليه وسلم خرج الى
الجعرانة ليلا معتمرا فدخل مكة ليلا فقضى عمرته ثم خرج من ليلته الحديث فلذا والله اعلم خفيت على الناس وعلى هذا يجب الحكم على الزيادة التي في
النسائي وهي قوله في ايام العشر بالخطا ولو كانت سنده صحيحا اما النسيان من معاوية او من بعض الرواة عنه ونحن نقول بالله التوفيق لا شك
انه يترجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روى عنه الافراد وسلامة رواية غيرهم ممن روى التمتع دون الافراد ولكن التمتع بلغة القران الكريم
وعرف الصحابة اعم من القران كما ذكره غير واحد واذا كان اعم منه احتمل ان يراد به الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح الحادث وهو مدعانا
وان يراد به الفرد الخصوص باسم التمتع في الاصطلاح فعلينا ان ننظر اولا في انه اعم في عرف الصحابة اولا وثانيا في ترجيح اي الفردين ذلك هو
بالدليل والاول بين في ضمن الترجيح وثم دلالات اخر على الترجيح مجردة عن بيان عمومه عرفا اما الاول فما في الصحيحين عن سعيد بن المسيب
قال اجتمع علي وعثمان بعسفان فكان عثمان ينهى عن المتعة فقال علي ما تريد الا ان تنهى عن امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما راى
فعل ذلك اهل بهما جميعا بعد ابين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يهل بهما وسياتيك عن علي التصريح به ونفيد ايضا ان الجمع
منهما تمتع فان عثمان كان ينهى عن المتعة وقصد علي اظهار مخالفته تقريرا لما فعله صلى الله عليه وسلم وانه لم ينسخ فقرن وانما تكون مخالفة
اذا كانت المتعة التي نهى عنها عثمان تدل على الامرين اللذين عينا بهما ويتضمن اتفاق علي وعثمان على ان القران من مسمى التمتع ومنه يجب حمل قول
ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذي نسميه قرانا لو لم يكن عنه ما خالف ذلك اللفظ فكيف وقد صرح عنه ما يفيد ما
قلناه وهو ما في صحيح مسلم عن ابن عمر انه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافا واحدا ثم قال هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فظهر
ان مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث المفرد المسمى بالقران وكذا يلزم مثل هذا في قول عمران بن حصين تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتمتعنا معه لو لم يوجد عنه غير ذلك فكيف وهو قد وجد وهو ما في صحيح مسلم عن عمران بن حصين قال لمطرف احدثك حديثا عسى الله ان ينفعك
به ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع بين حج وعمرة ثم لم ينه عنه حتى مات ولم ينزل قران يحرمه وكذا يجب مثل ما قلنا في حديث عائشة تمتع رسول الله
لما تقدم لو لم يوجد عنها ما خالفه فكيف وقد وجد ما هو ظاهر وهو ما في سنن ابي داود عن النفيلي حدثنا زهير بن معوية ثنا ابو اسحق عن

مجاهد

مجاهد سئل ابن عمر كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مرتين فقالت عائشة رضي الله عنها لقد علم ابن عمر ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اعتمر ثلاثا سوى التي قرن بحجته وكذا ما في مسلم من ان ابا موسى كان يفتي بالمتعة يعني بقسميها وقول
عمر له قد علمت انه صلى الله عليه وسلم فعله واصحابه اي فعلوا اما بتمتعه فهو صلى الله عليه وسلم فعل النوع المسمى بالقران
وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة في عرفنا وهو ما بفسخ الحج الى عمرة ويدل على اعتماره عمرته عنه صلى الله عليه وسلم ما
في البخاري عن ابن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول اتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل
في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بد له من امتثال ما امر به في منامه الذي هو وحي وما في ابي داود والنسائي
عن منصور وابن ماجه عن الاعمش كلاهما عن ابي وائل عن الصبي بن معبد التغلبي قال اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك
محمد صلى الله عليه وسلم وروي من طرق اخرى وصححه الدارقطني بانه اصح اسناد احاديث منصور والاعمش عن ابي وائل عن الصبي
عن عمر رضي الله عنه واما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحج والعمرة جميعا
قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لبى بالحج وحده فلقيت انسا فحدثته بقول ابن عمر فقال انس ما تعدونا الا صبيانا سمعت النبي صلى الله عن انس
عليه وسلم يقول لبيك حجا وعمرة وقول ابن الجوزي ان انسا كان اذ ذاك صبيا فلعله لم يعقل فتقدم رواية ابن عمر عليه غلط بل كان سن
انس في حجة الوداع عشرين سنة او احدى وعشرين او اثنتين وعشرين سنة او ثلاثا وعشرين سنة وذلك انه اختلف في انه توفي سنة
تسعين من الهجرة او احدى وتسعين او اثنتين وتسعين او ثلاث وتسعين ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر وقدم النبي صلى الله عليه
وسلم المدينة وسنه عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبي اذ ذاك مع انه انما بين ابن عمر وانس في السن سنة او
سنة وبعض سنة ثم ان رواية ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم الافراد معارضة بروايته عنه التمتع كما اسمعناك وعلمت ان مراده
بالتمتع القران كما حققناه وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه آنفا ولم يختلف على انس احد
من الرواة في انه صلى الله عليه وسلم كان قارنا قالوا اتفق عن انس ستة عشر راويا انه صلى الله عليه وسلم قرن مع زيادة ملازمته لرسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه كان خادمه لا يفارقه حتى ان في بعض طرقه كنت آخذا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي
تقصع بجرتها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة معا وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز وحميد ويحيى بن ابي اسحق
انهم سمعوا انسا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بهما لبيك عمرة وحجا وروى ابو يوسف عن يحيى بن سعيد الانصاري
عن انس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لبيك بحجة وعمرة معا وروى النسائي من حديث ابي اسماء عن انس ان النبي صلى
الله عليه وسلم اهل بالحج والعمرة حين صلى الظهر وروى البزار من حديث زيد بن اسلم مولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن انس مثله
وذكر وكيع حدثنا مصعب بن سليم قال سمعت انسا مثله قال وحدثنا ثابت البناني عن انس مثله وفي صحيح البخاري عن قتادة عن
انس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر فذكرها وقال وعمرة مع حجته وذكر عبد الرزاق حدثنا معمر عن ايوب عن ابي قلابة
وحميد بن هلال عن انس مثله فهؤلاء جماعة ممن ذكرنا فلم يبق شبهة من جهة النظر في تقديم القران وفي ابي داود عن البراء بن عازب
قال كنت مع علي رضي الله عنه حين امره على اليمن الحديث الى ان قال فيه قال فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم يعني عليا فقال لي كيف
صنعت قلت اهللت باهلال النبي صلى الله عليه وسلم قال فاني سقت الهدي وقرنت وذكر الحديث وروى الامام احمد من
حديث سراقة باسناد كله ثقات قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة قال وقرن رسول
الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وروى النسائي عن مروان بن الحكم كنت جالسا عند عثمان فسمع عليا يلبي بحجة وعمرة فقال
الم تكن تنهى عن هذا فقال بلى ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعا فلم ادع فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقولك وهذا ما وعدناك من الصريح عن علي رضي الله عنه وروى احمد من حديث ابي طلحة الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع
بين الحج والعمرة ورواه ابن ماجه بسند فيه الحجاج بن ارطاة وفيه مقال ولا ينزل حديثه عن الحسن ما لم يخالف او ينفرد وقال سفيان الثوري
ما بقي على وجه الارض احد اعرف بما يخرج من راسه منه وعيب عليه التدليس وقال من سلم منه وما لاحد كان من الحفاظ وقال ابن
معين ليس بالقوي وهو صدوق يدلس وقال ابو حاتم اذا قال حدثنا فهو صالح لا يرتاب في حفظه وصدقه وقال العبادلة لا يحتج
به وروى احمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن في حجة الوداع بين الحج والعمرة وروى البزار
باسناد صحيح الى ابن ابي اوفى قال انما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الحج والعمرة لانه علم انه لا يحج بعد عامه ذلك وروى احمد
من حديث جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدا وروى ايضا من حديث ام سلمة قالت سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اهلوا يا آل محمد بعمرة في حج وتقدم الحديث الذي ذكره المص في الكتاب وفي الصحيحين واللفظ لمسلم
عن حفصة قالت قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل انت من عمرتك قال اني قلدت هديي الحديث وهذا يدل على انه كان
في عمرة يتمتع بها الى التحلل قبل تمام افعال الحج ولا يكون ذلك على قول مالك والشافعي الا للقارن وهذا وجه الرأي فان سوق الهدي
عندهما لا يمنع المتمتع عن التحلل الا استقصاء واسبع وفيما ذكرناه كفاية ان شاء الله تعالى هذا وانما يمكن الجمع به بين روايات

الافراد والتمتع ان يكون بسبب روايات الافراد وسماع من رواه تلبيته صلى الله عليه وسلم بالحج وحده وانت تعلم انه لا مانع من
افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء اصلا وجمعه اخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته صلى الله عليه وسلم
اكانت دبر الصلاة او استوت ناقته او حين علا على البيداء ما قدمناه في اوائل باب الاحرام هذا واما انه حين قرن طاف طوافين
وسعى سعيين فسيأتي الكلام فيه ولنرجع الى تقرير الترجيحات المعنوية التي ذكرها المصنف رحمه الله **قوله** ولانه اي القران جمع بين
العبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلاة الليل وانت تعلم ان الجمع بين النسكين في الاداء مفقود
بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلاة وانما الجمع بينهما حقيقة في الاحرام وليس هو من الاركان عندنا بل شرط فلا
يتم التشبيه وايضا علمت ان موضع الخلاف ما اذا اتى بالحج والعمرة لكن افرد كلا منهما في سفر واحد يكون القران وهو الجمع بينهما
افضل فلا فائدة التشبيه يكون على تقدير ان الانسان اذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما اخر بلا صوم او حرس ليلة بلا
صلاة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة افضل وهذا ليس بمفيد محتاج الى البيان ولا يكون الا بسمع لان
تقدير الثواب والافضلية لا يكون الا به **قوله** والتلبية الخ دفع لترجيح الافراد بزيادة التلبية والسفر والحلق فقال
التلبية غير محصورة يعني لا يلزم زيادتها في الافراد على القران لانها غير محصورة ولا عدد لكل نسك منها بل يجوز زيادة تلبية
من قرن على من افرد كما يجوز قلته والسفر غير مقصود الا للنسك فهو في نفسه غير عبادة وان كان قد يصير عبادة بنية النسك به
فلا يبعد ان يعتبر بنفس النسك الذي هو اقل سفرا افضل من الاكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبرها الشارع فان ظهرنا عليها والا
حكمنا بالافضلية تعبدا وقد علمنا الافضلية بالعلم بانه قرن لظهور انه لم يكن ليعدل الله تعالى به عن العبادة الوجيهة التي لم
تتح له في عمره الا مرة واحدة الا على اكمل وجوهها والحلق خروج عن العبادة فلا يوجب زيادة فيها فلا يكون زيادة افضلية فالحلق فيه كما
قلناه فيما قبله والعقد ردى كانا رخصة فيما ذكر في القران رخصة لو صح نفي قولنا فان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فكان
تجويز الشرع اياها في اشهر الحج حتى لا يحتاج الى وقت اخر انشائه رخصة اسقاط فكان افضل فان رخصة الاسقاط هي العزيمة في هذه
الشريعة حيث كانت شرعا للشرع المطلوب رفضه واقل ما في الباب ان يكون افضل لان في فعله بعد تقرر الشرع المطلوب ابطاله
ورفض المطلوب رفضه وهو اقوى في الاذعان والقبول من مجرد اعتقاد حقيقته وعدم فعله وهذا من الخصوصيات وكم
في هذا الشرح من فضل الله تعالى مثلها اذا تتبع ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قوله** وللقران ذكر في القران جواب
عن قول مالك التمتع ذكر في القران وهو قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله على ما روينا من قول ابن مسعود رضي الله عنه اتمامهما ان تحرم بهما
من دويرة اهلك وعلى ما قدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع ذكر القران لانه نوع منه فذكره ذكر كل من انواعه ضمنا وقوله تعالى
فمن تمتع بالعمرة الى الحج على هذا معناه من ترفق بالعمرة في اشهر الحج ترفقا غايته الحج وسماه تمتعا لما قلنا انها كانت ممنوعة عندهم
في اشهر الحج فعلها للحج بان لا يشترط معه في وقته يجي فهو اباحها الشرع جل جلاله فكان توسعة وتيسيرا لما فيه من اسقاط مؤنة سفر
احدهما الذي يقتضي وقت الحج فكان الاتي به متمتعا بنعمة الترفق بها في وقتها **قوله** رغبة طوافا واحدا الخ لما كان في
الجمع بينهما نقصا للافعال بالنسبة الى افراد كل منها كان افراد كل منها افضل من الجمع **قوله** عقيب الصلاة اي سنة الاحرام على ما
قدمناه **قوله** والقران في معنى التمتع وعلى ما قلناه في قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج يفيد تقديم العمرة في القران نظم الاية لا بالاجماع
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة تقدم غير مرة وتقدم من حديث ابن عمر انه ثبت في الصحيحين انه قرن
فطاف طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب المص بقوله وتاويله انه لما طاف صبي بن معبد طوافين
وسعى سعيين قال له عمر هديت لسنة نبيك ثم حمل الدخول على الدخول في الوقت وكذلك ان ظاهره غير مراد اتفاقا اذ لا كان دخولها
في الحج غير متوقف على نية القران بل كل من حج يكون قد حكم بان حجة تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا بقي ان يراد الدخول وقتا او
بما هو الافعال بشرط نية القران والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محتمله وهو ترك الظاهر فوجب الحمل عليه خلافا لما يحتمله
الاخر لانه يختلف فيه ويخالف المعهود المستقر شرعا في الجمع بين عبادتين وهو كونه يفعل افعال كل منهما الا ترى ان في التطوع
لا يتداخلان اذا احرم لهما بتحريمة واحدة وانت خبير بان هذا الجواب يتوقف على صحة حديث الصبي بن معبد على النص الذي ذكره
المص والذي نذكره من تصحيحه في دلالة القران انما نصه عن الصبي قال اهللت بهما معا فقال عمر هديت لسنة نبيك وفي رواية
ابي داود والنسائي عن الصبي بن معبد قال كنت رجلا اعرابيا نصرانيا فاسلمت فاتيت رجلا من عشيرتي يقال له هذيم بن ثرملة
فقلت يا هناه اني حريص على الجهاد واني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي فكيف لي بان اجمع بينهما قال اجمعهما واذبح ما
استيسر من الهدي فاهللت بهما جميعا فقال عمر هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم انتهى وليس فيه انه قال له ذلك عقب
طوافه وسعيه مرتين لاجرم ان صاحب المذهب رواه على النص الذي هو حجة وانما نص المص في ذلك ان ابا حنيفة روى عن حماد
بن سليمان عن ابراهيم عن الصبي بن معبد قال اقبلت من الجزيرة حاجا قارنا فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وهما
منيخان بالعذيب فسمعاني اقول لبيك بحجة وعمرة معا فقال احدهما هذا اضل من بعيره وقال الاخر هذا اضل من كذا وكذا

فصل

فغشيت حتى اذا قضيت نسكي مررت بامير المؤمنين عمر فسألته الى ان قال فقال لي عمر لما صنعت ما ذا قال مضيت فطفت
طوافا لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجي ثم بقيت حراما ما اقمنا اصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت اخر نسكي
قال هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم واعاده وفيه كنت حديث عهد بنصرانية فاسلمت فقدمت الكوفة اريد الحج فوجدت سلمان
بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج وذلك في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بالحج وحده واهل الصبي بالحج والعمرة فقالا
ويحك تمتع وقد نهى عمر عن المتعة والله لانت اضل من بعيرك فسأله وفيه ما قدمنا من ان التمتع في عرف الصدر الاول ومن بعدهم
يعم القران والتمتع بالعمرة الواقع الآن وايضا المعارضة بين اقوال الصحابة ورواياتهم فيه صلى الله عليه وسلم الاكتفا بطواف
واحد وسعي واحد ثابتة فتقدم عن ابن عمر وعلى رواية الاكتفا بواحد كذا ابن عمر وصح عن غيره عدمه عن واحد عن عبد الله من ذلك
عن علي رضي الله عنه اخرج النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن عبد الرحمن الانصاري عن ابرهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع ابي وقد
جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك وحماد هذا ان ضعفه الازدي فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار
انا ابو حنيفة رضي الله عنه حدثنا منصور بن المعتمر عن ابرهيم النخعي عن ابي نصر السلمي عن علي رضي الله عنه قال اذا اهللت بالحج والعمرة
فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة قال منصور فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن فحدثته هذا
الحديث فقال لو كنت سمعته لم افت الا بطوافين واما بعد فلا افتي الا بهما ولا شبهة في هذا السند مع انه روي عن علي رضي الله عنه
بطرق كثيرة مضعفة ترتقي الى الحسن لغيره لو انفردت الا على ما هو الحجة بنفسه بلا ضم ورواه الشافعي رحمه الله بسند فيه مجهول
وقال معناه انه يطوف بالبيت حين يقدم بالبيت وبالصفا والمروة ثم يطوف بالبيت للزيارة انتهى وهو صريح في مخالفته للنص
عن علي رضي الله عنه وقول ابن المنذر لو كان ثابتا عن علي رضي الله عنه كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى من احرم بالحج والعمرة
اجزأه عنهما طواف واحد وسعي واحد مدفوع بان عليا رضي الله عنه رفعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما سمعنا فلو قوبل المعارضة
لكانت هذه الرواية انيس باصول الشرع فرجحت وثبت عن عمران بن الحصين ايضا رفعه وهو ما اخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الازدي
حدثنا عبد الله بن داود عن شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين
وسعى سعيين ومحمد بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة وذكره ابن حبان في كتاب الثقات غير ان الدارقطني نسب اليه في خصوص هذا الحديث
الوهم فقال يقال ان محمدا حدث به من حفظه فوهم والصواب بهذا الاسناد انه صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة وليس فيه ذكر الطواف
ولا السعي ويقال انه رجع عن ذكر الطواف والسعي وحدث به على الصواب ثم اسنده عنه به انه صلى الله عليه وسلم قرن قال وقد
خالفه غيره فلم يذكر فيه الطواف ثم اسنده الى عبد الله بن داود بذلك الاسناد ايضا انه قرن انتهى وحاصل ما ذكر انه ثقة ثبت
عنده انه ذكر زيادة على غيره والزيادة من الثقة مقبولة وما اسند اليه غاية ما فيه انه اقتصر على بعض الحديث وهذا لا يستلزم
رجوعه واعترافه بالخطا فكيف اجمع مثل هذا او يثبت عن ابن مسعود مثل ذلك ايضا قال ابن ابي شيبة حدثنا هشيم عن منصور بن زاذان
عن الحكم عن زياد بن مالك ان عليا رضي الله عنه وابن مسعود قالا في القران يطوف طوافين ويسعى سعيين فهؤلاء اكابر الصحابة عمر
وعلي وابن مسعود وعمران بن الحصين فان عارض ما ذهبوا اليه رواية غيرهم ومذهبه كان قولهم وروايتهم مقدمة
مع ما يساعد قولهم وروايتهم بما استقر في الشرع من ضم عبادة الى اخرى انه يفعل اركان كل منهما والله تعالى اعلم بحقيقة الحال **قوله**
فان طاف طوافين وسعى سعيين اي والى بين الاسبوعين للحج والعمرة وبين سعيين لهما **قوله** لانه في معنى المتعة والهدي
منصوص عليه فيها فيلحق بها فيه دلالة لان وجوبه في المتعة لشكر نعمة اطلاق الترفق بهما في وقت الحج بشرطه على ما نذكر وعلى ما
هو الحق بما قدمناه اثبات الهدي بالنص في المتعة الكائنة في القران عرفا وهو المسمى بالمتعة عرفا ويجب الدم بعد الرمي قبل الحلق
فان حلق قبله لزمه دم عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى **قوله** فان لم يكن له ما يذبح صام ثلاثة ايام الخ بشرط احرامه وجوبا لا حرام
بالعمرة في اشهر الحج وان كان في شوال وكلما اخرها الى اخر وقتها وهو افضل لرجاء ان يدرك الهدي ولذا كان الافضل ان يجعلها
السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة واما صوم السبعة فلا يجوز تقديمه على الرجوع عن منى بعد تمام اعمال الواجبات
لانه معلق بالرجوع قال تعالى وسبعة اذا رجعتم والمعلق بالشرط عدم قبل وجوده فيتقدم له عليه تقدم على وقته فلا يصح وصوم الثلاثة
لانه تعالى امر به في الحج قال تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج والمراد وقته لاستحالة كون افعال الحج ظرفا له فاذا صام بعد الاحرام
بالعمرة في اشهر الحج فقد صام في وقته فيجوز فان قدر على الهدي في خلال الثلاثة او بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم
لانه خلف وقد قدر على الاصل قبل تأدي الحكم بالخلف فبطل الخلف وان قدر عليه بعد الحلق قبل ان يصوم السبعة في ايام
الذبح او بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعد لا ينقض الحلق كرؤية المتيمم الماء بعد الصلاة
بالتيمم وكذا لو لم يوجد حتى مضت ايام الذبح ثم وجد الهدي لان الذبح مؤقت بايام النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو
التحلل بلا هدي وكانه تحلل ثم وجد ولو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي الهدي الى يوم النحر لم يجز للقدرة على

الأصل وان هلك قبل النحر جاز للعجز عن الأصل فكان الخبر [illegible] قوله اذ الفراغ سبب الرجوع هذا تعيين للعلاقة
في اطلاق الرجوع على الفراغ في الآية فذكر السبب وأريد المسبب فيه مجاز في الثاني لكن الشأن في دليل ارادة المجاز ويمكن ان يكون
الاجماع على انه لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم
بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه بل الى غيره وانما عرض الاستيطان بعد ذلك القدر من الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها
وطنا رجوع ليكون رجوعا الى اهله ووطنه وعلى انه لو لم يتخذ وطنا اصلا ولم يكن له وطن بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها
بهذا النص لا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال فعلم ان المراد به الرجوع عنها وقول المص فيكون اداء بعد السبب يجوز على
هذا معناه بعد سبب الرجوع ومن نظر الى ثبت الجواز انما هو على وجود سبب الحكم لا سبب شيء آخر والحكم هنا وجوب الصوم وجوازه
عن الواجب وسببه الاول انما هو التمتع قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة اي كاملة في كونها قائمة مقام الهدي عند العجز عنه والثاني مسبب عن نفس الاداء في وقته بشرطه
وهو العجز عن الهدي لما عرف من ان المامور اذا اتى به كذلك يثبت له صفة الجواز وانتفاء الكراهة بنفس الاتيان به فلم يكن حاجة
الى ذكر بل اذا اتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد اتى به في وقته بالنص محمود قوله فيتقيد به اي بالنهي المشهور عن صوم
الايام بالنص وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج لان المشهور يتقيد به اطلاق الكتاب فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه عنه
قوله او يدخله النقص اي يدخل الصوم النقص للنهي عنه فلا يتادى به الكامل الذي هو مطلوب المطلق وهذا يرجع الى
الاول لان دخول النقص انما هو بالنهي فهو المقيد وغاية ما هنا ان يكون تعليلا للنهي بعلة دخول النقص للنهي عنه فعلى
هذا الاولى ابدال الواو باو فيقال فيتقيد به النص او يدخله النقص هذا واما في البخاري عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهما
انهما قالا لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن الا لمن لم يجد الهدي قيل هذا اشبه بالمسند قال الشافعي رحمه الله ولا ينبغي ان
يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا واخرج البخاري ايضا من كلام ابن عمر رضي الله عنه انه قال الصوم لمن تمتع بالعمرة
الى الحج الى يوم عرفة فان لم يجد هديا ولم يصم صام ايام التشريق فعلى اصلنا لو صح رفعه لم يعارض النهي العام لو واتره فكيف وقد
اشتهر وعلى اصلهم لا يخص بما لم يجزم برفعه وصحته والمرسل عندهم من قبيل الضعيف لو تحقق فكيف واما ذكره الشافعي رحمه الله بلاغا
عن علي فموقوف ولم على اصله لم يلزمنا اعتباره قوله فقد صار رافضا لعمرته اطلق فيه وفي كافي الحاكم قال محمد لا يصير رافضا
لعمرته حتى يقف بعرفة بعد الزوال [illegible] قوله هو الصحيح
احترازا عن رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يرفضها بمجرد التوجه لانه من خصائص الحج [illegible] كان كنقض الجمعة بعد الظهر بالتوجه
اليها عنه والصحيح ظاهر الرواية والفرق ان اقامة ما هو من خصوصيات الشيء مقامه انما هو عند كون ذلك الشيء مطلوبا مامورا
به وهنا القارن مامور بتقديم الوقوف بعرفة قبل افعال العمرة فهو مامور بالرجوع لترتيب الافعال على الوجه المشروع فلا يقام
التوجه مقام نفس الوقوف لانه على ذلك التقدير اثبات المنهي عنه علاوة الجمعة على ما هو [illegible] الكتاب وكذا اذا وقف بعد ان
طاف ثلثة اشواط فانه رافض لعمرته ولو كان طاف اربعة اشواط لم يصر رافضا للعمرة بالوقوف فاتمها يوم النحر وهو قارن وان لم يطف
لعمرته حتى قدم مكة بل طاف وسعى ينوي عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضا لعمرته وكان طوافه وسعيه لها وسقط الرمل [illegible] للحج فيرمل
في طواف الزيارة ويسعى بعده وهذا بناء على ما تقدم من ان الماتي به من جنس ما هو ملتبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو
ملتبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة لا شيء عليه وكان الاول عن العمرة والثاني عن الحج وهذا كمن [illegible]
في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة التلاوة وعليه انصرف الى سجدة التلاوة والله سبحانه اعلم

باب التمتع

وخبر الظاهر ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران حقيقة هذا الوجه انه ثبت انه صلى الله عليه وسلم حج قارنا ومعلوم
ان ما ارتكبه افضل خصوصا في عبادة لم يفعلها الا مرة واحدة في عمره ثم لما ثبت المعنى الذي به كان القران افضل متحققا
في التمتع دون الافراد فيكون افضل منه وذلك المعنى هو ما يلزم كونه جمعا بين العبادتين في وقت الحج من زيادة التحقق للاذعان
والقبول المشروع الناسخ لشرع الجاهلية في المطلوب رفضه ثم هذا ارفق فوجدنا [illegible] على امرين احدهما اطلاق الانتفاع بالعمرة
في وقت الحج حتى [illegible] المؤنة [illegible] اسقاط سفر للعمرة والثاني [illegible] الانعقاد لينشئ [illegible] من ادنى الحل [illegible]
شكر على امر [illegible] توفيقه للتحقق لهذا الاذعان الشرعي المطلوب تحققه واظهار وجعله مظهرا له فانه [illegible]
الحقيقة من غير تحققه بالفعل وهذا يرجع الى امر احدي ولهذا [illegible] يقولون [illegible] لاداء النسكين ومن ترفق باداء النسكين في
سفرة واحدة [illegible] هذا الدم لانه [illegible] النسك عبادة اخرى [illegible]
زاد عليه [illegible] الاحرام الى يوم النحر [illegible] والمسارعة الى اتمام الحج [illegible] لم يسق فيه الهدي فوجب استدامة
الاحرام فيه قوله وسفره واقع لحجه جواب عن قوله لان سفره واقع لعمرته [illegible] قوله ومعنى التمتع الترفق باداء
النسكين وينبغي ان يكون في اشهر الحج ولم يقل ان يحرم بها بل ذكر اداءها فعلم انه ليس من شرط التمتع وجود الاحرام بالعمرة [illegible]

الحج بل اداؤهما فيها او اداء اكثر طوافها فلو طاف ثلثة اشواط في رمضان ثم دخل شوال فطاف الاربعة الباقية ثم حج من عامه كان متمتعا
فتحرير الضابط للمتمتع ان يفعل العمرة او اكثر طوافها في اشهر الحج عن احرام بها قبلها او فيها ثم يحج من عامه بوصف الصحة من غير ان يلم باهله
بينهما الماما صحيحا والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة قبل اشهر الحج يريد التمتع ان لا يطوف بل يصبر الى ان تدخل اشهر الحج ثم يطوف فانه
متى طاف طوافا ما وقع عن العمرة على ما سبق من قبل فلو طاف ثم دخلت اشهر الحج فاحرم بعمرة اخرى ثم حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل
لانه صار حكمه حكم اهل مكة بدليل انه صار ميقاته ميقاتهم وقولنا ثم حج من عامه يعني من عام الفعل اما عام الاحرام فليس بشرط لما
في نوادر ابن سماعة عن محمد فيمن احرم بعمرة في رمضان واقام محرما الى شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل ثم حج من عامه
وذلك انه متمتع لانه باق على احرامه وقد اتى بافعال العمرة والحج في اشهر الحج بخلاف من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فاخر الى
ان قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما اتى بافعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال
معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وهذا فائدة القيد الذي ذكرناه اعني قولنا عن احرام بها **قوله** فيطوف لها ويسعى الخ لم يذكر طواف
القدوم لانه ليس للعمرة طواف قدوم ولا صدر وذكر من الصفة الحلق او التقصير فظاهره لزوم ذلك في التمتع وليس كذلك بل لو لم يحلق
حتى احرم بالحج وحلق يوم النحر كان متمتعا وسواء كان التمتع ممن احرم بالحج بعد طواف اربعة اشواط للعمرة على ما ذكرناه انفا **قوله** هكذا
فعله الخ اما ان افعال العمرة ما ذكر من الحلق او التقصير فضروري لا يحتاج الى بيان الحلق او التقصير خلافا لمالك رحمه الله وقد علمنا
ما قدمناه في بحث القران من حديث معوية قصرت عن راس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص ومعلوم ان ذلك التقصير عند المروة لا يكون
الا في العمرة عمرة القضاء عند البخاري ومسلم قصرت او رايته يقصر عن راسه فان كان الواقع الاول تعين كونها عمرة الجعرانة كما قدمناه
وان كان الثاني لم يكن فيه دليل وهو حجة على مالك رحمه الله **قوله** وقال مالك لما وقع بصره على البيت وعنه لما راى بيوت مكة ولنا ما
روى الترمذي عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم وقال حديث صحيح ورواه ابو داود ولفظه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر **قوله** ولهذا يقطعها الحاج الخ انما تتم الملازمة لو كان الرمي هو
المقصود في الحج وهو منتف بل المقصود الوقوف والطواف فالصواب التمسك على رأينا ان يقال كما لم يقطع التلبية في الحج قبل
الشروع في الافعال كذا لا يقطعها في العمرة قبله فبطل قوله لكن يقطعها قبل الطواف وعلى رأيه بطريق الالزام ان يقال كما لم يقطع في
الحج الا عند الشروع في المقاصد وهو الوقوف عندك فكذا العمرة ان لا تقطع الا عند الشروع في مقاصدها وهو الطواف **قوله**
والمسجد ليس بلازم بل هو افضل ومكة افضل من غيرها من الحرم والشرط الحرم **قوله** وفعل ما يفعله الحاج المفرد الا طواف التحية
لانه في حكم اهل مكة ولا طواف قدوم عليهم **قوله** ولو كان هذا المتمتع بعدما احرم بالحج طاف اي طاف للتحية وسعى قبل ان يروح الى منى
لم يرمل في طواف الزيارة وسواء كان رمل في طواف التحية او لا ولا يسعى بعده لانه قد اتى بالسعي مرة قيل هذا دليل على ان طواف
التحية مشروع للمتمتع حتى اغنى سعيه عقيبه انتهى ولا يخلو من شيء فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى اجزأ عن السعي لانه يشترط
للاجزاء اعتبار طواف تحية بل المقصود ان السعي لا بد ان يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام الحج تنفل ثم سعى بعده
سقط عنه سعي الحج ومن قيد اجزاءه بكون الطواف للقدوم وطواف تحية فعليه البيان **قوله** فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه كالشرط
بها ان يكون محرما بالعمرة في اشهر الحج مثل ما ذكرناه في القران والى اخر ما ذكرناه فيه **قوله** خلافا للشافعي رحمه الله فانه لا يجزيه الا
بعد احرام الحج **قوله** لانه اداه بعد انعقاد سببه لا شك ان سببه التمتع اللغوي الذي هو الترفق لتنبيه على التمتع في النص وما
الاستحقاق عليه للهدي العمرة في اشهر الحج هي السببية لانها التي يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع لان
الحج يعتبر جزء السبب بناء على ارادة التمتع في عرف الفقه لوجهين احدهما جعل الحج غاية لهذا التمتع حيث قال فمن تمتع بالعمرة الى الحج
فكان المفاد ترفقا بالعمرة في اشهر الحج منتهيا غايته الحج والا كان ذكر التمتع ذكرا للحج من عامه فلو حج الى ذكر والثاني انه على ذلك
التقدير كان يلزم ان لا يجوز صوم الثلثة الا بعد الفراغ كالسبعة لكنه سبحانه فصل بينهما فجعل الثلثة في الحج اي وقته والسبعة
بعد الفراغ فعلم انه لم يعتبر السبب المجوز للصوم تحقق حقيقة التمتع بالمعنى الفقهي بل الترفق بالعمرة في اشهر الحج لكن لا مطلقا
بل المقيد بكونه غايته الحج من عامه لا على اعتبار القيد جزءا من السبب وشرطا في ثبوت سببيته والا لزم ما ذكرنا من امتناع
الصوم قبل الفراغ وهو منتف فكان السبب المقيد لا بعد قيد في السببية فاذا صام بعد احرام العمرة في اشهر الحج من
عامه ظهر انه صام بعد السبب في وقته بخلاف ما اذا لم يحج من عامه لانه لم يظهر وقوعه بعد المقيد ومثل هذا جائز اذا
امكن وقد امكن وسببه تراخي القيد عنه في الوجود اما السبعة فان السبب يتحقق بعد احرام العمرة لكن لم يجئ وقتها لانها
معلق بالرجوع فالصوم قبله قبل وقته وان كان بعد السبب واعلم ان مقتضى هذا عدم الجواز قبل الفراغ من العمرة لان
التمتع اعني الترفق بالعمرة لا يتحقق بمجرد الاحرام بها لكن الحكم الجواز بمجرد الاحرام كانه لثبوت عدم القدرة على الخروج عن الاحرام
بلا افعال فاقيم الاتيان بها مقامها وحولنا التمتع المراد **قوله** الا اذا كانت لا ينقاد اي للسوق وفي
بعض النسخ لا تنساق **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم طعن الخ قالوا كان تنساق له وهو يستقبلها مدخل الحرم

ورفعها والحربة بيمينه لا محالة والطعن الى جهة اليسار امكن وهو طبع من الحركة فيقع الطعن كذلك مقصودا ثم يعطف طاعنا
الى جهة يمينه تممه وهو يستكلف خلافه الى الجهة الاولى وهذا ابتنا على انه صلى الله عليه وسلم اشعر من جهة اليمين واليسار وعلى صفة
حالة الاشعار كان ما ذكرنا اما الاول فالذي في مسلم عن ابي حسان عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بذي
الحليفة ثم دعا ببدنة فاشعرها في صفحة سنامها الايمن ورواه البخاري فلم يذكر فيه الايمن ولا الايسر الا ان ابن عبد البر ذكر انه
رأى في كتاب ابن علية بسنده الى ابي حسان عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم اشعر بدنته من الجانب الايسر ثم سلت الدم عنها وقلدها نعلين
قال ابن عبد البر هذا منكر من حديث ابن عباس بل المعروف ما رواه مسلم وعنه عنه في الجانب الايمن وصحح ابن القطان كلاهما لكن قد اسند ابو يعلى
الى ابي حسان عن ابن عباس بطريق آخر انه صلى الله عليه وسلم اشعرها في شقها الايسر ثم سلت الدم باصبعه الحديث وفي موطأ مالك
عن نافع ان ابن عمر كان اذا اهدى هديا من المدينة يقلده بنعلين ويشعره في الشق الايسر فهذا يعارض ما في مسلم من حديث ابن
عباس اذ لم يكن احد اشد اتباعا لظواهر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من ابن عمر فلولا علمه بوقوع ذلك منه صلى الله عليه
وسلم لم يستمر عليه فوجه التوفيق حينئذ ان يكون الاشعار منها خلا الروايتين على رؤيته كلا اي الاشعار من جانبيه منه
واحد ما امكن واما الثاني فلا نعلم صريحا في وضع كيف كان لكنه يحمل على ما هو الظاهر اذ الظاهر من قاصدها الاتيان فعل فيها
حتى يتأتى له ذلك والله اعلم بحقيقة كل حال قوله لا يكره لان القلادة قد تحل او تنقطع فيسقط قوله ولو وقع التعارض
فالترجيح للمحرم فيقال لا تعارض لان المنهي عنه كان باثر قصة العرنيين عقيب غزوة احد ومعلوم ان الاشعار كان بعد فعلم
انه اما مخصوص من نص نسخ المثلة ما كان هديا او انه ليس مثلة اصلا وهو الحق اذ ليس كل جرح مثلة بل هو ما يكون تشويها
كقطع الانف والاذنين وسمل العيون فلا يقال الكي من جرح مثله والاولى ما حمل عليه الطحاوي من ان ابا حنيفة انما كره اشعار
اهل زمانه لانهم لا يهتدون الى احسانه ويتوسعون في الجلد الذي يلبسها او يقون في اللحم حتى يكثر الالم ويخاف منه السراية قوله
لان المشركين لا يمتنعون الا به فيه نظر لان هذا انما هو في اشعار عام الحديبية وهو معتمر بالعمرة لا في اشعاره هديا في حجة الوداع
لان المشركين كانوا قد اجلوا قبل ذلك في فتح مكة وفي السنة التاسعة ثم بعث عليا في السنة التاسعة يتلو عليهم سورة براءة وينادي لا يطوف بهذا البيت
مشرك ولا عريان والجواب ان يراد تعرضهم للطريق حال السفر لتسامعهم بالسنة المسلمين قوله وهذا ينفي التحلل عند سوق
الهدي يعني لما كان المقصود من هذا الكلام وتقدم تخريجه اظهار التأسف على تأبي الاحلال لتصريح صدر احاديثه بموافقته لهم
كما كان دابه صلى الله عليه وسلم كان قوله لو استقبلت ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة اي مفردة لم اقرن معها الحج وتحللت بعد
ان التحلل لا يتأتى الا بما يتضمنه كلامه من افراد العمرة وعدم سوق الهدي فلو كان التحلل يجوز مع سوق الهدي لاكتفى بقوله
لجعلتها عمرة وتحللت وما احتاج الى هذا الا انه لو استدل لانه لما ساق الهدي امتنع عليه التحلل من العمرة كان معترفا بانه صلى الله
عليه وسلم حج متمتعا والثابت عندنا انه حج قارنا على ما قدمناه قوله ويجب الاضحية اي اضحية بحجة المتمتع الاحرام بالحج
قوله فقد حل من الاحرامين يدل بدليل على قياس احرام العمرة الى الحلق واورد عليه في النهاية لو كان كذلك لم لم يلزم القارن دمان
اذا جنى قبل الحلق وقد قال علماؤنا اذا قتل القارن صيدا بعد الوقوف قبل الحلق لزمه قيمة واحدة ولو بقي بعد الوقوف لزمه دمان
واجاب بان احرام العمرة انتهى بالوقوف لم يبق الا في حق التحلل لا ان الله جعل الحج غاية احرام العمرة ولا وجود للمضروب له الغاية
بعدها الا ضرورة وبني ما ذكرنا وان لم يبق في حق غير ذلك لم تقع الجناية عليه انتهى ما في شرح الكنز وهذا يعكر ما قال
اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وشاة للعمرة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان انتهى وما نقله في النهاية عن شيخ
الاسلام دون تتبعه وقد صرح عنه بخصوصه في النهاية في آخر فصل جزاء الصيد واكثر عبارات الاصحاب مطلقة وفي الظاهر
اذ قضايا الاعمال لا ينتفع بها الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع
على ما قلنا بل سند كرعن الكتب المعتبرة عن بعضهم ان فيما بعد الحلق البدنة والشاة ايضا في الجماع وعن بعضهم لكنه فقط
وشتى الاولى منهما شيخ الاسلام فيكلم ادم الدعن الواحد يعتبر الجماع وما لان في الجماع بعد الوقوف شاتين فلا يخرج بان يكون
احرام العمرة بعد الوقوف موجبا الجناية عليه شيئا او لا ان احرمت لزم سقوط الوجوب والاصول العامة قوله وليس لاهل مكة
تمتع ولا قران يحتمل نفي الوجود اي ليس يوجد لهم حتى لو احرم مكي بعمرة او بها وطاف للعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعا
ولا قارنا ويوافقه ما سيأتي في الكتاب من قوله واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لانه
الم باهله فيما بين النسكين الماما صحيحا وكذلك يبطل التمتع فاذا عدم الالمام شرط لصحة التمتع فينتفي لانتفائه
وعن ذلك انتفاض القران في قوله بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان قالوا
خص القران لان التمتع منه لا يصح لانه ملم باهله بين العمرة ويحتمل نفي الحل كما يقال ليس لك ان تصوم يوم النحر ولا ان
تتنفل بالصلاة عند الطلوع والغروب حتى لو ان مكيا اعتمر في اشهر الحج وحج من عامه اوجع منه كان متمتعا وقارنا اثما
لفعله اياهما على وجه نهي عنه وهذا هو المراد لما قلنا ذكرنا من اشتراط عدم الالمام للصحة على اشتراطه لوجود التمتع

الذي

الذي يتعلق به نهي شرعا المنتهض سببا للشكر وتوابعه ما في غاية البيان ليس لأهل مكة تمتع ولا قران وقال في التحفة ومع
هذا لو تمتعوا جاز واساؤا وعليهم دم الجبر ويستدرك من كلام الحاكم مرحا انتهى ومن حكم هذا الدم انه لا يقوم الصوم مقامه
حالة العسرة فاذا كان الحكم في الواقع لزوم دم الجبر لزم ثبوت العجز لانه لا جبر الا لما دخل لوصف النقصان الا لما لم يوجد شرعا
فان قيل لكن كون الدم للاجنبي في اشهر الحج ان المكي لا يتمتع منه وهذا ما بين حنفية العصر من اهل مكة وما زعمه في بلا
بعض الآفاقيين من الحنفية من قرب وجرى بينهم شوول ومعه اهل مكة ما وقع في البدائع من قوله ولان دخول العمرة في اشهر الحج
وقع رخصة لقوله تعالى الحج اشهر معلومات قيل في بعض وجوه التأويل اي الحج اشهر واللام للاختصاص واختصت هذه الاشهر
بالحج وذلك بان لا يدخل فيها غيره الا ان العمرة دخلت فيها رخصة للآفاقي ضرورة تعذر انشاء سفر للعمرة نظرا له وهذا المعنى لا يوجد
في حق اهل مكة ومن بمعناهم فلم تكن العمرة مشروعة في اشهر الحج في حقهم فبقيت العمرة في اشهر الحج في حقهم معصية انتهى وفيه نعض
اختصار والذي ذكره غير واحد خلافه ومنه ما صرحوا في جواب الشافعي لما اجاز التمتع للمكي وقال في بعض الاوجه نسخ منع العمرة في اشهر الحج
عام في حقنا والمكي كغيره فقالوا انما الكشف فانت عندنا في حق المكي بما نع تمتعه في اشهر الحج لا يلزم له ذلك ولكن لا بدل فضيلة
التمتع الى اخر ما سنذكره ان شاء الله تعالى فكان اهل مكة على هذا الاعتبار والمكي في اشهر الحج ان كان للمجرد العمرة مخطئا للاساءة وان كان
لعلمهم بان هذا الذي اعتمر منهم ليس بحيث يتخلف عن الحج اذا خرج الناس للحج بل يحج من عامه فيصح بناء على انه ح انكار للمتعة للمكي لا
لمجرد عمرته فاذا ظهر لك صحة هذا الكلام منه في حق العمرة من حيث هي مجرد عمرة في اشهر الحج ومنعها وجب ان يتفرع عليه ما لو كرر
المكي العمرة في اشهر الحج وحج من عامه هل يتكرر الدم عليه فعلى من صرح بحلها له وان المنع ليس الا التمتع لا يتكرر عليه لان تكرار لا
اثر له في ثبوت تكرر تمتعه فانما عليه دم واحد لانه تمتع مرة واحدة وعلى من منع نفس العمرة منه وابتنائه نسخ حرمتها انما هو للآفاقي
فقط ينبغي ان يتكرر الدم بتكررها والله اعلم واما النظر بعد ذلك في ادلة القولين ونظر هؤلاء الى العمومات مثل دخلت العمرة في الحج
وصريح منع المكي شرعا لم يثبت الا بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو خاص بالجمع نصا فيبقى ما وراه على الاباحة
عملا للآخرين بقوله بل التخصيص لا يصح تعليله ويخرج بوضعه وتعليل منع الجمع المتبادر منه انه لحصول الرفق ودفع المشقة
الآتية من قبل تعدد السفر اذا طالت الاقامة وذلك خاص فيبقى المنع السابق على ما كان وتحقق النسخ لا فاني وللنظر بعد ذلك
مجال والله سبحانه الموفق ثم ظهر بعد هو مليس عاما من كتابه هذا الكتاب ان الوجه منع العمرة للمكي في اشهر الحج سواء حج من عامه او لا
لان النسخ خاص لم يثبت اذ المنقول من قولهم العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور ولا يعرف الا من كلام اهل الجاهلية دون انه كان في شريعة
ابراهيم او غيره ولم يبق الا النظر في الآية وحاصله عام مخصوص فان قوله ذلك الخ تخصيص من منع العمرة الى الحج لانه مستقل بمقارن
وانتفوا في تعليله بان نجوزه للآفاقي لدفع الحرج كما عرف ومنعه من المكي لعدمه ولا شك ان عدم الحرج في عدم الجمع لمنع الجمع لانه
اذا لم يخرج بعد الجمع لا يقتضي ان يتعين عدمه بل انما يقتضي عدم الحرج في عدم الجمع ان يجوز لكل من عدم الجمع والجمع لانه لما لم يحرج
في عدم الجمع لا حرج في الجمع حتى وجب عدم الجمع لم يكن الا لامر زائد وليس هنا سوى كونه في الجمع موقع العمرة في اشهر الحج ثم لا شك
ان منع نفس العمرة في اشهر الحج للمكي يتمشى على الاحتمال الاول الذي ابديناه في قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران الخ وهو ان العمرة
لا تتحقق منهم اصلا لانه اذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية لا يكون متمتعا من التمتع الا للعمرة فكان حاصل نعم هو ان التمتع
اما المنع للعمرة او الحج والحج غير ممنوع منه فتعينت العمرة غير ان في تخالها تتحقق ويكون مسيئا انشاء يقول صاحب التحفة لكن الاوجه
خلافه لتصريح اهل المذهب من ابي حنيفة وصاحبيه في الآفاقي الذي اعتمر ثم عاد الى اهله ولم يكن ساق الهدي ثم حج من عامه بقولهم
بطل تمتعه وتصريحهم بان من شرط التمتع مطلقا ان لا يلم باهله بينهما الماما صحيحا ولا وجود للمشروط قبل وجود شرطه ولا شك
انهم قالوا بوجود العمرة مع الالمام ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع امكان النفي كبيع الحلاليين مع شرعي ويتقضي كلام ائمة
المذهب قولا بالاعتبار من كلام بعض المشايخ وانما لم نسلك في منع العمرة في اشهر الحج مسلك صاحب البدائع لانه بني على [illegible] لم
يلزم ثبوته على الخصم وهو قوله جاز في بعض الاوجه ان المراد للحج اشهر واللام للاختصاص وهي انما تلزم الخصم منعه او يقول بل
جاز كون المراد الحج في اشهر معلومات فيفيد انه يفعل فيها لا في غيرها وهو يسلم وان لا يفعل فيها غيره والله اعلم **قوله**
والحجة عليه ما ذكرنا احتجاج الشافعي على ان نسخ ترك العمرة في اشهر الحج عام في حق المكي وغيره ومعلوم شرعية الحج في حق الكل فجاز
التمتع في الكل وقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام لا ينفيه اذ مرجع الاشارة الهدي لا التمتع فيثبت بذلك
جواز المتعة لهم وسقوط الهدي عنهم قلنا بل مرجع الاشارة التمتع لوصله باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعله والتمتع لنا ان
نفعله لا الهدي فانه علينا فلو كان مراد الهدي مكان اللام يعلى فيقال ذلك على من لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ولئن سلم
شرع العمرة في اشهر الحج تمام قلنا ممنوع بل ذلك على القول الذي قدمناه وعلى تقدير تمامه لا يفيد الا انه لا حجر للمكي في العمرة
في اشهر الحج وان اريد المجموع من العمرة مع الحج من عامه وهو المتمتع فهو محل النزاع وهو اول المسئلة ويحل
النزاع ثم ان علمنا دليل التخصيص وهو قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ولكونه بين ادايهما

فلم يكمل معنى الارتفاق في حق اهل مكة بشرعيتها في اشهر الحج بخلاف الآفاقي فيتضمن عن ايجاب السفر بارادة الدم بالنسبة
الى الآفاقي فصل بيانه الى كل من الم باهله بين النسكين حتى اذا اعتمر الآفاقي في اشهر الحج ثم رجع الى اهله فاحرم بحج من عامه
لا يكون متمتعا وصار شرط التمتع الماذون فيه شرعا ان لا يلم باهله في هذا الماخذ الا ان ابا حنيفة فرق بين كون العود مستحقا
على الآفاقي بان كان ساق الهدي او لا فجعل الالمام عند استحقاق العود شرعا كعدمه وسياتي واذا علمت هذا فنقول
مع ما قدمناه من الحق من ان التمتع باطلاق القرآن الكريم والفاظ الصحابة يعم القران لانه تمتع للارتفاق بالعمرة في اشهر الحج
اشتراط عدم الالمام للقران الماذون فيه ايضا فيقتضي في المكي اذا خرج الى الكوفة ثم عاد فاحرم بهما من الميقات في اشهر الحج
ثم فعلهما ان لا يكون القران الشرعي المستعقب لحكم المعلوم من ايجاب الدم شكرا وتوقف على ما ذكر في ما نص عليه المص بقوله
بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة الخ فانه خص المكي بالقران لانه لا تمتع لمن في مثل هذه الصورة لانه يلم باهله بعد العمرة ولو
ساق الهدي لان العود غير مستحق عليه ومقتضى الدليل ما اعلمتك بل ويقتضي ايضا باني تامل وجوب الدم جبرا على الآفاقي
اذا عاد ولم يحرم ولم يحج من عامه اذ كانوا اجمعوا على المكي اذا تمتع لا يرتكبه النهي واذا علمنا ان مناط نهيه وجود الالمام
وهو ثابت في الآفاقي المذكور والله سبحانه اعلم قوله لان عمرته وحجته ميقاتيتان فكان كالآفاقي قالوا يشير الى ان عدم صحة التمتع
منه اذا كان بمكة لاخلاله بميقات احد النسكين لانه ان احرم بهما من الحرم اخل بميقات العمرة او من الحل فبميقات الحج للمكي فيكره ولزمه
الرفض ولا يخفى ان ترك الاحرام من الميقات لا يوجب عدم صحة النسك المعين الا ترى لو ان آفاقيا جاوز الميقات ثم احرم بهما
وفعلهما انه يكون قارنا ويلزمه دم القران مع دم الرفض كما لو جنى في احرامه بل اولى اذا تاملت على ان المانع لو كان هذا لصح
قران كل مكي بطريق ان يخرج الى ادنى الحل كالتنعيم فيحرم بعمرة ثم يخطو خطوة فيدخل ارض الحرم فيحرم بالحج لكن المنع عام وسببه
ليس الا الآية من التمتع ونحن صرح به المص فقال في احرام الباب والقران منه اي من التمتع هذا ثم نقل المحبوبي قران المكي
بان يخرج من المواقيت الى الكوفة مثلا قبل اشهر الحج اما اذا خرج بعد دخولها فلا قران له لانه لما دخلت اشهر الحج وهو داخل الميقات
فقد صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات هالله الذي عن محمد وقد بينا انه لا يتعلق به خطاب المنع
مطلقا بل ما دام بمكة فاذا خرج الى الآفاق التحق باهلها فاذ كل من وصل الى مكان صار ملحقا باهله كالآفاقي اذا قصد
بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا احرام وغير ذلك واصل هذه الكلية الاجماع على ان الآفاقي اذا اعتمر بعمرة في اشهر الحج
الى مكة كان احرامه بالحج من الحرم وان لم يقم بمكة الا يوما واحدا فاطلاق المص هو الوجه هذا واما على ما قدمناه من البحث ولا
يصح منه القران الجايز ما لم ينتقض وطنه بمكة للالمام واشتراط عدم الالمام فيه كالتمتع فان قرن لزمه دم لو قرن وهو بمكة لما علمت
من ان القران من ماصدقات التمتع لنظم القراني ويلزم منه وجود اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج لانه التمتع بالعمرة الى الحج
في اشهر الحج ووجوب الشكر بالدم لما كان لا لفعل العمرة فيها ثم الحج فيها وهذا في القران كما هو في التمتع وما عن محمد فيمن احرم بهما
وطاف لعمرته في رمضان انه قارن ولا دم عليه مراد به القارن بالمعنى اللغوي اذ لا شك في انه قرن اي جمع الا ترى انه
نفى لازم القران بالمعنى الشرعي الماذون فيه وهو لزوم الدم ونفي اللازم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكرا
هو ما تحقق فيه فعل المشروع المتعلق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك لفعل العمرة في اشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل
اكثر اطواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة وسوى في الحقيقة
الاطلاق اللغة لحصول الرفق هذا النسخ هذا كله على اصول المذهب واما ما اعتقد مقتضى الدليل فسنذكره من قريب ان شاء الله تعالى
قوله واذا عاد الحاصل ان عود الآفاقي الفاعل للعمرة في اشهر الحج الى اهله ثم رجوعه وحجه من عامه اذا كان لم يسق الهدي
مبطل لمتعته بالاتفاق وعلمت انا ان ساق الهدي فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يبطل الحاقا بعوده بالعدم بسبب
استحقاق الرجوع شرعا اذا كان على عزم المتعة والتقييد بعزم المتعة لنفي استحقاق العود شرعا عند عدمه فانه لو بدا له بعد
العمرة ان لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدي او امر بنحره يقع تطوعا ثم استدل المص عليه بقول
التابعين وقول من يجعله قال له شيء مطلق والظاهر انه ايضا اخذه من قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام اذ
لا سنة ثابتة في ذلك من روايتهم روى الطحاوي عن سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس ومجاهد والنخعي ان المتمتع اذا رجع بعد العمرة
بطل تمتعه وكذا ذكره الرازي في كتاب احكام القرآن والذي يظهر من مقتضى الدليل ان لا تمتع لاهل مكة ولا قران وان رجوع الآفاقي
الى اهله ثم عوده وحجه من عامه لا يبطل متعته مطلقا وهذا لان الله تعالى قيد جواز التمتع بعدم الالمام بالاهل القاطنين بالمسجد
الحرام اي بمكة ودون الحل لها بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فانه دما نفيه الالمام عن التمتع وعليه
لعدم الجواز بقيد كونه في مكة ونفيه المنع بعدمه الالمام الى ما نعه حاضري المسجد الحرام من الاصل مبني على انه تمهل الكون
بالمسجد الحرام واعتبارا الموثر مطلق الالمام وصحته تتوقف على عقلية عدم دخول القيد في التاثير ولو نظرنا لكان الواقع خلافه
للعلم بان حصول الرفق التام بشرعية العمرة في اشهر الحج لمن نفوته اعمال السفر لا يحج في تلك الاشهر التي اعتمر فيها انما هو

والقران م

للآفاقي لا لحاضري الحرم القاطنين فيه لانهم لا يلحقهم من المشقة نحو ما يلحق الآفاقي لمنع العمرة في اشهر الحج بخلاف الآفاقي
فكان فائدة شرعية العمرة فيها في حق الآفاقي هو الظاهر فناسب ان يخص بشرعية التمتع فكان تقييد حضور الاهل في الحرم ظاهر
الاعتبار في المنع من التمتع فلا يجوز الغاؤه والله سبحانه اعلم قوله ومالك يعتبر الاتمام في اشهر الحج اي في كونه متمتعا اذا حج من عامه
فالمذاهب ثلثة مذهبنا يصير متمتعا اذا ادى اكثر افعال العمرة في اشهر الحج وان احرم بها قبلها ومذهب مالك اذا اتمها فيها وان فعل
الاكثر خارجها ومذهب الشافعي لا يصير متمتعا حتى يحرم بالعمرة في اشهر الحج بناء على ان الاحرام ركن وعندنا هو شرط فلا يكون
من مسمى العمرة هذا وقيل يشترط في القران ايضا ان يفعل اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكانه مشى في
ذلك الى ما قدمناه عن محمد فيمن احرم بها ثم قدم مكة وطاف لعمرته في رمضان انه قارن ولا يبدى عليه وتقدم انه غير مسلم
لذلك وان الحق اشتراط فعل اكثر العمرة في اشهر الحج لما قدمناه قوله كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير
العبادلة في عرف اصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وفي عرف غيرهم اربعة اخرجوا ابن مسعود وادخلوا
ابن عمرو بن العاص وقال البيهقي لان احمد بن حنبل وغيره وغلطوا صاحب الصحاح اذا دخل ابن مسعود واخرج ابن عمرو بن العاص
قيل لان ابن مسعود تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا حتى احتيج الى علمهم ولا يخفى ان غلبة لفظ العبادلة في بعض من سمي بعبد الله من
الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتين وعشرين رجلا ليس الا بما نقل عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين
انصرف اليه فكان اعتباره من سمي بلفظ العبادلة اولى بل هو المتعين ولو سلم ان لا غلبة في اعتباره جزء المسمى فلا مشاحة في وضع الالقاب
ثم حديث ابن عمر اخرجه الحاكم وصححه وعلقه البخاري وحديث ابن عباس اخرجه الدارقطني وكذا اخرجه ايضا عن ابن مسعود واخرجه ابن ابي شيبة
ايضا وحديث ابن الزبير اخرجه الدارقطني عنه قال اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة ان هذه ليست اشهر العمرة انما هي للحج
وان كان عمل الحج قد انقضى بانقضاء ايام منى وعن ابي يوسف انه اخرج يوم النحر عنها فهي شوال وذو القعدة وعشر ليال من
ذي الحجة واستبعد باستبعاد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس هو وقتها ولا هو منه وفائدة كونه من اشهر الحج يظهر فيما
لو قدم المحرم بالحج يوم النحر فطاف للقدوم وسعى وبقي على احرامه الى قابل فانه لا سعي عليه عقيب طواف الزيارة لوقوع ذلك السعي
معتدا به وايضا لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير اشهر الحج وايضا لو احرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها
ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل فحج كان متمتعا وهذا العكس على ما تقدم ولو جاء ان يوضع مكان قولهم وحج من
عامه ذلك في تصوير التمتع واحرم بالحج من عامه ذلك قوله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز لكنه يكره فقيل لانه يشبه
الشرط لعدم اتصاله بالافعال او الركن وكذا اذا اعتق العبد بعد ما احرم لا يتمكن من ان يخرج بذلك الاحرام عن الفرض
فالجواز للشبه الاول والكراهة للثاني وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضي الى الوقوع في محظوره قوله اما الاول

الثاني وهو تام

وهو ما اذا اتخذ مكة دارا فحج صار متمتعا بالاتفاق واما اذا اتخذ البصرة دارا فقيل هو بالاتفاق كالاول قاله الجصاص
لانه ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وقيل هو قول ابي حنيفة وفي قولهما لا يكون متمتعا قاله الطحاوي والمسئلة التي تلي
بعد هذه وهي ما اذا افسد العمرة تخرج قول الطحاوي ومبنى الخلاف فيها على ان سفره الاول انتقض بقصد البصرة والترد
بها ونحوها كالطائفة وغيرها مما هو خارج المواقيت او لا فعنده بما ثم فلا يكون متمتعا لانه لم يترفق بالنسكين في سفرة ولا يكون
متمتعا في الثانية وهي ما اذا افسد العمرة ثم اتخذ البصرة دارا ثم قدم بعمرة قضاء وحج من عامه لان ذلك السفر انتهى بالفاسد منه
وهذا سفر آخر حصل فيه النسكين صحيحين وعندهما لا يكون متمتعا في الاول لحصولهما صحيحين في سفره ولا يكون متمتعا في الثاني
لانه لم يحصلهما صحيحين في السفرة الواحدة وتقييدهم بكونه اتخذ البصرة ونحوها دارا اتفاقي بل لا فرق بين ان يتخذها دارا
او لا صرح به في البدائع نفاده ما اذا عاد الى غير اهله ان خرج من الميقات ولحق بموضع لاهله القران والتمتع كالبصرة مثلا
واتخذ هنالك دارا او لم يتخذ توطن بها او لم يتوطن الخ واذا رجعنا الى ما سمعت من قريب من ان من وصل الى مكان كان حكمه
حكم اهله اذا كان قصده اليه زال الريب فروع لو عاد الى اهله بعد ما طاف لعمرته قبل ان يحلق ثم حج من
عامه قبل ان يحلق في اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
وعند ابي يوسف رحمه الله تعالى ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا في البدائع وذكر بعده بنحو ورقتين فيمن اعتمر في اشهر الحج فعاد
وان رجع الى اهله بعد ما طاف اكثر طواف العمرة او كله ولم يحل والم باهله محرما ثم عاد واتم عمرته وحج من عامه فهو متمتع في قول
ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد له انه ادى العمرة بسفرتين واكثرها حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما ان الالمام
لم يصح بدليل انه يباح له العود بذلك الاحرام لا باحرام جديد فصار كانه اقام بمكة ولو عاد بعد ما طاف اقله في شوال اتمها
فيها وحج من عامه كان متمتعا ولو افسد العمرة وسعى لها حتى اتمها ثم رجع الى اهله ثم عاد وقضاها وحج من عامه فهو متمتع
لانه لما لحق باهله صار من اهل التمتع وقد اتى به ولو انه لما فرغ من الفاسدة لم يخرج او لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته
وحج لا يكون متمتعا لانه كواحد من اهل مكة حتى لو حج من عامه كان مسيئا وعليه لاساءته دم ولو خرج بعد تمام الفا

الى خارج المواقيت كالطائف ونحوها لا لأهله المتعة ثم رجع فقضى عمرته الفاسدة وحج من عامه فهو على الخلاف عنده ليس بمتمتع
لانه على سفره الاول فكانه لم يخرج من مكة فحين فرغ من الفاسدة لزمه ان يقضيها من مكة لانه من اهل مكة فلم يخرج ثم احرم
بها نقضاها صار مكيا بأهله كما فرغ فيبطل تمتعه كالمكي اذا اخرج ثم عاد فاعتمر ثم حج من عامه وعندهما متمتع لانه سفره الاول
فهو حين عاد اتى بعمرة في اشهر الحج هذا اذا اقيم في اشهر الحج وافسدها فاما اذا كان اعتمر قبل اشهر الحج واتمها على
الفساد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل اشهر الحج فقضى عمرته فيها ثم حج من عامه فليس بمتمتع اتفاقا فهو كمكي تمتع فيكون مسيئا
وعليه دم فلو عاد الى غير اهله الى موضع لاهله المتعة ثم عاد باحرام العمرة ثم عاد فقضاها في اشهر الحج ثم حج من عامه ففي قول ابي حنيفة
هذا على وجهين في وجه يكون متمتعا وهو ما اذا اتى هلال شوال داخل الميقات لانه في الوجه الاول ادركه اشهر الحج وهو من اهل التمتع
وفي الثاني ادركه وهو ممنوع منه لانه لا يزول المنع حتى يلحق باهله وعندهما هو متمتع في الوجهين بناء على انقضاء السفرة الاولى لحوقه
في ذلك الموضع فهو كاللحوق باهله هذا وكلام الاصحاب كله على ان الخروج الى الميقات من غير مجاوزة بمنزلة عدم الخروج من مكة لان
اهل المواقيت في حكم حاضري المسجد الحرام حتى انهم ليس لهم تمتع ولا قران وحل لهم دخول مكة بغير احرام الا ما ذكر الطحاوي رحمه الله انه
بمنزلة العود الى الاهل قال لو فرغ من عمرته وحلق ثم اقام بمكة او خرج الى ميقات نفسه ثم عاد فاحرم بحجه من الميقات وحج من عامه
لا يكون متمتعا بالاجماع لان العود الى ميقات نفسه ملحق بالاهل من وجه ولو خرج الى غير ميقات نفسه ولحق بموضع لاهله المتعة
اتخذ دارا او لا توطن او لا ثم احرم من هناك وحج من عامه يكون متمتعا عند ابي حنيفة لانعدام الالحاق بالاهل من كل وجه وقالا لا يكون
متمتعا انتهى والمعول عليه ما هو المشهور **قوله** لحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين عنها قالت خرجنا لا نرى الا الحج فلما كنا
بسرف حضت فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابكي فقال ما لك انفست قلت نعم قال ان هذا امر كتبه الله على بنات ادم
فاقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهرين واخرجا عن جابر قال اقبلنا مهلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
بحج مفرد واقبلت عائشة بعمرة حتى اذا كنا بسرف عركت عائشة حتى اذا قدمنا لم يكن معه هدي طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة
فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحل منا من لم يكن معه هدي قال فقلنا حل ماذا قال الحل كله فواقعنا النساء وتطيبنا
ولبسنا ثيابنا وليس بيننا وبين عرفة الا اربع ليال ثم اهللنا يوم التروية ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة وهي
تبكي فقال لها ما شانك قالت شاني اني حضت وقد حل الناس ولم احلل ولم اطف بالبيت والناس يذهبون الى الحج الان فقال
ان هذا امر كتبه الله على بنات ادم فاغتسلي ثم اهلي بالحج ففعلت ووقفت المواقف حتى اذا طهرت طافت بالكعبة وبالصفا والمروة
ثم قال قد حللت من حجك وعمرتك جميعا قالت يا رسول الله اني اجد في نفسي اني لم اطف بالبيت حتى حججت قال فاذهب بها يا عبد
الرحمن فاعمرها من التنعيم انتهى وقد يتمسك به من يكتفي لهما بطواف واحد وهو غير لازم فمعنى حللت من حجك وعمرتك لم
يستلزم الخروج منهما بفعل قضاء فعل كل منهما بل يجوز ثبوته بالخروج من العمرة قبل اتمامها ويكون عليها قضاؤها الا ترى الى قوله
في الرواية الاخرى في الصحيحين ينطلقون بحج وعمرة وانطلق بحج فامرها على ذلك ولم ينكر عليها وامر اخاها ان يعمرها من التنعيم
وهذا لانها اذا لم تطهر من الحيض حتى وقفت بعرفة صارت رافضة للعمرة وسكوته صلى الله عليه وسلم الى ان سالته انما يقتضي تراخي
القضاء لا عدم لزومه اصلا **قوله** ولان الطواف في المسجد يعني ولا يحل للحائض دخوله والحاصل ان حرمة الطواف من جهة
دخولها المسجد وترك واجب الطواف فان الطهارة واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة
لعقاب الله تعالى ولزمها الاعادة فان لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها والله سبحانه اعلم باحكم

باب الجنايات

الجنايات بعد ان ذكر اقسام المحرمين شرع في بيان احكام عوارض لهم وللمحرم الجناية فعل محرم والمراد هنا خاص
منه وهو ما تكون حرمته بسبب الاحرام او الحرم **قوله** اذا تطيب فعليه مفهوم شرطه انه اذا شم الطيب لا كفارة عليه اذ
ليس تطيبا بل التطيب تكلف جعل نفسه طيبا وهو ان يلصق ببدنه او ثوبه طيبا وهو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج
والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر طيب عن ابي يوسف رحمه الله والقسط طيب وفي الخطمي اختلافهم
ولا فرق في ذلك بين بدنه وازاره وفراشه وعن ابي يوسف لا ينبغي للمحرم ان يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا ينام عليه
لان لم يكن على المحرم شيء بشم الطيبة الرياحين لكنه يكره له ذلك وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح وهي مختلفة بين الصحابة
كرهه عمر وجابر واجازه عثمان وابن عباس ولا يجوز له ان يشد مسكا في طرف ازاره ولا باس بان يجلس في حانوت عطار ولو دخل
بيتا قد اجمر فيه فعلق بثوبه رائحة فلا شيء عليه بخلاف ما لو اجمر فالو ان اجمر ثوبه يعني بعد الاحرام فان تعلق به كثير فعليه
دم وان قليلا فصدقة وكان المرجع في الفرق بين الكثير والقليل العرف ان كان والا فما يقع عند المبتلى وما في المجرد ان كان في
ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع وان كان اقل من يوم فقبضة يفيد ان التفصيل على ان الشبر في الشبر داخل
في القليل وعلى تقدير الطيب الثوب بالريحان ولا باس بشم الطيب الذي تطيب به قبل احرامه وبقائه عليه ولو انتقل بعد
الاحرام من مكان الى مكان من بدنه لا جزاء عليه اتفاقا انما الخلاف فيما اذا تطيب بعد الاحرام وكفر ثم بقي عليه الطيب فعنه

من فاته ليس عليه بالمقاحرا وسهم من قال عليه لان ابتداءه كان محظورا فكان كله محظورا فيكون لبقائه حكم ابتدائه بخلاف
الاول والرواية توافقه في المنتقى هشام عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فاراق له الحكم دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم
اخر لا يشبه هذا الذي تطيب قبل ان يحرم ثم احرم وترك الطيب قوله فاذا يفيد انه لا فرق في وجوب الدم بين ان يطيب
عضوا قال في المبسوط كاليد والساق ونحوهما وفي الفتاوى كالراس والساق والفخذ اذا ان يدل الى ان يعم كل البدن وجمع المتفرق
فان بلغ عضوا فدم والا فصدقة فان كان قارنا فعليه كفارتان للجناية على احرامين ثم انما يجب كفارة واحدة بتطيب كل البدن
اذا كان في مجلس واحد فان كان في مجالس فلكل طيب كفارة كفر للاول او لا عندهما وقال محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للاول وان داوى
قرحة بدواء فيه طيب ثم خرجت قرحة اخرى فداواها مع الاولى فليس عليه الا كفارة ما لم تبرأ الاولى لانه شيء واحد وعد منه في المبسوط
استلم الركن فاصاب فمه او يده خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة وهل يشترط بقاؤه عليه زمانا او لا في المنتقى ابراهيم عن
محمد اذا اصاب المحرم طيبا فعليه دم وسألته عن الفرق بينه وبين لبس القميص لا يجب عليه الدم حتى يكون اكثر اليوم قال لان الطيب يعلق به
فعليه وان اغتسل من ساعته قال ولو اغتسل من ساعته وفيه هشام عن محمد خلوق البيت والقبر اذا اصاب ثوب المحرم فحكه فلا
شيء عليه وان كان كثيرا وان اصاب جسده منه كثير فعليه الدم انتهى وهذا اوجب التردد وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد
ان مس طيبا فان لزق به تصدق بصدقة فان لم يلزق به شيء فلا شيء عليه الا ان يكون ما لزق به كثيرا فاحشا فعليه دم وفي الفتاوى
لا يمس طيبا بيده وان كان لا يقصد به التطيب واعلم ان محمدا قد اشار الى اعتبار الكثرة في الطيب والقلة في الدم والصدقة
قال في باب ان كان كثيرا فاحشا فعليه دم وان كان قليلا فصدقة كما صرح باعتبارهما في العضو وبعضه وفي شرح الاسلام وغيره انه
انه ان كان كثيرا كلفين من ماء الورد وكف من الغالية وفي المسك ما يستكثره الناس ففيه الدم وان كان في نفسه قليلا وهو
ما يستقله الناس لجزء لتطييب عضو وعدمه فان طيب به عضوا كاملا ففيه دم والا فصدقة واما اعتبار الهندواني في الكثرة
والقلة في نفسه والتوفيق هو التوفيق قوله وبحث كذا الفرق اي بين خلوق رائحة الرابي ومطيب ربع العضو ونحو ما ذكره
ويسئلنه عليه عند ذكره وما في النوادر عن ابي يوسف ان طيب شاربه كله او بقدره من لحيته فعليه دم تفريعا على ما في المنتقى
قوله الا في موضعين مواضع البدنة اربعة من طاف طواف الفرض جنبا او حائضا او نفساء او جامع بعد الوقوف بعرفة
لكن القدوري اقتصر على الاول والاخير كانه اعتمد على استعلام لزوم البدنة في الحائض والنفساء بدلالة من الجنب لان الاحداث
متساوية في الغلظ او لانهما اغلظ الاثنين لانهما يمنعان قربان الزوج بخلاف جنابتها قوله الا ما يجب بقتل القملة والجرادة فانه
يتصدق بما شاء قوله فان خضب راسه بحناء لانه فعال لا مفعال لتمنع صرفه كذا في النهاية فعليه دم وكذا اذا خضبت امراة
يدها لان له رائحة مستلذة وان لم تكن ذكية وقال صلى الله عليه وسلم الحناء طيب رواه البيهقي وغيره وفي سنن عبد الله بن لهيعة
وعزاه صاحب الغاية الى النسائي ولفظه نهى المعتدة عن التكحل والدهن والخضاب بالحناء وقال الحناء طيب وهذا اذا كان مائعا فان
كان ثخينا فلبد الراس ففيه دمان للطيب والتغطية ولا يخفى ان ذلك اذا دام يوما او ليلة على جميع راسه او ربعه وكان اذا
غلف الوسمة قوله وهذا هو الصحيح اي ينبغي ان لا يكون فيه خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق غير انها للعلاج فلهذا ذكر
الجزاء ولم يذكر الدم وعلى هذا ما في الجوامع ان لبد راسه فعليه دم والتلبيد ان ياخذ شيئا من الخطمي والآس والصمغ فيجعله في اصول
الشعر ليتلبد وما ذكره رشيد الدين البصروي في مناسكه من قوله وحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام مشكل لانه لا يجوز استصحاب
التغطية الكائنة قبل الاحرام بخلاف الطيب وفي سنن ابي داود الاشنان والكبريت هو نبت ينبت بعدوره فان لم يعلقه فلا شيء عليه
كالغسل بالاشنان والسدر وعن ابي حنيفة فيه صدقة لانه يلين الشعر ويقتل الهوام قوله فان ادهن بزيت خصه من بين
الادهان لانه والسمن ولا بد على هذا من كونه عمم الزيت في الحل فانه ذكر الحل كالزيت في المبسوط قوله ولابي حنيفة انه
اصل الطيب لا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام الخ لما كان الواجب الدم عينا باعتبار ان وضع المسئلة فيما اذا ادهن كله او عضوا اكتفى
بالتعليل بانه اصل الطيب اما بكسر بعض المشايخ ان الواجب فيه قيمته فاحتاج الى جعله جزء علة في لزوم الدم ومن اكتفى بذلك
كصاحب المبسوط فقد فصل لا حاجة في لزوم الدم في جملة احتجاجا على الشافعي فيما اذا استعمله في غير الشعر من بدنه فانه حكى خلافه في
ثم اعقبه بهذا الاستدلال وفيه نظر فانه ذكر وجه قول ابي حنيفة بعد حكايته قول الصاحبين في لزوم الصدقة وقول الشافعي
وقال فيه صحيح باستعمال اصل الطيب يجب باستعمال الطيب كسر بعض الصبيه ومعنى كونه اصل الطيب انه يلقى فيه الانوار كالورد
والبنفسج فيصير نفسه طيبا قوله وهذا الخلاف في الزيت البحت اي الخالص الخل البحت هو لفظه الشرح اما المطيب منه
وهو ما القي فيه الانوار كالزنبق والنور ونحو البان سمين ودهن البان والورد فيجب باستعماله الدم بالاتفاق قوله اذا كان كثيرا
وهذا اذا استعمله اي الزيت والحل الخالص لم يكن طيبا كاملا اشترط في لزوم الدم بها استعماله على وجه التطيب فلو اكلها او داوى
بها شقوق رجليه او اقطر في اذنيه لا يجب شيء وكذا اجعل المسك لكفاية ليتنفي الدم والصدقة بخلاف المسك وما اشبهه
من العنبر والغالية والكافور حيث يلزمه الجزاء بالاستعمال على وجه التداوي لكنه يتخير اذا كان لعذر بين الدم والصوم

والاطعام على ما سيأتي وكذا اذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق باكثر فمه فعليه الدم وهذه تشهد بعدم اعتبار
العضو مطلقا في لزوم الدم بل ذاك ان لم يبلغ مبلغ الكثرة في نفسه على ما ذكرناه آنفا ثم الاكل الموجب ان يأكله كما هو فان
جعله في طعام قد طبخ كالزعفران والافاويه من الزنجبيل والدارصيني يجعل في الطعام فلا شيء عليه وعن ابن عمر انه كان يأكل
السكباج الاصفر وهو محرم وان لم يطبخ بل خلطه بما يؤكل بلا طبخ كالملح وغيره فان كانت رائحته معه موجودة كره ولا شيء عليه اذا كان
مغلوبا فانه كالمستهلك اما اذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص لان اعتبار الغالب عدما عكس الاصول والمعقول فيجب
الجزاء وان لم يظهر رائحته ولو خلطه بمشروب والمشروب كما في الخبر في خصال الكفارة وفي المبسوط فيما اذا اكتحل بكحل فيه طيب مرة
او مرتين فعليه الدم في قول ابي حنيفة يفيد تفسير المراد بقوله الا ان يكون الطيب كثيرا اي الكحل ويشعر بالخلاف لكن ما في كافي
الحاكم من قوله فان كان فيه طيب يعني الكحل ففيه صدقة الا ان يكون ذلك مرارا كثيرة فعليه دم لم يحك فيه خلافا ولو كان حكاه
ظاهرا كما هو عادته ويحمل الكثير الا ان يحمل موضع الخلاف ما ذكر الا ان كما تفيده تفسيره على المرة والمرتين وما في الكافي المراد
الكثير فان كان اكتحل عن ضرورة تخير في الكفارة وكذا اذا تداوى بدواء فيه طيب فالزقه بجراحة او شربه شربا وفي الغنا ولو
غسل باشنان فيه طيب فان كان من رآه سماه اشنانا فعليه صدقة وان سماه طيبا فعليه الدم انتهى ولو غسل راسه
بالخطمي فعليه دم عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليه الصدقة لانه ليس بطيب لكنه يقتل الهوام وله انه نوع من الطيب
بل له رائحة وان لم تكن ذكية فكان كالحناء مع قتله الهوام فتتكامل الجناية فيلزمه الدم وعن ابي يوسف ليس فيه شيء واول بما
غسل به بعد الرمي يوم النحر لانه ابيح له حلق راسه وعنه في اخرى ان عليه دمين للتطيب والتغليف قيل قول ابي حنيفة في
خطمي العراق وله رائحة وقولهما في خطمي الشام ولا رائحة له وقيل بل الخلاف في العراقي ولو غسل بالصابون والحرض لا رواية فيه
وقالوا لا شيء فيه لانه ليس بطيب ولا يقتل قوله وان لبس ثوبا مخيطا الخ لا فرق في لزوم الدم بين ما اذا احدث اللبس بعد
الاحرام او احرم وهو لابسه فدام يوما او ليلة على خلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص فيه ولولاه
لاوجبنا فيه ايضا ولا فرق بين كونه مختارا في اللبس او مكرها عليه او نائما فغطى انسان راسه او وجهه حتى يجب الجزاء على النائم لان
الارتفاق حاصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه لا الموجب على ما عرف تحقيقه في مواضع والتقييد بثوب في قوله وان لبس
ثوبا مخيطا ليس بقيد اتفاقي بل لو جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين يوما كان عليه دم واحد كالايلاجات في الجماع لانه
لبس واحد وقع على جهة واحدة وعلى القارن دمان فيما على المفرد فيه دم وكذا لو دام عليه ذلك اياما او كان ينزعها ليلا ويعاود
لبسها نهارا او كان يلبسها ليلا للبرد وينزعها نهارا ما لم يعزم على الترك عند الخلع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء ان كان كفر
للاول بالاتفاق لانه لما كفر للاول التحق بالعدم فيعتبر اللبس الثاني لبسا مبتدأ وان لم يكن كفر للاول فعليه كفارتان
عند ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد كفارة واحدة بناء على انه ما لم يكفر فاللبس على حاله فهو واحد بخلاف ما اذا كفر على ما
قررناه ولهما انه لما نزع على عزم الترك انقطع حكم اللبس الاول فتعين الثاني ولو لبس يوما ... فالحاصل ان النزع
مع عزم الترك يوجب اختلاف اللبسين عندهما وعند التكفير ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه
دم اخر بلا خلاف لان الدوام على اللبس كابتدائه بدليل ما لو احرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه بعد الاحرام يوما فعليه
الدم واعلم ان ما ذكرناه من اتحاد الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد كما اذا اضطر الى
لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها وذلك نحو ان يضطر الى لبس قميص فلبس
قميصين او قميصا وجبة او اضطر الى لبس قلنسوة فلبسها مع عمامة وان لبسهما على موضعين موضع الضرورة وغيرها كالقلنسوة
مع القميص في الوجه الاول والثاني كان عليه كفارتان يتخير في احداهما وهي ما للضرورة واخرى لا يتخير فيها وهي ما لغيرها ومن صور
تعدد السبب واتحاده ما اذا كان به حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغني عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة
وان تعدد اللبس ما لم تزل عنه فان زالت واصابه مرض اخر او حمى غيرها عرف ذلك فعليه كفارتان كفر للاولى او لا عندهما
وعند محمد كفارة واحدة ما لم يكفر للاولى فان كفر فعليه اخرى وكذا اذا حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال اياما يلبسها
اذا خرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى
والاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف كانت ولو لبس لضرورة ثم زالت
فدام بعدها يوما او يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها فاستمر كان عليه
كفارة اخرى قوله وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة في خزانة الاكمل في ساعة نصف صاع وفي اقل من
ساعة قبضة من بر قوله فلا بد من اعتبار المدة لتحصل على الكمال فيتفرع على قول الشافعي ان الارتفاق يتكامل بالاشتمال
بل لمجرد الاشتمال ثم النزع في الحال لا يعد الانسان به مرتفقا فضلا عن كماله وقوله ويجب التقدير بيوم لانه يلبس فيه
ثم ينزع عادة بعيد لانه لا يقتصر على اليوم بل يلبس الليلة الكاملة كاليوم لجريان المعنى المذكور فيه ونص عليه في الاسرار

بالمعرفة الا ان يكون كثيرا فعليه الدم وفي فتاوى قاضيخان اذا اكتحل بكحل فيه طيب ...

دعنـ

وغيره قوله وعن ابي يوسف انه اقام الاكثر مقام الكل كما اعتبره في كشف العورة في الصلاة وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه من
الدم كمثل اليوم في ثلثه ثلث الدم وفي نصفه نصفه وعلى هذا الاعتبار يجري قوله لانه لم يلبسه لبس المخيط ان يحصل بواسطة الخياطة
اشتمال على البدن واستمساك فايهما انتفى انتفى لبس المخيط وكذا اذا لبسهما لو ادخل منكبيه القباء دون ان يدخل في الكمين انه لا شيء عليه
وكذا اذا لبس الطيلسان من غير ان يزر عليه لعدم الاستمساك بنفسه فان زر القباء او الطيلسان يوما لزمه دم لحصول
الاستمساك لا يرجع الاشتمال بالخياطة بخلاف ما لو عقد الرداء او شد الازار بحبل يوما كره له ذلك للتشبه بالمخيط ولا شيء عليه
لانتفاء الاشتمال بواسطة الخياطة وفي ادخال المنكبين القباء خلاف زفر ولا باس ان يغتنق السراويل الى موضع التكة فيأتزر به وان
يلبس المكعب الذي لا يبلغ الكعب اذا كان في وسط القدم لان الحاصل حينئذ هو الحاصل من قطع الخفين اسفل من الكعبين وقد ورد
النص بها طلاقه ذلك بخلاف الجوربين فانه كالخف فلبسه يوما يوجب الدم قوله ولو غطى بعض رأسه فالمروي عن ابي حنيفة اعتبار
الربع ان يبلغ قدر الربع فاذا غطاه يوما لزمه دم اعتبارا بالحلق والعورة حيث لزم الدم بحلق ربع الرأس او اللحية وفساد الصلاة
بكشف ربع العورة وقوله وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود يعتاده بعض الناس يشير الى الجامع اي العلة التي جعلها
في حلق الربع الدم يعني الارتفاق به على وجه الكمال وان كان هناك الكل فانه في تغطية البعض وكذا يعتاده الناس وانما يعتاد لبعضه
تحصيلا للارتفاق والا كان عبثا واذا كان الجامع هذا فلا يصح اعتبار العورة اصلا لانتفاء هذا الجامع اذ ليس فساد الصلاة
بانكشاف الربع لذلك بل لعده كثيرا عرفا وليس الموجب هنا الكثرة الا ترى ان ابا حنيفة لم يقل باقامة الاكثر مقام الكل في اليوم والليلة
الواقع فيها التغطية واللبس لان النظر هنا ليس الا لثبوت الارتفاق كاملا وعدمه وكذا اذا اعطى ربع وجهه او غطت المرأة ربع وجهها
قوله وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الرأس اعتبارا للحقيقة ولم يذكر لمحمد قولا ونقل في البدائع عن نوادر ابن سماعة عن محمد
عين هذا القول ولم يحك خلافا في الاصل وهذا القول اوجه في النظر لان المختار الارتفاق الكامل واعتبار تغطية البعض
دليل على تحصيله به يمكن ذلك البعض المعتاد وليس هو الربع فان ما يفعله من يعلم من الاتراك الذين يلبسون التروج تسدونه
تحت الحنك تغطية البعض الذي هو الاكثر فان البادي منهم هو الناصية ليس غير ولعل تغطية مجرد الربع فقط على وجه يستمسك
مما لم يتحقق الا ان يكون بحجيرة تشدها حتى ظهر ان ما عينه جامعا في الحلق غير صحيح لان العلة في الاصل حصول الارتفاق كاملا
بحلق الربع بدليل القصد اليه على وجه العادة والثابت في الفرع الاعتياد بتغطية البعض الذي هو الاكثر لا اقل وهو الدليل على
الارتفاق به فلم يتحد في الاصل والفرع ولذا لم يعين المقصر في الشرع سوى مطلق البعض فان عين به الربع منعنا وجوده في الفرع
ومن فروع اعتبار الربع ما لو عصب المحرم رأسه بعصابة او وجهه يوما او ليلة فعليه صدقة الا ان يأخذ قدر
الربع ولو عصب موضعا اخر من جسده لا شيء عليه وان كثر لكنه يكره من غير عذر كتعقيد الازار وتخليل الرداء لشبهه بالمخيط بخلاف لبس
المرأة القفازين لان لها ان تستر يديها بمخيط غيره فلم يكره لها ولا باس ان يغطي اذنيه وقفاه ومن لحيته ما هو اسفل من الذقن
بخلاف فيه وعارضيه وذقنه ولا باس ان يضع يده على انفه دون ثوب وعلى القارن في جميع ما يفعله المحرم دمان او صدقتان
لما سنذكره قوله ولنا ان حلق بعض الرأس الخ هذا هو الفرق الموعود بين حلق الربع وتغطية الربع وقوله لانه معتاد صريح
في ان الحكم معلول بالارتفاق بذلك البعض مستدلا عليه بالقصد اليه على وجه الاعتياد ومنا من يعني منه وممن يفعله بعض
الاتراك والعلوية يحلقون نواصيهم فقط وكذا احلق بعض اللحية معتاد بارض العراق والمغرب وبعض اهل المغرب الا ان يمنع هذا
احتمال ان فعلهم للراحة او للزينة فيعتبر فيه الكفارة احتياطا لان شرع الكفارة مما يحتاط في اثباتها بدليل لزومها مع الاعذار
وقوله لانه غير مقصود يعني لا فعله من مس طيبا بقصد التطيب كما ورد او طيب عضوا به فانه مستحب بل ويشيع بنفسه وفيه انتفاع
بخلاف الانتفاع على العضو فانه يكون عاليا عند قصد مجرد امساكه بالحفظ او للملاقاة من غير قصد اذ لغاية العلة فيه التطيب بنفسه
تستفاد الجناية فيه دون العضو فيجب لتقدمهم ما ذكر من ان حلق ربع الرأس او اللحية دما من غير خلاف هو موافق لعامة قوله
وهو المبيح لما في جامع شمس الائمة وقاضيخان على قوله في حلق الجميع الدم وفي اقل منه الطعام وعن ابي يوسف ان في حلق الاكثر
الدم وعن محمد حلق العشر لانه يعد به الاشياء الشرعية فيقام مقام الكل احتياطا هذا فلو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع
شعرها فانه صدقة وكذا لو حلق كل رأسه وما عليه اقل من ربع شعره وان كان عليه قدر ربع شعره لو كان شعر رأسه كاملا
فيه دم وعلى هذا يجيء مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وفي المرغيناني حلق رأسه واراق دما ثم حلق لحيته وهو في مقام واحد
فعليه دم اخر ولو حلق رأسه ولحيته وابطيه بل كل بدنه في مجلس واحد فدم واحد وان اختلفت المجالس فلكل مجلس موجب جناية فيه
عندهما وعند محمد دم واحد وان اختلفت المجالس ما لم يكفر للاول وتقدم في الطيب مثله اعتبره بما لو حلق في مجلس ربع رأسه وفي
اخر ربعا اخر حتى اتمها في اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر للاول ولذا الفرق له ان هذه جناية واحدة وان تعددت المجالس
لاتحاد محلها وهو الرأس هذا وما في مناسك الفارسي من قوله وما سقط من شعر رأسه ولحيته عند الوضوء لزمه كف من طعام
الا ان يزيد على ثلاث شعرات فان بلغ عشرا لزمه دم وكذا اذا خبزه فاحترق ذلك غير صحيح لما علمت من ان القدر الذي يجب به

الدم هو الربع من كل منها فيعتبر فيه الثلث كعين ما طعام عن محمد وهو خلاف ما في فتاوى قاضي خان قال وان نتف من رأسه او انفه او لحيته شعرات فلكل شعرة كف من طعام وفي خزانة الاكمل في خصلة نصف صاع **قوله** لانه عضو مقصود بالحلق يفعل ذلك كثير من الناس للراحة والزينة **قوله** وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم المعروف هذا الاطلاق وفي فتاوى قاضي خان في الابط ان كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر **قوله** وقال ابو يوسف ومحمد كل تخصيص قولهما ليس كذلك اي حنيفة بل الرواية في ذلك محفوظة عنهما وقوله اراد به الساقين والصدر وما اشبه ذلك تفسير لما مواضع من مؤدى اللفظ يحتاج بذلك الرأس واللحية فان في الربع من كل منهما الدم بخلاف سائر الاعضاء والعانة لعادة ثم جعل الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق مع اخر الكلام كما في المبسوط نفيه حتى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود فصدقة ثم قال وما ليس بمقصود حلق شعر الصدر والساق وما هو مقصود حلق الرأس والابطين وهذا اولى **قوله** لانه مقصود بطريق التنور فلو كان التقصد الى حلقها الا موضع من غيرها اذ ليست العادة تنور الساق وحده بل تنور الكل من المجموع الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق فعم كثير اما يعتادون تنوير الفخذ مع ما فوقه دون الساق وقد يقتصر على العانة او مع الصدر الا فيجعل هذا الحاجة اما الساق وحده فلا فعلى ان يجب في كل منهما الصدقة واعلم انه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب **قوله** فان اخذ من شاربه او اخذه كله او حلقه فعليه طعام هو حكومة عدل بان ينظر الى المأخوذ ما نسبته من ربع اللحية فيجب بحصته بان كان مثل ربع ربعها لزمه فيه ربع الشاة او ثمنها فثمنها وهكذا في المبسوط خلاف هذا قاله لم يذكر في الكتاب ما اذا حلق شاربه ذكر ما اذا اخذ من شاربه فعليه الصدقة من اصحابنا من يقول اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق يفعله الصوفية وغيرهم والاصح انه لا يلزمه الدم لانه طرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد فعليه الصدقة في حلقه انتهى وما في الهداية يظهر نفيه على قول محمد في تطيب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم اما على ما عرف من جادة ظاهر المذهب من ان ما لم يجب فيه الدم يجب الصدقة مقدرة بنصف صاع الا ما يستثنى فلا يتم على تقدير التفريع على الظاهر فالواجب ان ينظر الى نسبة المأخوذ من ربع اللحية معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط من كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضوا واحدا لانه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا الا يجب ربع قيمة الشاة اذا بلغ المأخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع الشارب لا ما دونه واذا اخذ المحرم من شارب حلال او قلم اظفاره اطعم ما شاء ولفظ الاخذ يدل على انه السنة فيه دون الحلق يشير اليه ما ذكر الطحاوي في شرح الآثار حيث قال التقصير حسن وتفسيره ان يقص حتى ينقص عن الاطار وهو طرف الشفة العليا والحلق من السنة وكلام المصنف على ان حادثة ثم قال الطحاوي والحلق احسن وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد المذهب عند بعض المتأخرين من مشايخنا ان السنة القص انتهى فالمصنف ان حكم بكون المذهب القص اخذا من لفظ الاخذ في الجامع الصغير يتواهم من الحلق لان الحلق اخذ والذي ليس اخذا هو النتف فان ادعى انه المتبادر ذكر استعماله فيه منعناه وان سلم فليس المقصود في الجامع هنا بيان ان السنة القص او الحلق بل بيان ما في ازالة الشعر على المحرم الا ترى انه ذكر في الابط الحلق ولم يلزم كون المذهب فيه سنية الحلق فعلم ان المقصود ذكر ما يفيد الازالة باي طريق حصلت لتعيين حكمه واما الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الاباط فلا ينافي ما نسب لفظ الحلق فان المراد به المبالغة في الاستئصال عملا بقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيحين احفوا الشوارب وهو المبالغة في القطع فباي شيء حصل حصل المقصود غير انه الحلق لو كان امرينه المقصه وقد تكون بالمقصة ايضا بمثله وذلك خاص منها شرع للشارب فقط وقول الطحاوي في الحلق احسن من القص يريد القص الذي لم يبلغ في المبالغة وان عبد انيل الصناعة قصا يسمونه قص حلاقه **قوله** لانه لا يتوسل الى المقصود الا به يفيد انه اذا لم يرد الحجامة على حلق موضع المحاجم لا يجب الدم لانه انما كان مقصودا لانه للتوسل به الى الحجامة فاذا لم تفعله الحجامة لم يتبع وسيلته فلم يكن مقصودا فلا يجب الا الصدقة وعبارة شرح الكنز واضحة في ذلك حيث قال في دليله ولانه قليل فلا يوجب الدم كما اذا حلقه لغير الحجامة وفي دليله ان حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق لغيرها وظهر لك ان التركيب الصالح في وجه قولهما عبارة شرح الكنز بخلاف تركيب الكتاب حيث قال الحجامة ليست محظورة فكذا ما يكون وسيلة اليها فانه يفيد معنى حظر هذا الحلق للحجامة اذ لا تفعل الحجامة الا للحاجة الى تنقيص الدم ولا يكون الحلق محظورا ولا ان هذا ليس الا عدم وجوب الصدقة عنها بل تخيير بين ذلك والصوم وليس المقصود هذا بل لزوم الصدقة عينا بمعنى عدم دخول الدم في كفارة هذا الحلق خلافا لابي حنيفة وعدم الحظر لا يستلزمه وقوله في وجه قول ابي حنيفة ومقدار ما ذكرنا لانه المعتبر عن عضو بريدان هذا الموضع في حق الحجامة كامل **قوله** وان حلق رأس محرم او حلال عليه لاجنبي الحرم لان الفعل محظور في الاحكام كلها مثل ان خضب رأسه بالحناء او ادهن بزيت او لبسه مخيطا او غطى رأسه المحرم بعد ما صرح به في الكتاب قال اذا تطيب المحرم والعياذ بالله وكذا اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في المحلوق رأسه الا ان يعتبر المحلوق رأسه شيئا على الحالق الجواب غير معيد واعلم انه اما ان يكون المحرم محرمين او حلالين او الحالق محرم والمحلوق رأسه حلال او قلبه وفي كل الصور على الحالق صدقة الا ان يكونا حلالين وعلى المحلوق دم الا ان يكون حلالا ولا يتخير فيه وان كان بغير ارادته بان يكون مكرها او نائما لانه عذر من جهة العباد فلا

من الصلب

الشعر

المضطر وإذا حلق الحلال رأس محرم فعند الشافعي يرجع بما استحق الآمر إذ لا فرق بين لا تحلقوا حتى يحلوا وبين لا تقصدوا
شعر الحرم فإذا استحق الشعر بنفسه الأمن عن هتك العبادة استحق الشعر أيضا الأمن بحيث يجب بتفويت الكفارة بالصدقة وإذا حلق
المحرم رأس حلال فلأن الارتفاق الحاصل له بقطع تفث غيره إذ لا شك في تأذي الإنسان بتفث غيره حين رأى ثيابا أو رأس غيره
وسخ الثوب ثقل الرائحة وما سن غسل الجمعة بل كان واجبا إلا لذلك التأذي إلا أنه دون التأذي بتفث نفسه فقصرت الجناية
ووجبت الصدقة والمصنف أجرى الوجه الأول في هذا وقد يمنع بأن يستحق الشعر الأمن إنما هو بالنسبة إلى من قام به الإحرام حالقا
أو محلوقا فإن خطاب لا تحلقوا للمحرم متى فلذا اختصاصه بالأول يعني أن المحرم إذا حلق رأس المحرم اجتمع فيه تفويت الأمن المستحق
والارتفاق بإزالة تفث غيره وقد كان كل منهما بانفراده موجب للصدقة فإذا بقيا انكامل الجناية بهذا الاجتماع فيستقصى وجوب
الدم على الحالق كما قال أبو حنيفة في الاذهان بل ليس حيث أوجب الدم للاجتماع أمور لو انفرد كل منها لم يوجبه كتلبيس الشعر
والحناء للطيب وقتل الهوام فلما ملك الجناية بهذه الجملة فوجب الدم وتعريض الكلام مع الشافعي ظاهر من الكتاب فيبنى عدم
إلزام المحرم شيئا إذا كان غير مختار مما تقدم غير مرة في الصلاة والصوم من أن عدمه يسقط الحكم عنه وعندنا لا ومبنى
عدمه عنه على الحالق مطلقا عدم الموجب أما إن كان حلالا فلأن الحلق غير محرم عليه وإن كان محرما فكذلك لأن الارتفاق
لم يحصل له وهو الموجب عليه **قوله** فإن قيل قد باشر أمرا محظورا وهو إعانة المحلوق المحرم على المعصية إذ كان باختياره وبغير
اختياره أي لو قلنا المعاصي إنما هي أسباب لعقوبة الآخرة وليس كل معصية توجب جزاء في أحكام الدنيا إلا ما ينتقص هو منه
في الحالق فنقول إنما الحالق فالحقناه بقاطع شجر الحرم كما يعيب بالنقوش من يستحق مستعقب الجزاء الواجب اتباع الدليل لا يعدوه
وأما المحرم فلأن الموت الجزاء في حقه هو شكل لارتفاق بقضاء التفث وإن كان على وجه الكمال كان الجزاء تاما وإلا فصدقة
وقيل الإمام إلى نفسه يلغي إذ لم يثبت اعتباره وعلته استقلال ما سواه ثابتة والحاصل أن نفسه محل والمحل لا
مدخل في التعليل وإلا امتنع القياس إذ الأصل إلغاء المحل إلا أن يدل على قصد تخصيص الحكم به دليل الأمر له خصوصا
إذا لم يتوقف عليه مناسبة المناسب فعلى من نفسه أي غيره إذ دخل فيه تمام الموت وقصورها ردها إلى الصدقة وقد يقال
مباشرة الفعل الذي به قضاء التفث كان جزء العلة ولو كان بإذن المحرم في حلق رأسه لزم عدم الجزاء على الآمر حالق
رأسه والآمر الجزاء إذا نظر إلى ذي دينه مقتضى التفث فاختير الثاني وادعى أن الارتفاق لا يحصل بمجرد الزينة كما يلبسنا
يعني الجزاء في مجرد اللبس لذلك عكره ما لو فرض طوله يوما مع محادثة وصحبة واستنشاق طيبه ولو كان إلى التي تقلب وحياد
الأولد نفي الجزاء عن الآثم والمكره ولا يلزم من هذا أي كل موضع كالصلاة وغيرها لأن الفساد بهما لا يعلق بمجرد وجود
الكلام مثلا وهنا قد فرض تعليق الجزاء بالارتفاق الكائن عن مباشرة السبب ولو كان **قوله** فصار كالمغرور يعني كما أن يرجع
بالعقر على من غر بحريته من تزوجها إذا ظهرت أمة بعد الدخول لأن بدله وتقوما لأنه من الراحة واللذة إنما حصل للمغرور
فيكون البدل الآخر عليه دون الغار لذلك لا يرجع المحلوق رأسه على الحالق بغير إذن لأن نسبته أخص به **قوله** فإن
أخذ من شارب حلال وقلم أظافيره أطعم ما شاء أما في تشارب فلا شك فأما في قلم الأظافير فخالف لما في المبسوط فإن قيل
الجواب هنا قص الأظفار هنا كالجواب في الحلق وفي المحيط أيضا قال وعليه صدقة هذا عن محمد رواية لا نص في قلم الأظفار
واعلم أن صريح عبارة الأصل في المبسوط وفي الكافي للحاكم في الحلق هكذا وإن حلق المحرم رأس حلال تصدق بشيء
وإذا حلق المحرم رأس محرم آخر بأمره أو بغير أمره فعلى المحلوق دم وعلى الحالق صدقة انتهى وهذه العبارة إنما تقتضي لزوم
الصدقة المعدودة بنصف صاع فيما إذا حلق رأس محرم وأما في الحلال فيقتضي أن يطعم أي شيء شاء كقوله لمن قتل قملة أو جرادة
تصدق بما شاء وإرادة المقدر في عرف الفقهاء أن يذكر لفظ صدقة فقط والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ثم بعد التفصيل
المذكور في الحالق إنما هو الجواب في قص الأظفار كالجواب في الحلق فإن كان ما ذكرنا ذاته مقتضى عرفهم في التعبير واقعا فيكون
ذلك التفصيل أيضا جاريا في قص الأظفار فيتصدق بما في الهداية لأنه فرض الصورة في قلم أظفار الحلال **قوله** قال
قص أظافير يديه ورجليه فعليه دم لأنه أكمل الارتفاق يكون بالقص وقص يد ارتفاق كامل فعند الدم أيضا فبعض الكل
في مجلس كلبس كل الثياب وحلق شعر كل البدن في مجلس لا يوجب غير دم واحد فإن كان في مجالس فكذا عند محمد أي دم واحد
لأن مبنى الكفارة على التداخل حتى لو قتل المحرم صيد الحرم قيمة واحدة مع الجناية على الإحرام والحرم فأشبهت
كفارة الفطر في رمضان فإنه إذا تكررت الجنايات بالفطر ولم يكفر لواحدة منها لزمه كفارة واحدة وإن كفر للسابقة
كفر للاحقة كذا هنا **قوله** وعلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف عليه أربعة دماء إن قص في كل مجلس طرفا من أربعة لأن الغالب فيه
معنى العبادة فخرج الجواب عن كفارة الإفطار فيتقيد التداخل باتحاد المجلس غير أنه لا بد من اثبات هذه المقدمة
والمثبت لها لزوم الكفارة شرعا مع الأعذار ومن المعلوم أن الأعذار مسقطة للعقوبات وعلى هذا فلا يخفى أن لا دم
مع معنى العبادة عدم التداخل لأن التداخل لائق بالجود إلا أن يوجبه موجب آخر كما في سجدة التلاوة لزوم الحرج لو لم

ولا يوجب هذا الالحاق باية السجدة في الكتاب انما هو في تعقيبها لتداخل بالمجلس لا في اثبات التداخل نفسه والا كان
بلا جامع لان موجبه في الاصل اعني في السجدة لزوم الحرج وذلك لان العادة مستمرة بتكرار الايات للدراسة والدراية
والتدبر فلا تناط الحاجة الى ذلك فلو لم يتداخل لزم الحرج غير ان ما يندفع به الحاجات من التكرار يكون غالبا
في مجلس واحد فقيد التداخل به وليس سبب لزوم الحرج لولا التداخل فيما نحن فيه اذ لا داعي لمن اراد قص اظافره ودم جلده
الى تفريق ذلك في مجالس ولا عادة مستمرة في ذلك فلا حرج يلزم فيتقيد بعدم التداخل على تقدير قص كل طرف في مجلس
ولا يثبت هذا الحكم الا ان يكون فيه اجماع وفي المبسوط لو قص احدى يديه ثم الاخرى في مجلس او حلق رأسه ولحيته وابطيه
او جامع مرارا او قبل او مس في مجلس واحد مع امرأة واحدة او نسوة فعليه دم واحد وان اختلفت المجالس يلزمه لكل مجلس
موجب جنايته فيه عندهما وقال محمد عليه دم واحد في تعدد المجالس ايضا ما لم يكفر عن الاول وتعدد نظيره في الطيب اعني
ما لو حلق في مجلس واحد ربع رأسه ثم في مجلس اخر ربعه ثم وثم حتى حلق كله في اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر للاول
والفرق لهما ان الجناية في الحلق واحدة لاتحاد محلها وهو الراس **قوله** اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق اي حلق الراس واللحية
لان حلق ربع غيرهما من الاعضاء لا يعتد به فان قيل الحاق الربع من الراس بكله بناء على انه معتاد والمعتاد في تقليم الاظفار
ليس الاقتصار على طرف واحد فكيف هذا الالحاق مع انتفاء الجامع فالجواب ان الجامع انما هو كمال الارتفاق لا الاعتياد
الا انه لما كان قد يتردد في حصوله بحلق ربع الراس اثبته بالعادة اذ القصد اليه على وجه العادة لمن يقصد ... الا
لنيل الارتفاق لانها هي المناط للزوم الدم ولا شك ان ادنى كمال الارتفاق يحصل بعلم تام بيد وان كان في اليدين اكمل
وفي الكل اكمل من هذا فيتعلق الدم ولا يبالي بكونه غير معتاد **قوله** لانه يؤدي الى ما لا نهاية له كلام خطابي لا تحقيقي
كان يجاب بقيام اكثر الثلثة ايضا كالطرفين ثم بقيام اكثرهما وهكذا الى ان يجب بقطع جوهرتين من كل ظفر واحد من كل ... لاجزاء م
قوله وبالظاهر على هذا الوجه يتأذى ... علق ما قصه ... من الطيب الحلق في مواضع متفرقة او يتوهم مفرقين ما يقتضي
الجامع قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل طرف اربعة وجب عليه لكل ظفر صدقة الا ان يبلغ ذلك دما فينقص ما شاء هذا وكل ما
يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عينا او الصدقة عينا فعليه ذلك اذا اعتق لا في الحال ولا يبدل بالصوم **قوله** او لبس من عذر
بان اضطر الى تغطية الراس خوفا الهلاك من البرد او للمرض او لبس السلاح للحرب فعليه كفارة واحد يتخير فيها بين ان يذبح
او يطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع او يصوم ثلثة ايام وان كان يترك ليلا ويلبسه نهارا ما لم يذهب العذر ولا بأس
غيره ويتعدد لهذا او ما دام تفصيل فارجع اليه **قوله** وقد فسرها اي فسر الكفارة المتخير فيها بقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك بما ذكرناه وذلك في حديث كعب بن عجرة في الصحيحين قال حملت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل
يتناثر على وجهي فقال ما كنت ارى الوجع بلغ بك ما ارى او ما كنت ارى الجهد بلغ بك ما ارى اتجد شاة فقلت لا فقال صم ثلثة ايام
او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وفي رواية فامره ان يطعم فرقا بين ستة او يهدي شاة او يصوم ثلثة ايام والفرق
ثلثة آصع **قوله** في الرواية الاولى اتجد شاة في الابتداء محمول على انه سأله هل عنده النسك فان وجده اخبره انه
مخير بينه وبين الخصلتين وان كان خلاف المتبادر لئلا تتعارض المعارضة بينه وبين الكتاب والرواية الاخرى **قوله** فاما
النسك فيختص بالحرم فكذا قال في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وهو واجب بطريق الكفارة فكان اصلا في كل هدي
كفارة في اختصاصه بالحرم **وقوله** الا ان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان يبطل ان القربة فيما تعلقت بالاراقة
ولازمه جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق بجميع لحمه لانه كفارة ثم لزوم ...
بحسب المتبادر انه لو سرق بعد ما ذبح لا يلزمه اقامة غيره مقامه لكن الواقع انه لا يلزمه ذلك وعليه فكان القربة فيه لها
جهتان جهة الاراقة وجهة التصدق والاولى لا تجب غيره اذا سرق بعد ذبحه والثانية يتصدق بلحمه ولا يأكل منه والله اعلم **قوله**
وهو الصدقة على ما ذكر التصدق المذكور في الاية قيل هذا اي حسنة كقول محمد وقال ابو يوسف الحديث الذي فسر الاية
فعد الاطعام فكان كفارة اليمين وفيه نظر لان الحديث ليس بمفسر لمجمل بل مبين للمراد بالاطلاق وهو مشهور وعملت
به الامة فجازت الزيادة به المذكور في الاية الصدقة وحقيقتها بالتمليك فيجب ان يحمل في الحديث الاطعام على الاطعام
الذي هو التمليك والا كان معارضا وغاية الامر انه يعتبر بالاسم الاعم والله اعلم **فصل** قدم النوع الساير
على هذا الانه كالمقدمة له اذا الطيب او اللبس او نحو ذلك مهيجات للشهوة لما تعلقه من الجماع والزنا **قوله** ولا فرق بينهما
يخالف لما صحح في باب الصغير لقاضي خان من اشتراط الانزال لكن وجه موافق لما في المبسوط حيث قال وكذلك
اذا لم ينزل يعني يجب الدم عندنا خلافا للشافعي في قول قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقبيل بخلاف
الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه فيلزمه
وفيما لا كان الا للامر الذي فليس كل ما يوجب الرفث وان كان الرفث فكذلك اذا اصله الكلام في الجماع بحضرتهن

ولمس ذلك موجب شيئا **قوله** في جميع ذلك ظاهره اراد المس بشهوة والجماع فيما دون الفرج والمعانقة لا تركيبه المذكور
اعني قوله انما تفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل لغني ما ذكرنا وتحقيقه ان نقص الصور المذكورة على حكم سوء الفساد اذا
انزل وعدمه تقديم وتأخير والاصل انما في جميع تلك الصور فساد الاحرام لا الانزال وهو معنى قولنا لا حكم لها الا الانزال
بالانزال المنعقد بمجموع الامرين من الفساد لا الانزال وعدم وجوب شيء عند عدم الانزال لانه لم يجعل لها حكما سوى ما ذكرتم
مذهب الشافعي هو مجموع الامرين في قول يعني صاحب الاساس معا فيحمل عليه وعادتهم نصب الخلاف باعتبار قولهم فهذا المعنى اتباع
ما في المبسوط والذي فيه ما علمت من قوله خلافا للشافعي في قول قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل وذكر المعنى العرق
الذي ذكره المص على هذا ان تعرض في تعليل المذهب للطريقة يمكن حمله لكلامه فالتعرض للاول بقوله ولنا ان فساد الاحرام يتعلق
بالجماع بمعناه يتعلق به ثم استدل على هذه بعدم فساده بشيء من المحظورات بقوله ولهذا لا تفسد بسائر المحظورات وتفصيله
ان المعلوم ان سائرها لا تفسد بمباشرتها الاحرام والنص ورد في الجماع بصورته فانه عليه الصلاة والسلام انما سئل عن الجماع
ومطلقه ينصرف الى ما بالصورة الخاصة فيتعلق الجواب بالفساد بحقيقته ولولا ذلك النص لم نقل بان الجماع ايضا مفسد
ولان اقصى ما يجب في الحج القضاء وفي الصوم الكفارة وكانا يتوازيان والكفارة في الصوم لا تجب بالانزال مع المس فكذا افساد الحج
وعدم وجوب القضاء حكم عدم الفساد فيثبت عدمه وهو المط والتعرض للثاني بقوله الا ان فيه معنى الاستمتاع الخ ووجهه ان يرجع
ضميره لفظ جميع ذلك والمراد به ما قلنا من المس بشهوة والتقبيل والجماع فيما دون الفرج لا يفيد الا الانزال كما يفيد لفظ الا
والا لم يكن لقوله بعد ذلك اذا انزل معنى وكان يحمل اولا قولنا في المس بشهوة مع الانزال اذا انزل فاجعل من العيان الى
فيما دون الفرج لان في المس بشهوة والتقبيل والوطي فيما دون الفرج استمتاع بالمراة اعم من كونه مع الانزال او لا وذلك محظور
احرامه فيكون الدم بخلاف الصوم الذي يجب عليه عدم لزوم شيء اذا لم ينزل والفساد اذا انزل لان المحرم فيه قضاء الشهوة
فلا يحصل المحرم فيه فيما دون الفرج الا بالانزال ثم انما لا يفسد عنده لان حرمته بسبب كونه تفويتا للركن الذي هو الكف عن قضاء
الشهوة من المراة وقبله لم يوجد محرما ما لاجل التلبس بفعل مكروه فلا يوجب شيئا بخلاف ما نحن فيه فان قوام الاستمتاع بلا انزال محظور
محظور الاحرام فيستعقب الجزاء ومع الانزال شيئا الفساد بالنص **قوله** فسد حجه وعليه شاة وكذا اذا تعدد الجماع
في مجلس واحد لمراة او نسوة والوطي في الدبر كهو في القبل عندهما في احدى الروايتين عن ابي حنيفة وفي اخرى عنه لا يتعلق به فساد
والاول اصح فان جامع في مجلس اخر قبل ان يذبح او لم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لزمه دم اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو نوى
بالجماع الثاني رفض الفاسدة لا يلزمه بالثاني شيء كذا في جوامع الاكليل فاضيخان وفيما في المبسوط فيما يلزمه من تعدد الوطء لتعدد
المجالس عندهما من غير هذا القيد قال محمد يلزمه كفارة واحدة الا ان يكون كفر عن الاول فيلزمه اخرى والحق اعتبار على
نقض الجنايات المتعددة بنية مبيحة فان نص في ظاهر الرواية على ان المحرم اذا جامع النساء ورفض احرامه واقام يصنع ما يصنع
الحلال من الجماع والطيب وقتل الصيد عليه ان يعود كما كان حراما فالذي لتسوغ لان بافساد الاحرام يصير حاجا عنه قبل
الاعمال وكذا بنية الرفض وارتكاب المحظورات استند الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال فيلزمه لذلك دم واحد انتهى
فكذا لو تعدد جماع بعد الاول بقصد الرفض فيه دم واحد وما يلزم به الفساد والدم على الرجل يلزمه مثله على المراة وان كانت
مكرهة او نائمة او ناسية انما يفترق ذلك الاثم ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هي الصبية او المجنونة
انعكس الحكم ولو جامع بهيمة وانزل لم يفسد حجه وعليه دم وان لم ينزل فلا شيء عليه وكالاستمناء لكف على هذا اذا كانت
مكرهة حتى فسد حجها ولزمها دم هل ترجع على الزوج عن ابن شجاع لا وعن القاضي ابي حازم نعم والقارن اذا جامع قبل الوقوف وقبل
ان يطوف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه وعمرته وعليه ان يمضي فيهما وعليه على الفساد شاتان وقضاؤهما ولو جامع بعد ما طاف
لعمرته اربعة اشواط فسد حجه دون عمرته واذا افسد الحج فسد دم القران لانه لم يجمع النسكان صحيحا وعليه دم لفساد الحج
والجماع في احرام العمرة لانه باق فيقضي الحج فقط وكذا لو احرم بعمرة فافسدها ثم اهل بحجة ليس بقارن **قوله** والاصل
الخ روى ابو داود في المراسيل عن يحيى بن ابي كثير عن يزيد بن نعيم ان اخبره ابو ثوبة ان رجلا من جذام جامع امراته وهما محرمان
فسال الرجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا نسككما واهديا هديا قال ابن القطان لا يصح فان زيد بن نعيم مجهول ويزيد
بن نعيم هو الثقة ومع ذلك ابو ثوبة في ثبوت صحبته انتهى قلنا ما رواه البيهقي وقال انه منقطع وهو يزيد بن نعيم بلا شك
وقوله منقطع بناء على الاختلاف في سماع يزيد هذا من جابر بن عبد الله وفي صحبة ابيه فانه سمع من ابيه واختلف في صحبة ابيه فمن
قال انه صحابي وانه سمع من جابر جعله مرسلا وعليه مشى ابو داود فانه روى هذا الحديث في المراسيل ومن قال لم يسمع من جابر
وليس لابيه صحبة جعله منقطعا فانه لم يعلم سماعه من صحابي اخر وليس في سند ابي داود انقطاع فانه رواه عن ابي توبة
الربيع بن نافع عن معوية بن سلام عن يحيى بن ابي كثير قال اخبرني يزيد بن نعيم او زيد بن نعيم وهذا سند متصل كله ثقات بثقات

يريد ولا شك فيه في طريق البيهقي فيحصل اتصاله وارساله ومثله حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم وروى ابن وهب بسنده فيه
ابن لهيعة عن يزيد بن ابي حبيب ان رجلا من جذام الحديث وفيه حتى اذا كنتما بالمكان الذي اصبتما فاحرما وتفرقا الحديث الى ان قال
واهديا هديا ضعف بابن لهيعة وهذا المرسل والمذكور منه ما سوى الزيادة وروى بالزيادة عن جماعة من الصحابة في مسند ابن
ابي شيبة ان رجلا سال مجاهدا عن المحرم يواقع امراته فقال كان ذلك على عهد عمر بن الخطاب فقال يقضيان حجهما ثم يرجعان حلالا كل واحد
من قابل حاجا واهديا وتفرقا من المكان الذي اصابها فيه وروى الدارقطني عن ابن عمر قال افسد حجه قال له السائل فيقعد قال
بل يخرج مع الناس فيصنع ما يصنعون فاذا ادركه قابل حج واهدى وروي نحو هذا عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وصحح
البيهقي اسناده عنهم وفي موطا مالك بلاغا انه عن علي وعمر وابي هريرة نحوه الا ان عليا قال فاذا اهلا من عام قابل تفرقا حتى يقضيا حجهما قوله
اعتبارا بما بعد الوقوف بل اولى لان الجماع قبله في مطلق الاحرام يوجب خلافه بعد قوله والحجة عليه ما رويناه نفى لفظ الشاة
وعلى ما خرجنا اطلاق لفظ الهدي وهو يصدق بالشاة وان كان في البدنة اكمل والواجب انصراف المطلق الى الكامل في ماهيته
لا الى الاكمل فماهية الهدي كاملة فيها بخلاف الشاة بالنسبة الى لفظ اللحم فان ماهية اللحم ناقصة فيه على ما ستعرف
ان شاء الله تعالى ثم بين المفارقة فرقة وهو وجوب القضاء فانه لا يجب الا ليقوم مقام الاول وهو ملحق به ثم ان المضي بعد
تمامه متعلقه لو بقي الاجزاء بتعجيل الاحلال ويكفي فيه شاة كالمحصر بل اولى لان الاحلال لم يتم بالجماع وهذا المنفي فيه ولا يحل الا مع
الناس غير انه احرام لم يتعقبه الى قابل ثم لا يجب عمرة لعدم فوات حجه بخلاف المحصر قوله ولا معنى للافتراق وهذا لان الافتراق
ليس بنسك في الاداء فكذا في القضاء فلم يكن اثر من روي عنه من الصحابة الامر بالافتراق امر ايجاب بل امر ندب كانه لو وقع لظهر انه
لا يضير احدهما على الآخر لما ظهر بينهما في الاحرام الاول فكان كالشاب في حق القبلة في الصوم لا لانها سنة كان فيفعلان لانه
تعارض لانها سنة كان فلا يفعلان لئلا يتذكرا ما حصل لهما من اللذة فلا يسرع ونحن نقول باستحباب الافتراق لذلك قوله
ومن جامع بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق لانه سيذكر ان الجماع بعد الحلق فيه شاة هذا والعبد اذا جامع مضى فيه وعليه هدي
وحجة اذا اعتق سوى حجة الاسلام وكل ما يجب فيه المال يؤاخذ به بعد عتقه بخلاف ما فيه الصوم يؤاخذ به للحال ولا يجوز اطعام
المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو فاذا اعتق فعليه حجة وعمرة قوله لقوله عليه الصلاة والسلام
من وقف بعرفة فقد تم حجه تقدم هذا الحديث وتقدم انه عليه الصلاة والسلام علق التمام بالوقوف بعرفة والمراد لعله على
ما اسلفناه ثم لا شك ان ليس التمام باعتبار عدم بقاء شيء عليه فهو باعتبار الامن من الفساد والفوات واما ايجاب البدنة فبما روي
عن ابن عباس انه سئل عن رجل وقع باهله وهو بمنى قبل ان يفيض فامره ان ينحر بدنة رواه مالك في الموطا عن ابي الزبير المكي
عن عطاء بن رباح عنه واسند ابن ابي شيبة عن عطاء ايضا قال سئل ابن عباس عن رجل قضى المناسك كلها غير انه لم يزر البيت حتى وقع
على امراته قال عليه بدنة ولانه لا قضاء هنا فيخفف الجناية بجبر القضاء بخلاف ما قبل الوقوف وهو ادرج ما عن ابن عمر انه خرج ابن
ابي شيبة عنه جاء رجل اليه فقال يا ابا عبد الرحمن رجل جاهل بالسنة بعيد الشقة قليل ذات اليد قضيت المناسك كلها
غير اني لم ازر البيت حتى وقعت على امراتي فقال البدنة وحج من قابل فانه متروك بعضه وقال عليه الصلاة والسلام من وقف بعرفة
فقد تم حجه بخلاف قول ابن عباس هذا ولو جامع مرة ثانية فعليه كل واحد شاة مع البدنة لانه وقع في حرمة مهتوكة فصادف احراما
ناقصا فيجب الدم ولو جامع القارن بعد الوقوف فعليه بدنة لحجه وشاة لعمرته قوله وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ما لم يكن
جامع بعدما طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة فلا شيء عليه ولو كان لم يحلق حتى طاف للزيارة ثم جامع كان عليه الدم
وذكر في الغاية معزيا الى المبسوط والبدائع والاسبيجابي لو جامع القارن او لمس بعد الحلق قبل الطواف للزيارة فعليه
بدنة للحج وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احرامين بالحلق الا في حق النساء فهو محرم بهما في حقهن وهذا يقتضي ان في
الكتاب وشروح الهداية انهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق وذكر فيه ايضا معزيا الى الوبري في هذه المسالة ان عليه
بدنة للحج ولا شيء عليه للعمرة لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي في احرام الحج في حق النساء واستشكله شارح الكنز لانه اذا بقي محرما
بالحج فكذا في العمرة والذي يظهر ان الصواب ما عن الوبري لان احرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النساء ويبقى
في حقهن بل اذا حلق بعد افعالها حل بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما عهد ذلك في احرام الحج فاذا انضم الى احرام الحج احرام العمرة
استمر كل على ما عهد له في الشرع اذ لا يزيد القران على ذلك الا ان احرام العمرة ينطوي بالحلق اي ينتهي بالكلية فلا يكون له موجب بسبب الوطء بل
الحج ثم يجب النظر في الترجيح بين قول من قال بوجوب الشاة وقول من يوجب البدنة وقول من يوجب البدنة اوجه لان ايجابها ليس الا بقول
ابن عباس والمروي عنه ظاهر فيما بعد الحلق فادرج تاملته ثم المعنى فيهما على وذلك ان وجوبها قبل الحلق ليس الا لجناية على الاحرام
ومعلوم ان الوطء ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه له لا باعتبار تحريمه لغيره فلبس المخيط جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع
او الحلق بل باعتبار تحريمه للطيب وكذا كل جناية على الاحرام ليست جناية عليه الا باعتبار تحريمها الا لغيرها فيجب ان يستوي ما
قبل الحلق وما بعده في حق الوطء لان الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والزائد لم يكن الوطء جناية باعتباره كحرمة

ان المذكور فيها هو رواية الطحاوي لزوم البدنة بعدما لو توقف من قدر نصف سيئتين كونه قبل الحلق او بعده ثم ذكر فيها
ايضا فقال واذا طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة ونقص ثم جامع فليس عليه شيء وان لم يكن قصر فعليه دم لمن نهاه الله
اعلم هذا التفصيل من اجل ان كان اذ هذا الموجب بعد وجودهما بعدما لو توقف ولقائل ان يستشكله بان الطواف قبل
الحلق لم يحل شيء وكان ينبغي ان تجب الجزور وان كان سؤال ابن عباس وفتواه بدانا كان فيمن لم يطف للعلم بان فتواه تلك في
الجناية على احرام امن فساده ولو كان فادنا اعني الذي طاف للزيارة قبل الحلق ثم جامع قال في البدائع عليه شاتان لبقاء الاحرام
لها جميعا وروي عن سماعة عن محمد في الرقيات فيمن طاف للزيارة جنبا ثم جامع قبل الاعادة قال محمد اما في القياس فليس عليه شيء ولكن ابا
حنيفة استحسن فيما اذا طاف جنبا ثم جامع ثم اعاد طاهرا ان توجب عليه دما ولذلك قولا اي توسعة وجه القياس ان الجماع وقع
بعد التحلل لما عرف من ان الطهارة ليست بشرط لصحة الطواف ووجه الاستحسان ان الاعادة ظاهرا تفسخ الاول عند بعض
مشايخ العراق ويصير طوافه المعتبر هو الثاني لان الجنابة توجب نقصانا فاحشا فيتبين ان الطواف كان قبل الطواف فيوجب الكفارة
بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء ثم جامع ثم اعاده متوضئا لا شيء عليه لان النقصان يسير فلم ينفسخ الاول فيقع جماعه بعد
التحلل كذا في البدائع ووجه تأمله ان الانفساخ ان قال به بعض المشايخ فعند قال آخرون نعم ومه وجع فلم يلزم وعلى تقدير
شرعا قبل التحلل الا موجبه البدنة لا مطلق الدم اللهم الا ان يقال انه قبله من وجه دون وجه وسوجه عدم الانفساخ انشا الله

فصل قوله ومن طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة موافق لما في عامة النسخ وصرح به عن محمد
ويخالف لما في مبسوط شيخ الاسلام قال ليس لطواف التحية محدثا ولا جنبا شيء لانه لو تركه لم يكن عليه شيء فكذا اذا تركه من
وجه والاوجه ان الله ان ابطلها المص كون الطهارة سنة اعني قوله لانه يجب بتركها الجابر ولان الجبر يوجب العمل
كان لا ان بابطاله ولما استشعر ان يقال على الاول لزوم الجابر مطلقا ثم وسواء دل المسئلة فانا نشفيه في غير الطواف
الواجب فعدمنا فقرا ان كل ترك لا يخلو من كونه في واجب فان التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخله النقص
بترك الطهارة فيه غاية الامر ان وجوبه ليس بايجابه تعالى ابتداء فاظهر في التفاوت في الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا
طافه محدثا ومن البدنة الى الشاة اذا طافه جنبا **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام الطواف بالبيت صلاة روى الترمذي
عن ابن عباس عنه عليه الصلوة والسلام انه قال الطواف بالبيت صلاة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم لا يتكلم الا بخير
وجه الاستدلال انه تشبيه في الحكم بدليل الاستثناء من الحكم في قوله الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فكانه قال هو مثل
الكلام في حكمه اي في جواز الكلام فيه فيما سوى الكلام داخل في الصلاة ومنه اشتراط الطهارة واسند ابن الجوزي
ما في الصحيحين عن عائشة انها حاضت فقال لها عليه الصلوة والسلام اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت رتب منع الطواف
على انتفاء الطهارة وهذا الحكم وسبب وظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد للحائض
ولنا في الجواب عن الاول طريقان احدهما منع الجواب عن هذا وهو تسليم انه تشبيه في الحكم لكنه خبر واحد لو لم يلزم منه نسخ
لاطلاق كتاب الله تعالى لثبت به الوجوب لا الافتراض لا يستلزم الاكفار بالجحد مقتضاه وليس ذلك لازم مقتضاه بل هو
لازمه التشبيه به فكيف ولو ثبت افتراض الطهارة كان نسخا له اذ قوله تعالى وليطوفوا يقتضي الخروج عن عهدته بالدوران
حول البيت مع الطهارة وعدمها فجعله لا يخرج مع عدمها نسخ لاطلاقه وهو لا يجوز فيثبتنا عليه موجبه من اثبات وجوب الطهارة
حتى لم نأت بها الزمنا الكاس وليس ينتقض خبرا لواحد غير هذا الاشتراط المفضي الى نسخ اطلاق كتاب الله تعالى وثانيهما انتفا
الاشتراط ما ذكره الشيخ تقي الدين في الامام روى سعيد بن منصور حدثنا ابو عوانة عن ابن بشر عن عطاء قال حاضت امرأة
وهي تطوف مع عائشة ام المؤمنين فاتمت بها عائشة سنة طوافها وقال روى عاصم حنبل انا محمد بن جعفر عن شعبة قال سألت حمادا
ومنصورا عن الرجل يطوف بالبيت على غير طهارة فلم يريا به باسا وقد انتظم ما ذكرناه الجواب عما اورده ابن الجوزي بانه
منع ذلك انتفى به سؤال التشبيه في الثواب لا في الاحكام وقوله الا انكم تتكلمون فيه منقطع كلام مستانف بيان
لاباحة الكلام فيه وجعل المصير اليه هنا لانه لو كان كما قالوا لكان المشي فيه مبطلا لدخوله في الصلاة وكان الشيخ رحمه الله
فيه سعا دسوان يقال المشي قد علم احتياجه قبل التشبيه فان الطواف نفس المشي فحيث قال الصلاة فقد قال المشي الخاص
كالصلاة فيكون وجه التشبيه ما سوى المشي فلذا اقتصر على الاول لكن سعي الانحراف موهما للوجه الثاني فان قيل
الاصح هو الاول لان الوجوب ثابت عندنا ولا بد له من دليل وحمله على الوجه الثاني ينفيه وما اورده ابن الجوزي ظاهر فيه
والحديث المذكور يحتمله على الوجه الاول فوجب المصير اليه ويخص الانحراف ايضا باجماع المسلمين وبانه فاق روى مناسكه
عليه الصلاة والسلام انه جعل البيت عن يمينه حين طاف ولا عبارة وجب سترا لعورة في الطواف فلو طاف مكشوف العورة
لزم الدم ان لم يعده والجواب لو كان الاول هو المعتبر لكان مقتضاه وجوبها مع الثوب والبدن فيه لكن صرحوا
بعدم وجوبها وفي البدائع انها ليست بشرط بالاجماع فلا يعتبر في تحصيلها ولا يجب لكنه سنة حتى لو طاف وعلى ثوبه نجاسة

الطواف

لعله تورد

أكثر من قدر الدرهم لا يلزمه شيء لكنه يكره انتهى محل الحديث على أن التشبيه في الثواب وبعضهم أجاب بأن الطهارة عن الحدث
إلى ما أورده ابن الجوزي وأجاب بعضهم بأن العورة إلى قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يطوفن بهذا البيت مشرك ولا عريان
قال محمد ومن طاف تطوعا على شيء من هذه الوجوه فأحب إلينا إن كان بمكة أن يعيد الطواف وإن كان قد رجع إلى أهله فعليه
صدقة سوى الذي طاف وعلى ثوبه نجاسة هذا وما ذكر في بعض النسخ أن نجاسة البدن كله في الدم لا أصل له في الرواية تعداه
وقد تعالى [illegible] فلم يلحق الطهارة عن النجس بالطهارة عن الحدث وهو الأصل المنصوص عليه قياسا فإنها شرط [illegible] في أنها
الوجوب ومن نجاسة بحاصل ما في المبسوط من أن حكم النجاسة في الثوب أخف حتى جازت الصلاة مع قليل النجاسة في الثوب
ومع كثيرها حالة الضرورة ولا تتمكن بنجاسة الثوب نقصان في الطواف وهذا الحق الفرق بين طهارة الحدث دون الستر ثم إنه
فرقا بين الستر وبقية بأن وجوب الستر لأجل الطواف أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام ألا لا يطوفن بهذا البيت
بعد العام مشرك ولا عريان فبسبب الكشف يتمكن نقصان في الطواف واشتراط طهارة الثوب ليس للطواف على
الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان فيه ولم يبين الجهة المشار إليها للطواف في سببية المنع وما في البداية فقال المنع من
الطواف مع الثوب النجس ليس لأجل الطواف بل لصيانة المسجد عن إدخال النجاسة وصيانته عن التلويث فلا يوجب ذلك
نقصا في الطواف فلا حاجة إلى الجبر لأنه نفي سببية الطواف بالكلية وقوله المنع من الطواف مع الثوب النجس إما أن يكون معناه
إذ لو كان منع لكان لصيانة المسجد وأن المنع ثابت مع النجاسة ولذا أثبت الكراهة به إلا أنه لا يبلغ إلى الوجوب فلا
ينتهض موجبا للجابر والله سبحانه أعلم ولم يكن في ظاهر الرواية تفصيل سوى على الثوب والتعليل يفيد تعميم البدن أيضا ع
قوله فكان أخف فإن قيل لم اختلف الجابر في الفرض والنفل في الطواف دون الصلاة فالجواب أن الأصل أن يختلف
الجابر باختلاف الجناية اعتبارا للمسبب على وزان سببه فلا يترك إلا للتعذر بالشرع وهذا ممكن في الحج إذ الجابر فيه متنوع
إلى بدنة وشاة وصدقة فاعتبر تفاوت الجابر بتفاوت الجناية وتعذر في الصلاة إذ لم يشرع الجابر للنقص الواقع سهوا إلا السجود
قوله والأصح أنه يؤمر بالإعادة في الحدث استحبابا لأنه لم مطلقا كما هو تلك الرواية مع الطهارة في الطواف مطلقا
واجبة لأنه لم يتعين الطواف جابرا لأن الدم والصدقة ما يجبر بهما فالواجب أحدهما غير عين واستحباب المعين أعني الطواف
ليكون الجابر من جنس المجبور بخلاف ما إذا رجع إلى أهله ولم يطف فإن البعث بشاة أفضل لأن النقصان كان يسيرا وفي
الشاة نفع للفقراء **قوله** لا ذبح عليه وإن أعاده بعد أيام النحر إن شك وصله وعدم وجوب شيء في الإعادة بعد
أيام النحر دليل أن العبرة للأول في المحدث إلا لوجب عند أبي حنيفة دم للتأخير عن أيام النحر وقوله في فصل الجناية
وإن أعاده بعد أيام النحر لزم الدم عند أبي حنيفة بالتأخير منه لا ذي أن العبرة في فصل الجناية للطواف الثاني إذ
ينفسخ الأول به وذهب الكرخي إلى أن المعتبر الأول في الفصلين جميعا وصححه صاحب الإيضاح إذ لا شك في وقوع الأول
معتدا به حتى حل به النساء وتقرر ما علم شرعا بالإعادة جابرا لوجوده أولى وأسند للكرخي بما في الأصل لو طاف للعمرة جنبا
أو محدثا في رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا إن أعاده في شوال أو لم يعد واعتذر عنه السرخسي في المبسوط بأنه إنما لم يكن
متمتعا لوقوع الأمن له عن إفساد العمرة فإذا أمن فساده قبل دخول وقت الحج لا يكون به متمتعا قال والطواف الأول كان
حكمه مراعى لتفاحش النقصان فإن أعاده انفسخ وصار المعتد به الثاني وإن لم يعد كان معتدا به في التحلل لمن قام في
صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فإن عاد فقرأ ثم ركع انفسخ الأول حتى أن من أدرك معه
الركوع الثاني مدرك للركعة وإن لم يعد فقرأ الركعتين الأخريين كان الأول معتدا به وهذا بخلاف المحدث لأن النقصان
يسير فلا يتوقف به حكم الطواف بل يبقى معتدا به على الإطلاق والثاني جابر للتمكن فيه من النقصان ولو طافت المرأة للزيارة
حائضا فهو كطواف الجنب سواء انتهى وقول الكرخي أولى وجعل عدم التمتع في شاهد للأمن عن فساد العمرة قبل أشهر الحج
ليس بأولى من جعل الدم لتأخير الجابر وجعله كنفس الطواف بسبب أن النقصان لما كان متفاحشا كان كتركه من وجه
فيكون وجوده كوجوده إذ نقول الواجب عليه فعل الطواف في أيامه خاليا عن النقص الفاحش الذي ينزل منزلة
الترك لبعضه فإذا خالف يكون موجبا للبعض ووجب عليه البعض الآخر أعني صفة الكمال وهو كما لا البعض وهو الطواف
الجابر فوجب في أيام الطواف فإذا أخره وجب دم كما إذا أخر أصل الطواف **قوله** ورجع بإحرام جديد بناء على أنه حل في حق
النساء بطواف الزيارة جنبا فهو آفاقي يريد مكة فلا بد له من إحرام بحج أو عمرة وقيل يعود بذلك الإحرام حكاه الفارسي
ثم إذا أعاد فأحرم بعمرة بدأ بها فإذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم لتأخير طواف الزيارة عن وقته وقد تقدم ولو
طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا أعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شيء عليه للجبر بجنسه في وقته فإن لم يعد حتى طلع
فجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا لأنه فات وقت القضاء ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا
ليحصل الرمل والسعي عقيب طواف كامل وإن لم يعد لا شيء عليه لأنه سعى عقيب طواف معتد به إذ الحدث الأصغر لا يمنع

الاعتداد

الاعادة في الجنابة ان لم يعد فعليه دم للشيخ وكذا الحائض **قوله** ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا الخ وكذا
اذا رجع الى اهله وقد ترك منه اربعة اشواط يعود بذلك الاحرام وهو محرم ابدا في حق النساء وكلما جامع لزمه دم اذا
تعددت المجالس الا ان يقصد به رفض الاحرام الجماع الثاني وتفرد ابو الفضل من ذلك **قوله** ومن طاف طواف
الصدر الخ ذكر في حكمه روايتين وفيه رواية ثالثة هي رواية ابي حفص انه يجب الصدقة لان طواف الجنب معتد به حتى يتحلل
الا انه ناقص والواجب بترك طواف الصدر الدم فلا يجب بالنقصان ما يجب بالترك والجواب ان مناط وجوب الدم كمال
الجناية وهو متحقق في الطواف مع الجنابة فيجب به كما يجب بتركه ولذا اخفضنا وجوب الدم بطواف القدوم جنبا ولا يلزم
بتركه شيء اصلا لثبوت الجنابة في فعله جنبا وعدمها في تركه فالمدار الجنابة فان قلت ذكر الشيخ في الفرق بين لزوم الدم
في طواف الزيارة محدثا او الصدقة في طواف القدوم محدثا ان كان فيه ادخال النقص في الواجب لشروعه اظهر الفرق
بين ما وجب بايجاب الله تعالى ابتداء وما يتعلق وجوبه بايجاب العبد وهذا الفرق ثابت بين طواف القدوم والصدر
فلا يتحد حكمهما فالجواب منع قيام الفرق فان وجوبه مضاف الى الله تعالى الذي هو فعل العبد لوجوب طواف القدوم بفعله
وهو الشروع ولهذا لو اتى مكة دارا لم يجب لعدم التفضل بفعل الصدر وفي المحيط لو طاف للعمرة جنبا او محدثا فعليه شاة
ولو ترك من طواف العمرة شوطا فعليه دم لانه لا مدخل للصدقة في العمرة **قوله** فسر الرجحان جانب الوجود بالكثرة
وعن هذا ما ذكر من ان الركن عندنا هو الاربعة الاشواط والثلاثة الباقية واجبة لان تركها يجبر بالدم وانما يجبر به
الواجب وهذا حكم لا يعقل به لانه محل النزاع اذ جبرها بالدم ممنوع عند من خالف فيه وهم كثيرون بل جبرها به لاقامة
الاكثر مقام الكل وسبب اختصاص هذه العبادة به على خلاف الصلاة والصوم اذ لا يقام الاكثر مقام الكل قوله عليه
الصلاة والسلام الحج عرفة ومن وقف بعرفات فقد تم حجه مع العلم قطعا بكون ما عليه وحكمنا هنا بالامن من فساد الحج لا حقيقة
بعد الوقوف ما يفسده قبله فعلمنا ان باب الحج اعتبر فيه شرعا هذا الاعتبار والطواف منه فاجرينا فيه ذلك وهذا هو الادلى
في اثبات الاقامة المذكورة وانما قلنا ان هذا اوجه لان الوجه الاخر غير مستقيم لان المامور به الطواف وهو مجمل بيان
ثم فعله عليه الصلاة والسلام سبعا احتمل كونه تقديرا للكمال او لما لا يجزي اقل منه فثبت المتيقن من ذلك وهو
انه شرط الكمال لا الاعتداد ويقام الاكثر مقام الكل كما ان ادراك الركوع يجعل شرعا ادراكا للركعة وكالنية في اكثر النهار
للصوم تجعل شرعا في كله ولا يخفى ان المامور به التطوف وهو اخص يقتضي زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الاسباع
ومن حيث التكثير فلما فعله عليه الصلاة والسلام سبعا كان تفسيرا على احد المحتملين ثم وقوع التردد بين كونه
للكمال او للاعتداد على السواء لا يستلزم كون المتيقن كونه للكمال فانه تحكم في احد المحتملين المتساويين بل الى
مثله يجب الاحتياط فيعتبر للاعتداد ليقع اليقين بالخروج عن العهدة وعلى اعتبار كونه للاعتداد يكون اقامة الاكثر
مقام كله منافيا له فلا يتحقق اذ كون السبع للاعتداد معناه انه لا يجزي اقل منه واقامة الاكثر لازمه حصول الاجزاء
بالاقل من السبع فكيف يثبت لازما على شيء وهو مناف للملزوم ثم تعذر فانه بالحاق مدرك الركوع والنية باطل
اما ادراك الركعة بالركوع فانما شرع على خلاف القياس ولذا لم يلحق بالاكثر ثلاث ركعات عن الاربع فيما اسلفنا واما النية
فعدله بين رد المختلف الى المختلف فانا نعتبر الامساكات السابقة على وجود النية متوقفة على وجودها فاذا وجدت
بان ينوي انه صائم من اول النهار تحقق ذلك الموقوف كله لله تعالى واما تعلق النية بالكل بوجودها في الاكثر لا
بالاكثر وكان سبب صحة تعلقها بالكل من غير قران وجودها بالكل الحرج اللازم من اشتراط قران وجودها للكل بسبب
النوم الحاكم على ما اسلفنا ايضاحه في كتاب الصوم وليس مثله هنا واما الوجه الاول فهو وان كان اوجه لكنه
فيهما لم يتم به وذلك ان اقامة الاكثر في امر العبادة انما هو في حق حكم خاص وهو امن الفساد والفوات لتيسير غير
ذلك الحكم بان يترك ما بقي اعني الطواف ويتم معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة اكثر كل جزء منه مقام
تمام ذلك الجزء وترك باقيه كما لم يجز ذلك في نفس مورد النص اعني الحج فلا ينبغي التعويل على هذا الحكم والله اعلم بل
الذي ندين به ان لا يجزي اقل من السبع ولا يجبر بعضه بشيء الا انا نستمر معهم في التفريع على اصلهم هذا **قوله** ويبعث
بشاة يعني عن الباقي من طواف الزيارة وبشاة اخرى لترك طواف الصدر وهذا لان بعث الشاة لترك بعض طواف
الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف للصدر فانه لو طاف للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة ما يكمله ثم ينظر في الباقي
من طواف الصدر ان كان اقله لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر في ايام التشريق وقد ترك من طواف
الزيارة اكثر كمل من الصدر ولزمه دمان في قول ابي حنيفة دم لتاخير ذلك ودم اخر لتركه اكثر الصدر وان كان ترك
اقله لزمه للتاخير دم وصدقة لما ترك من الصدر مع ذلك الدم وحاصله ان عليه في ترك الاقل من طواف الزيارة دما
وفي تاخيره الاقل صدقة وفي ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفي ترك اقله صدقة ومبنى هذا النقل ما تقدم من ان

طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست شرطا للركن يستقل عبادة في نفسه فشرط له نية اصل الطواف دون التعيين
فلو طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوى بالسجدة من الظهر النفل لغت ووقعت عن الركن وان نوى ان
الاشواط ليس بشرط لصحة الطواف لكن خرج من الطواف لتجديد وضوء فبعد ما رجع بنى **قوله** وليس عليه لترك السعي
شي عطف على قوله فعليه دم والمراد ليس لترك جابر السعي شي اي لا يجب باعتبار تجرد السعي بحدثا شي لانه لا تجب الطهارة فيه
بل الواجب فيه الطهارة في الطواف الذي هو عقبه وقد جبر ذلك بالدم اذ فوت وقدمنا ان شرط جواز السعي كونه بعد اكثر
طواف والله اعلم وما في البدائع من قوله لا تشترط له الطهارة لانه نسك لا يتعلق بالبيت الا انه يشترط ان يكون الطواف
على طهارة من الجنابة والحيض الى ان قال الحاصل ان حصول الطواف على الطهارة عن الحيض والجنابة من شرائط جواز السعي نسا هل
وهذا بالاتفاق بخلاف ما اذا اعاد الطواف وحده ذكر فيه الخلاف وصحح عدم الوجوب وهو قول شمس الائمة والحلواني وذهب كثير
من شارحي الجامع الصغير الى وجوب الدم بناء على انفساخ الاول بالثاني والا كان فرضين او الاول فلا تعتد بالثاني ولا قايل به
فلزم كون المعتبر الثاني ووقع السعي قبل الطواف فلا يعتد به بخلاف ما اذا لم يعد فانه لا يوجب الانفساخ الاول والجواب
منع الحصر بل الطواف الثاني معتد به جابرا كالدم والاول معتد به في حق الفرض وهذا اسهل من النسخ خصوصا
وهو نقصان بسبب الحدث الاصغر ومن واجبات الطواف سترا لعورة والمشي وان لا يكون منكوسا بان يجعل البيت عن
يمينه لا يسارا وكلها وان تقدم ذكرها لكن لا قصدا بل في ضمن التعاليل اما الستر فلما تقدم من قوله عليه الصلاة
والسلام لا يطوفن بهذا البيت بعد العام مشرك ولا عريان واما المشي فلان الراكب ليس طائفا حقيقة بل الطائف حقيقة
مركوبه وهو في حكمه اذ كان حركته عن حركة المذكور وطوافه عليه الصلاة والسلام راكبا يكفي فيه ما روي عنه من كلام
الصحابة انه كان ليظهر فيقتدى بفعله فهو عذر اي عذر فانه كان ما هو اهم بتعليمهم وهذا اطرق بما امر به فيباح له وعن
نقول اذا ركب من عذر فلا شي عليه والا اعاد فان لم يعد لزمه دم وكذا اذا طاف زحفا ولو نذر ان يطوف زحفا وهو قادر
على المشي لزمه ان يطوف ماشيا لانه نذر العبادة بوجه غير مشروع فلغت وبقي النذر باصل العبادة كما اذا نذر ان يطوف
للحج بلا طهارة ثم ان طاف زحفا اعاده فان رجع الى اهله ولم يعد فعليه دم لانه ترك الواجب كذا ذكر في الاصل وذكر القاضي
في شرح مختصر الطحاوي انه اذا طاف زحفا اجزاه لانه ادى ما اوجب على نفسه كمن نذر ان يصلي في ارض مغصوبة او يصوم
يوم النحر انه يجب ان يصلي في موضع اخر ويصوم يوما اخر ولو صلى في المغصوبة او صام يوم النحر اجزاه وخرج عن عهدة النذر
كذا هنا هكذا حكى في البدائع وسوقه يقتضي ان المذكور في شرح القاضي يخالف ما في الاصل وليس كذلك الا لو صرح
بنفي الدم وهو لم يذكر سوى الاجزاء وما في الاصل لا ينفيه ولو كان خلافا كان ما في الاصل هو الحق لان الاصل ان
العبادة متى شرع فيها جاز لتفويت شي من واجباتها فيفوت وجب الجبر وان كان لم يجبر صحة كالصلاة بالسجود في السهو ولذا
في العمد فقلنا كل صلاة اديت مع كراهة التحريم يجب اعادتها وباب الحج لا يحقق فيه ذلك فيجب الجبر ولا يحسبه اذا فوت
واجبه فان لم يعد وجب الجابر لا محالة وهو الدم بخلاف الصوم لم يتحقق فيه جبر وكذا الصلاة في الارض المغصوبة فان
عدم حل الصلاة فيها ليس من واجبات الصلاة بل الواجب عدم الكون فيها مطلقا في الصلاة وفي غيرها واما عدم جعل البيت
عن يسار فاختلف فيه والاصح الوجوب لفعله عليه السلام لذلك على سبيل المواظبة من غير ترك في الحج وجميع عمره مع ما ذكره
ان ما فعله عليه السلام في موضع التعليم محمله الوجوب لان يقوم دليل عدمه خصوصا اذا اقترن ان ما فعله في الحج بقوله خذوا
عني مناسككم فعليه ان يعيد فان لم يعد حتى رجع الى اهله لزمه دم واما الافتتاح من الحجر فعلى ظاهر الرواية هو سنة يكره
تركها وذكر محمد في الرقيات لا يعتد بذلك الشوط الى ان يصل الى الحجر فيعتبر ابتداء الطواف منه وقدمنا ما سلف انه ينبغي
ان يكون واجبا اذ لا فرق بينه وبين عدم جعل البيت عن يسار في الدليل **قوله** ومن ترك السعي بين الصفا والمروة
فعليه دم وحجه تام ولان السعي من الواجبات عندنا وقد تقدم نصب الخلاف فيه مع الشافعي وغيره والمنا دليل الوجوب وابطلنا
ما جعله دليل الركنية فارجع اليه في باب الاحرام قال في البدائع واذا كان السعي واجبا فان تركه لعذر فلا شي عليه
وان تركه لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر واصل ذلك ما عنه عليه الصلاة
والسلام من حج هذا البيت فليكن اخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحيض فسقط للعذر وعلى هذا ما الزم الدم في الكتاب
بترك السعي محمول على عدم العذر وكذا الزمه الدم بترك اكثره فان ترك ثلثة اشواط منه لزمه صدقة اي يطعم لكل شوط
مسكينا نصف صاع من بر او قيمته الا ان يبلغ ذلك دما فهو بالخيار ان شاء اطعم وان شاء ترك الدم كذلك يلزم ويكون فيه من غير
عذر لا لمن ترك لعذر وتقدم في الهداية ان في ترك الوقوف بمزدلفة لغير عذر دم لا لعذر **قوله** ومن افاض قبل الامام
نذكر هنا مواضع من هذا الفصل لانها مفصلة واضحة في الكتاب فراجع فيه الاولى ان يقول قبل ان تغرب الشمس لان المدار
الان الافاضة من الامام لما لو لم يقطع الاهل لو لم الواجب عني نقل الغروب وضع المسئلة باعتبارها وانما في الدليل
الخصوص المداد يقول ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجبة والحديث الذي ذكر وهو قوله عليه الصلوة والسلام

فاذ حضو

فدفعوا ابحالهم وبا الشمس غربت ولا شبهة في انه عليه الصلوة والسلام دفع بعد الغروب ويمكن ان يعاد كما وقع من فعله
عليه الصلوة والسلام في الحج يحمل على اللزوم الا ان يقوم دليل خلافه لقوله عليه الصلوة والسلام خذوا عني مناسككم وايضا ما
تقدم من حديث الحاكم عن المسور بن مخرمة خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما بعد فان اهل الشرك كانوا يدفعون من
هذا الموضع اذا كانت الشمس على رؤس الجبال مثل عمائم الرجال في وجوهها وانا ندفع بعد ان تغيب فان هذا التعريض يفيد
الوجوب بادى النظر فيه ومسائل الافاضة قبل الغروب ذكرناها في بحثنا لو توقف بعرفة فارجع اليها تستغن عن اعادتها هنا قوله
فظاهر الرواية تحرز بدمها قد مناه هناك من رواية ابن شجاع **قوله** واختلفوا فيما اذا عاد قبل الغروب ذكر الكرخي انه يسقط
لان الواجب الاستدامة بعد الغروب فقد وجد وتقدم ما عليه وجوابه وانه الحق فارجع اليه **قوله** كما في الحلق حيث يجب
دم واحد بحلق شعر كل البدن في مجلس واحد لاتحاد الجناية باتحاد الجنس وكذا ترك كل الجمار في كل الايام لزمه دم واحد **قوله**
والليالى التي يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمى وهو اخر ايام التشريق وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة ولا شيء في ليلة
الرابع عشر لخلو الليالي التي تلو الايام قبلها وتقدم بيان ذلك في بحث الرمى وقوله فيهما على التاليف يعني على المذهب كما كان
ينبغي لكان جارية لا ذا واعلم ان الطلاق الزام الدم والصدقة بترك الرمى على الاتفاق فيما اذا لم يقضه اما ان قضى بترك اليوم
الاول في الثاني او الثالث او الثاني في الثالث فالايجاب على قول ابي حنيفة لا على قولهما لان تاخير النسك وتقديمه غير موجب
عندهما شيئا **قوله** الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان ترك احد عشر حصاة في غير اليوم واربع حصيات من جمرة العقبة
في يوم النحر وتفاصيل مسائل الرمى ظاهرة من الكتاب تقدم شيء منها في بحث الرمى فلا نعيد وارجع اليه **قوله** وكذا اذا اخر
طواف الزيارة يعني عن ايام النحر خلافا لهما اذا اخر السعي عن طواف الزيارة حتى مضت ايام النحر لا شيء عليه لانه اتى به بعد **قوله** كالحلق
قبل الرمى الخ وفي موضع ان ذكر قبل ان يطوف ثم رجع الى اهله فعليه دم بالاتفاق وليس على من نص لنا جزء طواف الزيارة عن ايام
النحر بالاتفاق لحيض حتى لو طهرت في اخر ايام النحر ويمكنها ان تطوف قبل الغروب اربعة اشواط فلم تفعل كان عليها الدم الا ان امكنها
اقل منها ولو طاف قبل الرمى يقع معتدا به وان كان مسنونا بعد الرمى **قوله** لما ان ما فات مستدرك بالقضاء الخ ولنا
ايضا من المنقول ما في الصحيحين انه عليه الصلوة والسلام وقف في حجة الوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل ان
اذبح فقال اذبح ولا حرج وقال الاخر يا رسول الله لم اشعر فنحرت قبل ان ارمى قال ارم ولا حرج فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا اخر الا قال
افعل ولا حرج والجواب ان نفي الحرج يتحقق بنفي الاثم والفساد فيحمل عليه دون نفي الجزاء فان في قول القائل لم اشعر فعلت
ما يفيد انه ظهر له بعد فعله انه ممنوع من ذلك فلذا قدم اعتذاره على سؤاله وكان لو يسأله ويعتذر لكن من يقال يحتمل ان الذي
ظهر له مخالفة ترتيبه لترتيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن ان ذلك الترتيب متعين فقدم ذلك الاعتذار وسأل عما يلزمه به
نبيه عليه الصلوة والسلام بالجواب عدم تعيينه عليه بنفي الحرج وان ذلك الترتيب مسنون لا واجب والحق انه يحتمل ان يكون كذلك وان
يكون الذي ظهر له كان هو الواقع الا انه عليه الصلوة والسلام عذرهم للجهل وامرهم ان يتعلموا مناسكهم وانما عذرهم بالجهل لا
انه كان اذ ذاك في ابتدائه واذا احتمل كلامهما فالاحتياط اعتبار اليقين والاحتياط واجب في مقام الاضطراب فتم الوجه
لابي حنيفة ويؤمن ما نقل عن ابن مسعود من قدم نسكا على نسك فعليه دم بل هو دليل مستقل عندنا وفي بعض النسخ ابن عباس
وهو الاعرف رواه ابن ابي شيبة عنه ولفظه من قدم شيئا من حجه او اخره فليهرق دما وفي سنده ابراهيم بن مهاجر يضعف واخرجه
الطحاوي من طريق اخر ليس فيه ذلك المضعف حدثنا ابن مرزوق حدثنا الخصيب ثنا وهيب عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله
فهذا ابن عباس احد من روى عنه عليه الصلوة والسلام افعل ولا حرج لم يكن ذلك عنده على الاباحة بل على انه الذي فعلوه كان
على الجهل بالحكم فعذرهم وامرهم ان يتعلموا مناسكهم وما استدل به قياسا للاخراج عن الزمان على الاخراج عن المكان واما الاستدلال
بدلالة قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية فان ايجاب الفدية للحلق قبل اوانه حال العذر
وجب الجزاء مع عدم العذر بطريق الاولى موقوف على ان ذلك التوقيت ثابت عنه عليه الصلوة والسلام ولعل كان تعيينه
الا استنانه ونص النص على جواز التقدم والتاخير يغني عن ذكر ماله وتخصيص القارن في قوله ونحر القارن قبل الرمى ليس
بلازم بل المتمتع وذلك لان ذبحه واجب بخلاف المفرد **قوله** قيل هو بالاتفاق اي الاتفاق على لزوم الدم للحاج لان التوارث
من لدن النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المسلمين جرى على الحلق في الحج في الحرم من منى وسواء
الحج **قوله** فالحاصل ان الحلق يتوقت بالزمان وهو ايام النحر والمكان وهو الحرم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت
وعند محمد بالمكان لا الزمان وعند زفر عكسه وهذا الخلاف في التضمين بالدم لا ان التحليل يعني انه لا خلاف في انه اذا حلق
في غير ما يتوقت به يلزم الدم عند من وقته ولا شيء عند من لم يوقته ثم هو ايضا في حلق الحاج اما المعتمر فلا يتوقت في حقه
بالزمان بالاتفاق بل بالمكان عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لان ابا يوسف ومحمد في نفي توقته بالزمان انه عليه
الصلوة والسلام قال اذبح ولا حرج وزفر في نفي توقته بالمكان حلقه عام الحديبية وهي من الحل ولا فرق بين العمرة والحج

في هذا الحكم بالاتفاق والجواب ما ذكر في الكتاب من ان بعض الحديبية من الحرم فيجوز كون الحلق كان فيه فلا حجة الا
ان ينقل صريحا ان الحلق كان في البعض الذي هو حل مع ما روى انه عليه الصلوة والسلام نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي
في الحرم فالظاهر انه لم يحلق في الحل وهو بسبيل من ان يحلق في الحرم فيتقي التوارث الكائن في الزمان والمكان فلا يتحقق
المعارض وكذا ما قدمناه انفا من فعل ابن عباس في الزمان ثم يلحق به المكان **قوله** فان لم يقصر حتى رجع فتقصر فقوله فخرج من
الحرم وقصر فعليه فصل لتفسيره ونقل الاصل الخلاف **قوله** وان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة
دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق هذا سهو القلم بل الحق الدمين لمجموع التقديم
والتاخير والاخر دم القران الذي يجب عندنا هذا دم القران ليس غير لا للحلق قبل اوانه ولو وجب ذلك لزم في كل تقديم نسك
على نسك دمان لانه لا ينفك عن الامرين ولا قائل به ولو وجب حلق القارن قبل الذبح ثلثة دما في تفريع من يقول ان احد
عمهم انتهى لو توقف في تفريع من لا يراه كما قلنا دمان خمسة دما لان جنايته على احرامين والتقديم والتاخير جنايتان فهما اربعة
دما ودم القران **فصل في جزاء الصيد** اعلم ان صيد البر محرم اي قتله وان لم
ياكله واكله وان ذكاة المحرم وعن هذا لو اضطر محرم الى اكل الميتة او الصيد ياكل الميتة لا الصيد على قول ابي يوسف لان فيه ارتكاب
حرمته عليه وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف يتناول من الصيد ويودي الجزاء لان حرمة الميتة اغلظ الا ترى ان حرمة الصيد
ترتفع بالخروج من الاحرام فهي موقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه ان يقصد اخف الحرمتين دون اغلظها والصيد وان كان محظور
الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله وياكل منه ويؤدي الجزاء كذا في المبسوط وفي فتاوى قاضي خان المحرم اذا اضطر الى
ميتة وصيد فالميتة اولى في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد
اولى عند الكل ولو وجد لحم صيد ولحم ادمي كان ذبح الصيد اولى ولو وجد صيدا وكلبا فالكلب اولى لان في الصيد ارتكاب
المحظورين وعن محمد الصيد اولى لان لحم الخنزير ينبغي على الخلاف ما ذكرناه من المبسوط **قوله** وصيد البر ليس ما ذكر تعريفا للصيد
البري بل للبري من الاشيا ومراده تعريف البري مطلقا اما الصيد مطلقا فيعرف منها صيد البر لذا لو دبغ العينية فقال
والصيد هو الممتنع الخ فينتظم منه تعريف صيد البر هكذا هو الممتنع المتوحش في اصل الخلقة الكائن في البر مولده ومثواه
فيه فخرج الظبي المستانس ودخل البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما وكون ذكاة الظبي المستانس الذبح والابل المتوحشة
بالعقر لا ينافيه لان الذكاة بالذبح والعقر دايران مع الامكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمها ودخل الكلب لانه ليس بصيد
سوا كان اهليا او وحشيا لان الكلب اهلي في الاصل لكن ربما يتوحش وكذا السنور الاهلي ليس بصيد لانه مستانس اما البري
ففيه روايتان عن ابي حنيفة هذا والمعول عليه في كونه بريا او بحريا التوالد في البر او البحر لا مع كون مثواه فيه كطاهر عبارة الكتاب
كذا في النهاية وعلى اعتبار ان الجراد بمنزلة كلب الماء والضفدع المائي لانه يعيش في البر ومثواه في الماء مولده واختلف في انه هل
يباح كل ما كان صيد البحر او ما حل اكله منه فقط فني المحيط كل ما يعيش في الماء يحل قتله وصيده للمحرم انتهى فالبعض كالسمك
والضفدع والسرطان وكلب الماء وفي مناسك الكرماني الذي يحل من صيد البحر للمحرم هو السمك خاصة والاصح هو الاول لان
قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه يتناول بحقيقته عموم ما في البحر وفي الاية اما صيد البحر فيحل اصطياده للحلال والمحرم جميعا
اكل او غير ماكول واستدل بالاية واما ما في الايضاح والذي يخص المحرم من صيد البحر هو السمك خاصة فما ليس بحر لا يحل
فيه للمحرم فعدم صحته في المبسوط بما يفيد تعميم الاباحة وان المراد ما يقابل الماء في السمك فالضفدع جعله مثل الا في المبسوط
من صيد البحر مطلقا وكذا قاضي خان وينبغي مثل الحكم بالحل بناء على ان مولده في البحر وان كان يعيش في البر نحو ذلك ومثله السرطان
والتمساح والسلحفاة هذا ويستثنى من صيد البر بعضا كالذئب والغراب والحداة واما باقي الفواسق فليست بصيود واما في السباع
فالمنصوص عليه في ظاهر الرواية انه يجب بقتلها الجزاء الا اذا ابتداها المحرم فقتلها بالاذى فقتلها لا شي عليه وذلك
كالاسد والفهد والنمر والصقر والبازي واما صاحب البدائع فقسمها الى ما يبتدي بالاذى غالبا والثاني الى ما لا يبتدي بالاذى غالبا
كالاسد والذئب والنمر والفهد والى ما ليس كذلك كالضبع والثعلب فلا يحل قتل الاول والاخير الا ان يصول ويحل قتل الثاني
ولا شي وان لم يصل وجعل ورود النص في الفواسق وروده فيها دلالة ولم يحك خلافا بل ذكر حكاية اشكونا فيه روايتين
ورواية عن ابي يوسف قال في فتاوى قاضي خان وعن ابي يوسف الاسد بمنزلة الذئب وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد الا الكلب
والذئب انتهى وسنذكر ان شاء الله تعالى ما هو الاسعد بالوجه منها بالي هذا ولا فرق في وجوب الجزاء بين المباشرة والتسبيب
اذا كان متعديا فيه فلو نصب شبكة للصيد او حفر للصيد حفيرة فعطب صيد ضمن لانه متعد ولو نصب فسطاطا لنفسه فتعقل
به او حفر حفيرة للماء او الحيوان مباح قتله كالذئب فعطب فيها لا شي عليه وكذا لو ارسل كلبه الى حيوان مباح فاخذ ما يحرم
او ارسله الى صيد في الحل وهو حلال فجاوز الى الحرم فقتل صيدا لا شي عليه لانه غير متعد في التسبيب وكذا لو طرد الصيد
حتى ادخله في الحرم لا شي عليه ولا يشبه هذا الرمية يعني لو رمى الى صيد في الحل فاصابه في الحرم عليه الجزاء لانه ما تجنب بذلك المباشرة

قال الشهيد وهو قول ابي حنيفة فيما اعلم وفيه كلام نذكره في صيد الحرم ان شاء الله تعالى ولاما لو انقلب محرم نائم على
صيد فقتله يجب عليه الجزاء ذكره في المحيط لان المباشرة لا يشترط فيها عدم التعدي ومثله الكلب لو جن بعدما دخل
الحرم وجب عليه الجزاء استحسانا ومثله لو ارسل مجوسي كلبا على صيد فزجره فانزجر فقتل الصيد كان عليه جزاؤه ولا يوكل
واعلم ان الجزاء يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد به التحلل ورفض احرامه في الاصل اصاب المحرم صيدا كثيرا على
قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله دم وقال الشافعي عليه جزاء كل صيد لانه مرتكب لمحظور احرامه
بقتل كل واحد فيلزمه موجب كل واحد كما لو لم يقصد رفض الاحرام ولنا ان قصد هذا ليس بشيء لانه لا يرتفض به
الاحرام فوجوده كعدمه وقلنا قتل الصيد من محظورات الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها كالصوم
والصلاة لان الشرع جعل الاحرام لازما لا يخرج عنه الا باداء الاعمال الا ترى انه حين لم يكن في الابتداء لازما كان يرتفض
بارتكاب المحظورات وكذا الامة اذا احرمت بغير اذن سيدها والمراة اذا احرمت بغير اذن زوجها بحجة التطوع لما لم يكن
ذلك لازما في حق الزوج كان له ان يحللها بفعل شيء من المحظورات فكان هو في قتل الصيد هنا قاصدا الى تعجيل الاحلال
لا الى الجناية على الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دما واحدا كما في المحصر بخلاف ما اذا لم يكن على قصد الاحلال لانه قصد
الجناية على الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد وقد بينا ان جزاء الصيد في حق المحرم ينبني على قصده حتى ان ضارب
الفسطاط لا يكون ضامنا للجزاء بخلاف ناصب الشبكة كذا في المبسوط ولو رمى الى صيد فتعدى الى اخر فقتلهما وجب قيمتهما
وكذا لو اضطرب بالسهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفهما لزماه جماعة نزلوا بيتا بمكة ثم خرجوا الى منى فامروا احدهم ان يغلق
الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشا فعلى كل منهم جزاؤها لان الامرين تسببوا بالامر والمغلق بالاغلاق
ولو نفر صيدا فقتل صيدا آخر ضمنهما وكذا لو ارسل محرم كلبه فزجره اخر ضمن **قوله** فاشبه دلالة الحلال حلالا لكون المدلول
حلالا اتفاقي والمراد اشبه دلالة الحلال على صيد الحرم غيره حلالا او محرما فانه استحق الامن بحلوله في الحرم كما استحق الصيد
مطلقا الامن بالاحرام لا يوجب الجزاء كذا تفويت المستحق بالاحرام لا يوجبه **قوله** ولنا ما روينا من حديث ابي قتادة اي في باب
الاحرام وتقدم تخريجه من الصحيحين وغيرهما وليس فيه هل قال عليه الصلاة والسلام هل منكم من احد امره ان يحمل عليها او
اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي ووجه الاستدلال به علق الحل على عدم الاشارة وهي تحصل بالدلالة بغير اللسان
فاحرى اذا دله باللفظ فقال هناك صيد ونحوه فالوا الثابت بالحديث حرمة اللحم على المحرم اذا دل قلنا فثبت ان الدلالة من
محظورات الاحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم فثبت انها محظور احرام وهو جناية على الصيد فيقول جنايته على الصيد
بتفويت الامن على وجه اتصل قتله عنها فعليه الجزاء كالقتل وهذا هو القياس الذي ذكره المصنف بعد ذلك فلا يحسن عطفه
على الحديث لان الحديث لم يثبت الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة بل محل الحكم ثم ثبوت الوجوب المذكور في المحل بالقياس
على القتل وعن هذا الوجه والقياس الاخر الذي سنذكره وهو الحاق الدال بالمودع وقول عطاء اجمع الناس على ان على الدال
الجزاء وليس على الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعين يحتاج الى ما عن ابن عمر ان لا جزاء على الدال على دال لم يتم عن دلالة
قيل دفعا لتوهم ان مجرد الدلالة موجبة للجزاء وحديث عطاء غريب وذكر ابن قدامة في المغني عن علي وابن عباس رضي الله عنهم ان قوله
الطحاوي هو مروي عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم ولم يرو عن غيرهم خلافه فكان اجماعا يتضمن رد الرواية عن ابن عمر **قوله**
كالمودع هذا هو القياس الاخر تقريره التزم عدم التعرض للصيد بعقد خاص فيضمن ما تلف عن ترك ما التزمه كالمودع
فانه التزم الحفظ لذلك فيضمن لو دل سارقا على الوديعة فسرقها بخلاف الحلال الذي قاس هو عليه لانه لم يلتزم عدم التعرض
لصيد الحرم ولا للمسلم بعقد خاص بل بعموم حكم الاسلام وترك ذلك يوجب استحقاق عذاب الاخرة فكذا لو دل سارقا
على مال مسلم او نفسه فقتله تاخر جزاؤه الاعظم الى الاخرة ويعزر في الدنيا بما غير تضمين وان كانت جنايته اعظم من
دلالة المحرم على الصيد **قوله** لا ضمان على المكذب بفتح الذال وعلى الضمان على المصدق وفي الكافي لو اخبر محرم محرما بصيد فلم
يره حتى اخبره محرم اخر فلم يصدق الاول ولم يكذبه ثم طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهما الجزاء ولو كذب الاول لم يكن
عليه جزاء ومن شرائطها ايضا ان يتصل بها وان يبقى الدال محرما الى ان يقتله الاخذ وان لا ينفلت فلو انفلت ثم اخذه لا شيء على
الدال لانها دلالة بالانفلات والاخذ ثانيا انشاء لم يكن عن تلك الدلالة ولو امره بقتله بعد ما اخذه ينبغي ان يضمن
وعلى هذا اذا اعاره سكينا ليقتله بها وليس مع الاخذ ما يقتله به كقوس او نشاب يرميه به وقد قدمنا من رواية
الحرث في باب الاحرام عند مسلم هل اعنتم ولا شك ان اعارة السكين اعانة عليه وما في الاصل من انه لا جزاء على صاحب
السكين حمله على ما اذا كان المستعير يقدر على ذبحه بغيره وصرح في السير بان على صاحب السكين الجزاء وكذا الدال على قوس ونشاب
من راه ولا يقدر على قتله بغيره واعلم ان صريح عبارة الاصل في الاعارة انه لا جزاء على صاحب السكين ولم يذكر ذلك في كتب
شمس الائمة في المبسوط اكثر مشايخنا يقولون تاويل هذه المسالة انه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتله به لانه متمكن من قتله

فاما اذا لم يكن معه ما يقتل به فينبغي ان يجب الجزاء لان التمكن باعارته والى هذا اشار في السير الى شمس الائمة والاصح عندي
انه لا يجب الجزاء على المعير على كل حال لم يكن حاصلا لا ول يعني القصد به بل فانه المستعير للصيد فمن قتل عامه يعني قتله
حقيقة واعارة السكين ليس بالقتل لا حقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانها تلاقي عين الصيد به من وجه حيث اعلم به من لا يعلم
الصيد على الامتناع منه والثاني ان اعانة السكين تتم بالسكين لا بالصيد فانه صحيحه فانه لم يكن صيدا ولا يتعين استعمالها له
في قتل الصيد بخلاف الاشارة الى قتل الصيد فانها متصلة بالصيد بغير تعيين فليس لها سوى ذلك ولا يتم ذلك الا بالصيد
هناك ولذا يتعلق وجوب الجزاء بالدال المحرم بغيره بخصه من المامور احق فالجزاء على الامر الثاني لانه لم يمتثل امر الاول
لانه لم يامره بالامر بخلاف ما لو دل الاول على الصيد وامره ثم الثاني ثالثا بقتله حيث يجب الجزاء على الثلاثة وكذا الارسال
فلو ارسل محرم محرما الى محرم يدله على صيد فقتله المرسل اليه فعلى كل من الثلاثة الجزاء وعن ابي يوسف لو قال خلف هذا الحائط
صيد فاذا اصيد كثير فاخذ ضمن الدال الكل فلو دل اي واحد الا بعلمه فاذا عند آخر فقتله المدلول كان على الدال الجزاء الاول فقط
كما لو دله على واحد منصوصا والباقي على الحل ولو قال لحلال خذ احد هذين وهو يراهما فقتلهما كان على الدال جزاء واحد وان كان لا يراهما
فعليه جزاآن لانه بالامر بالاخذ احدهما دال على الآخر لما لم يعلم المامور بهما **قوله** فاشبه غرامات الاموال اي من حيث الضمان
يقدر مع الاتلاف غير مقيد بانه لا مطلقا فان هذا الضمان ينادي بالصوم **قوله** وقال محمد والشافعي الخ ذكر في النهاية
ان الخلاف في فصول الاول ان الواجب عندهما القيمة وعند محمد والشافعي النظير فيما له نظير الثاني ان الذي الى الحكمين تقويم المتقول
فاذا ظهرت قيمته فالخيار الى القاتل بين ان يشتري به هديا يهديه او طعاما يتصدق به او يصوم عن كل طعام مسكين يوما وعند
محمد والشافعي الى الحكمين فاذا عينا نوعا لزمه انتهى وقال فخر الخيار في تعيين الهدي والاطعام والصيام الى الحكمين وذا
حكما بالنكير فالمعتبر فيما له مثل نظير من حيث الخلقة ما هو مثل في الضبع شاة الخ والحاصل ان المشايخ اختلفوا في تعيين قول محمد
حكى الطحاوي عنه ان الخيار الى الحكمين ان حكما فلهما المعتبر النظير للقاتل النظير من النعم من حيث الخلقة ان كان للصيد ماله
نظير سواء كانت قيمته قيمة نظيره مثل قيمته او اقل او اكثر لا ينظر الى القيمة فيجب وان لم يكن له نظير كسائر الطيور تعتبر قيمته كما قالا وحكى
الكرخي قول محمد ان الخيار الى القاتل غير انه ان اختار الهدي تعين النظير فيما له نظير وعند الشافعي يجب النظير اشد من غير خيار
احدى له ان يطعم ويكون الاطعام بدلا عما النظير لا عن الصيد كذا في البدائع وعن زفر عدم جواز الصوم حالة القدرة على الهدي
والاطعام قياسا على كفارة اليمين والظهار وهدي المتعة وقال الحرنفاوي لا ينبغي ان يجيب كما في قطاع الطريق ودفع بان شرط القياس
عدم النص في الفرع والنص الكتابي فيه يوجب التخيير حقيقة والعمل في موضع في مجازها لدليل لا يجوز اعتباره لذلك في كل موضع
لعدم الدليل **قوله** يعني لارنب عناقا العناق الانثى من اولاد المعز والجدي الذكر منها دون الجذع والجفر ما بلغ اربعة اشهر
من العناق والانثى جفرة بالهاء **قوله** لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم بناء على حمل المثل على المماثل في الصورة ولفظ من
النعم بيان للجزاء والمثل والقيمة ليست نعما ولهذا اوجب الصحابة المثل من حيث الصورة في موطا مالك اخبرنا ابو الزبير عن جابر
ان عمر قضى في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وروى الشافعي حديث ان عمر وعثمان وعليا وزيد
بن ثابت وابن عباس ومعاوية قالوا في النعامة يقتلها المحرم بدنة من الابل وفيه ضعف وانقطاع فلذا قال البيهقي فانها تقود ان
في النعامة بدنة بالقياس لا بهذا الاثر لانه غير ثابت عند اهل العلم بالحديث انتهى لكن اخرج البيهقي عن ابن عباس قال في
حمامة الحرم شاة وفي بيضتين درهم وفي النعامة جزور وفي البقرة بقرة وفي الحمار بقرة وقال عليه الصلوة والسلام الضبع صيد وفيه
شاة رواه ابو داود عن جابر بن عبد الله قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هي قال نعم ويجعل فيه كبش
اذا اصابه المحرم واخرجه ايضا الحاكم عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد فاذا اصابه المحرم ففيه كبش ويؤكل
وقال صحيح ولم يخرجاه **قوله** ولابي حنيفة وابي يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك في النوع وهو
غير مراد هنا بالاجماع فتعين ان يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لان المعهود في الشرع في اطلاق لفظ المثل ان يراد المشارك
في النوع او القيمة قال تعالى في ضمان العدوان فمن اعتدى عليكم والمراد الاعم منهما اعني المماثل في النوع اذا كان المتلف مثليا
والقيمة اذا كان قيميا بناء على انه مشترك معنوي فالحيوانات من القيميات شرعا لهذا المماثلة الكائنة في تمام الصورة فيها
تعليقا للاختلاف الباطني بين افراد نوع واحد فما ظنك اذا انتفى المشاركة في النوع ايضا فلم يبق الا المشاكلة في بعض الصور
كطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة ونحو ذلك في غيرها فاحكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة
ولم يعتبر المثلية بالمشاركة في تمام نوعه بل في المثلي المعنوي تعتبر عدها وكون المشاكلة في بعض المتلف انتفاء الاعتبار الظهر
الا ان لا ينكر ذلك بان لا يكون للفظ محمل يكرر سواه فالواجب اذا عهد المراد بلفظ في الشرع ونزدد فيه في موضع يجب حمله على
ذلك المعهود وغير ان يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وان حمل حكم الصحابة فنقطع انه كان باعتبار النقد
المالية اي بيان مالية المقتول كالية الشاة الوسط لا على معنى انه لا يجري غيرها حتى ان بين احتمال اللفظ الاية لذلك

دفيها

وفيها قرانان مشهوران ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم برفع مثل والاخرى فجزاء مثل باضافة الجزاء الى مثل فهى اضافة بيانية فالمعنى واحد اى فجزاء هو مثل ما قتل اى فعليه جزاء من النعم بيانا لما قتل اذ للعاندانها اعنى المنصوب المحذوف اى ما قتله من النعم الوحشى والنعم يطلق عليه لغة كما يطلق على الاهلى فيتعلق بمحذوف لانه موضع الحال قوله تعالى يحكم به ذوا عدل جملة واقعة صفة للجزاء الذى هو القيمة او المثل الذى هو هى لان مثلا لا يتعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما اضيف اليها بالجملة وهديا حال من ضمير به والراجح ما يجعل موصوفا بها وهى حال مقدرة اى صار هديا به وذلك فى نفس الامر صفة بواسطة الشراء بها او غير ذلك وبالغ الكعبة صفة لان اضافته لفظية فوصفت بها النكرة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما معطوفان على الجزاء لانهما مرفوعان وتمامه مودى الى ان كل على هذا اما الواجب عليه جزاء هو قيمة ما قتل من النعم الوحشى يحكم بذلك الجزاء الذى هو القيمة عدلان حال كونه صائرا هديا بواسطة القيمة او كفارة طعام مساكين الى اخره اى الواجب احد الامور من القيمة الصائرة هديا ومن الاطعام والصيام المبتنيان على تعرف القيمة فعلى ظهر تادى المعنى الذى ذهبنا اليه من لفظ الاية من غير زيادة تكلفها وكونا حال مقدرة كثير شيوعا ولو يلزم على تقدير ما على تقدير وصفها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمهما بالهدى موصوفا ببلوغه الى الكعبة حال الحكم به على التحقيق بل المراد حكمهما به مقدرا بلوغه فلزوم التقدير مما يشترك فيه على الوجهين ثم على كل تقدير لا دلالة للاية على ان الاختيار الى الحكمين بل الظاهر منها انه الى من عليه فانه يرجع ضمير المحذوف من الخبر او متعلق المبتدا اليه اعنى ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه او فعليه والله حلت عظمته اعلم **قوله** لانه تفسير لقوله تعالى يحكم به فسماه تفسيرا لانه ازال الابهام عنه فى الجملة حتى سماه بعض تبيينا لكن انه حال وكل حال يكشف عن ابهام فى الجملة اعنى باعتبار احوال ما هى له هذا ويقوم الصيد بما فيه من الخلقة لا بما زاده التعلم فلو كان بازيا صيودا او حماما يجىء من بعيد قوم لا باعتبار الصيودية والمجىء من بعيد فاذا كان مملوكا كان عليه قيمته لمالكه يعتبر فيها ما يزيد التعلم وقيمة للجناية لا يعتبر فيها ذلك ولو كانت قيمته زائدة لحسن تصويته ففى اعتباره روايتان فى رواية لا يعتبر لانه ليس من اصل الصيدية وفى اخرى يعتبر لانه اصل بابه الخلقة كالحمام المطوق اما فى الغصب فيضمن ما يشترى به فى البلد الا اذا كان لمحرم من الملهوكية الديك لنقار والكبش لنطاحه والتيس لعشبه **قوله** وقيل يعتبر المسمى فى حكم المقوم والذين لم يوجبوا كمال العدد فى الاية على الاولوية لان المقصود به زيادة الاحكام والاتقان والظاهر الوجوب وقصد الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعية **قوله** ونحن نقول لا نحو ذلك انه لما عين الهدى احد الواجبات علم ان ليس المراد مجرد التصدق باللحم الا يحصل التصدق لغيره ولحم يشتريه بل المراد التقرب بالاراقة مع التصدق بلحم القربان وهو تبع متمم للمقصود فلا يتعلق الاجزاء به الا انه عن ضرورة فكذا لو سرق بعد الاراقة اجزاه بخلاف ما لو سرق قبلها او ذبح بالكوفة فسرق لا يجزيه لان القربة هناك لا تحصل الا بالتصدق لاختصاص قربة الاراقة بمكان مخصوص اعنى الحرم ولا يتصدق بشىء منه على من لا يقبل شهادته له ويجوز على اهل الذمة والمسلم احب ولو اكل من الجزاء غرم قيمة ما اكل **قوله** واذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزى فى الاضحية حتى لو لم يبلغ قيمة المقتول الا عناقا او حملا يتصدق او يطعم او يصوم لا بالهدى ولا يتصور التكفير بالهدى الا ان يبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره هذا عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد يكفر بالهدى وان لم يبلغ ذلك ومنهم من جعل قول ابى يوسف كقول محمد لقول الصحابة اوجبوا عناقا وجفرة على ما ذكره من قربة او صفة تقول المنصوص عليه الهدى ومطلقه فى الشرع ينصرف الى سن لا ما يبلغ ذلك السن لانه المعهود فى اطلاقه فى هدى المتعة والقران والاحصار فيحمل عليه وانما يراد به غير ما ذكرنا مجازا فيتقيد جوازه باعتباره بالقرينة كما لو قال ان هدى هدى لزمه الثوب ليتصدق به الهدى بحركة وكذا لو قال ان فعلت كذا فعلى هدى لزمه شاة ثم اذا اختار الهدى وبلغ ما يضحى الهدى به قال المصنف الا بلغ ابلغه الى الحرم مطلقا ولو ذبحه فى الحل لا يجزيه من الهدى بل من الاطعام فيشترط ان يعطى كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها فان كانت قيمة اللحم مثل قيمة المقتول والاكمال يجوز ان يتصدق بالشاة لو اوجبه هديا على مسكين واحد كما فى هدى المتعة **قوله** ولا يجوز ان يطعم اقل من نصف صاع ولا يمنع ان يعطيه اكثر ولو كان كل الطعام وعند ان نعل اجزاء من الطعام مسكين نصف صاع وعليه ان يكمل الحصة ويقع الباقى تطوعا خلافا للشافعى فى الهدى بمكة على ان اصل القربة فيه حصلت بالاراقة والعادة تبع متمم له **قوله** وعند ابى حنيفة وابى يوسف يجوز الصغار على وجه الاطعام يتصدق حوالها يعنى ان المنفى وقوع الصغار هديا يتعلق القربة فيه بنفسه بمجرد الاراقة لا جوازها مطلقا بل يجزيها باعتبار القيمة طعاما فيجوز كون حكم الصحابة كان على هذا الاعتبار فى الصغار ومجرد فعلهم ذلك لا ينافى ما ذهبا اليه فلا ينتهض عليهما واما من ذبح ولد الهدى هديا فللتبعية كولد الاضحية **قوله** عندنا قيد به لظاهر نفى قول محمد انه يقوم النظير على ما ذكر لان الواجب عينا اذا كان للمقتول نظير وقوله لانه واجب للمتلف يعنى ان المتلف هو المضمون فلا معنى لتقويم غيره ويجزيه ولو سلم ان النظير هو الواجب عينا عند اختيار الهدى لم يلزم منه وجوب تقويمه عند اختيار خصلة اخرى فكيف وهو ممنوع

باصله

ضمن ما نقصه وان برأ ولم يبق له اثر وان لم يعلم امات او برأ فعلى القياس يضمن النقصان وفي الاستحسان يضمن قيمته احتياطا
كمن اخرج صيدا من الحرم ثم ارسله ولا يعلم ادخل الحرم ام لا يجب قيمته ولو قلع سن ظبي او شعر صيد فنبت مكانها او ضرب عينه
فابيضت ثم انجلت فلا شيء عليه عند ابي حنيفة وعليه صدقة عند ابي يوسف باعتبار الالم وفي الاصل ما اوصل اليه من الالم وقال عن ابي يوسف
ايضا باعتبار الالم في الجناية على العباد حتى اوجب على الجاني ثمن الدواء واجرة الطبيب الى ان يندمل وفي مناسك الكرماني لو ضرب
صيدا فمرض وانتقصت قيمته او ازدادت ثم مات كان عليه اكثر القيمتين من قيمته وقت الجرح او وقت الموت ولو جرحه فكفر
ثم قتله كفر اخرى فلو لم يكفر حتى قتله وجب عليه كفارة واحدة وما نقصته الجراحة الاولى ساقط وفي الجامع محرم بعمرة جرح صيدا
غير مستهلك ثم اضاف الى عمرته حجة ثم جرحه كذلك فمات منهما فعليه للعمرة قيمته صحيحا وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان جرحه ثم حل
من عمرته ثم احرم بالحج ثم جرحه ثانيا فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو حل من العمرة ثم قرن ثم جرحه
فمات فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول لانه لو حل من العمرة وللقران قيمتان وبه الجرح الاول ولو كان
الاول مستهلكا بان قطع يده والثاني غير مستهلك وباقي المسألة بحالها فعليه للعمرة قيمته صحيحا وللحالة للقران قيمتان وبه الجرح الاول
ولو كان الثاني قطع يده الاخرى فعليه ما لو كان جرحا غير مستهلك سواء لانه لا يتمكن استهلاكه مرة ثانية **قوله** لانه فوت عليه الامن
بتفويت آلة الامتناع يعني فكان كالاتلاف فهذا كالقياس الجاري في الدلالة بما في معناه فان ادى الجزاء ثم قتله لزمه جزاء آخر وان
لم يؤد حتى قتله فجزاء واحد **قوله** ما لم تفسد الاوجه وصله بكسر بيض نعامة اي من كسر بيض نعامة ما لم تفسد اي فعليه ما لم يتبين
عدم فسادها فعليه قيمته وما نقصه تبعا فانه عبارة عن ظرف الزمان وانما لم يجب في البيض المذرة لان ضمان البيضة ليس لذاتها
بل لعرضية الصيد وليست المذرة بعرضية ان تصير صيدا فانتفى بهذا ما قال الكرماني اذا كسر بيض نعامة مذرة وجب الجزاء لان
لقشرها قيمة وان كانت غير نعامة لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالاحرام ليس التعرض للقشر بل للصيد فقط وليس للمذرة
عرضية الصيدية **قوله** عن علي وابن عباس قال عبد الرزاق انا سفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن عباس
قال في بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه وروى ابن ابي شيبة عنه قال في كل بيضتين درهم وفي كل بيضة نصف درهم وروى ابن ابي شيبة
عن ابن مسعود قال حدثنا ابن فضيل عن خصيف عن ابي عبيدة عن عبد الله قال في بيض النعام قيمته وقال عبد الرزاق انا ابو حنيفة عن خصيف
واخرج ابن ابي شيبة مثله عن عمر منقطعا واخرج نحوه عن مجاهد والشعبي والنخعي وطاوس وفيه حديث مرفوع رواه عبد الرزاق والدارقطني
وهو ضعيف **قوله** والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه يفيد ان هذا الحكم اذا جهل ان موته على الكسر ولذا قالوا اذا
علم موته قبل الكسر لا يجب فيه شيء لانعدام الامانة ولا في البيض لعدم العرضية واذا ظهر الفرخ لا يجب في البيض شيء لانه ما ضمنه لاجله
ثم ضمنه ولو اخذ البيضة فحضنها تحت دجاجة ففسدت لا يختلف الجواب ولو لم تفسد وخرج منها فرخ وطار لا شيء عليه وكذا لو نفر صيدا
عن بيضه ففسد ضمنه احالة للفساد عليه لانه السبب الظاهر ولا يخفى عليك اذا تذكرت ان التعليل المذكور كالتعليل
في مسألة الفارة التي توجد في البئر ميتة لا يدرى متى وقعت حيث حكم ابو حنيفة باضافة موتها الى وقوعها في البئر ورتب عليه حكم
البئر التي ماتت فيها فانه احالة على السبب الظاهر وهما خالفاه هناك ووافقاه هنا فيطالبان بالفرق فالموت لا كل فرق وعلى هذا لو جرح
صيدا فغاب ثم وجد ميتا ان علم انه مات بسبب آخر فعليه ضمان الجرح وان لم يعلم يجب الضمان احتياطا للسببية الظاهرة كمن اخرج
صيدا من الحرم ثم ارسله ولا يعلم ادخل الحرم ام لا يجب قيمته قوله وعلى هذا اي هذا الاصل وهو النسبة الى ما هو سبب ظاهر
اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا وماتت الام فعليه ضمانهما اما الام فظاهر واما الجنين فلان ضرب البطن سبب ظاهر لموته
وقد ظهر عقيبه ميتا فيحال عليه **قوله** وليس في قتل الغراب لم يقل ليس في قتل المحرم جزاء بل اطلق نفي الجزاء في قتلهن
ليفيد انه لا يستعقب جزاء في الحرم ولا الاحرام ولذا استدل بما يفيد اباحة قتلهن في الحرم وبما يفيد في الاحرام فالاول هو ما
في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب العقور
وفي لفظ لمسلم الحية عوض العقرب وفي لفظ الغراب الابقع والثاني ما في الصحيحين عن ابن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب العقور والغراب والحداة واخرجا ايضا عن ابن عمر
حدثتني احدى نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يقتل المحرم الخمسة وزاد فيه مسلم والحية قال وفي الصلاة ايضا وروى
ابو داود عن الخدري سئل عليه الصلاة والسلام عما يقتل المحرم قال يقتل المحرم الحية والعقرب والفويسقة والكلب العقور
والحداة والسبع العادي ويرمي الغراب ولا يقتله ولم يذكر فيه الذئب السبع العادي وقال حسن وحمل الغراب المنهي عن
قتله هنا على غير الابقع وهو الذي ياكل الزرع كما ذكر المص وانما يرميه لينفره عن الزرع واخرج الدارقطني عن ابن عمر قال امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم المحرم بقتل الذئب والفارة والحداة والغراب وفيه الحجاج بن ارطاة ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه مقتصرا على
الذئب واخرج نحوه عن عمر وابن عمر واخرج عن عطاء قال يقتل المحرم الذئب وكل عدو لم يذكر في الكتاب وهذا ما قال المص وذكر

الذئب

الذئب في بعض الروايات واخرج الطحاوي عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم نحو حديث مالك والليث الا انه قال فيه
والحية والذئب والكلب العقور وقال السرقسطي في غريبه الكلب العقور لكل عاقر حتى اللص المقاتل **قوله** وقيل المراد بالكلب
العقور الذئب وقيل المراد به الاسد استدل السرقسطي عن ابي هريرة قال انا محمد بن علي حدثنا سعيد بن منصور ثنا حفص بن ميسرة عن زيد
بن اسلم عن ابي سلمان عن ابي هريرة انه قال الكلب العقور الاسد **قوله** او يقال ان الذئب في معناه فيلحق به دلالة ولا بد من تعيين
ذلك المعنى الموجب للالحاق في الدلالة والذي يرد عليه كلامه هو لو بين بيّنة ثابت بالاذى وضم غيره الى ذلك كما لطعها لمعنى كونها
تعيش بالاختطاف والانتهاب وسنذكرها بما ما ان شاء الله تعالى **قوله** لان المعتبر في ذلك الجنس وان كان وصفه
بالعقور بالي العلة لما روى ابو داود في المراسيل وذكر الكلب العقور من غير وصفه بالعقور علم ان المراد الجنس والذي ذكره
وصفه بالعقورية تنبيه به الكلب الوحشي لانه لا يكون عقورا مبتدئا بالاذى فكذا يه وان كان صيدا الا انه لكونه عقورا
ويكون ما في المراسيل يعم النوع يعني الجنس الاهلي صنفيه يؤذ وسنوا لصيد والاخر ليس بصيد اصلا الا ان هذا يقتضي ان
بعض النوع الواحد وحشيا وبعضه لا فان استبعد ذلك وادعى ان كل نوع فطرته في الوحشية وعدمها شاملة لكل افراده ثم تعرض
لبعضها خلاف الطبع الاصلي من التوحش والاستيناس قلنا على التسليم لما اخترنا ان جنس الكلب غير وحشي وان وجد منه وحشي فالتوحش
عارض له فاقتضى ان لا يجب بقتل شيء منه جزاء وفائدة التنصيص على صنف بخصوصه نفي الجزاء بل هو معروض التوحش وقع توهم انه وحشي
بالاصالة فيجب بقتله الجزاء وانه لو كان وحشيا لم يكن فيه شيء لكونه عقورا على ان الحق جواز الانقسام وقوله الفارة الوحشية يفيد هذا
كله اذا حكم بارادة حقيقة الكلب اما اذا قيل ان المراد من الكلب العقور الذئب او الاسد فلا اشكال الا انه يحتاج حمل على الاكل الى
المحكوم به المراد بالكلب العقور على الاسد العادي عندهم لانهم يوجبون الجزاء بقتل الاسد اذا لم يصل وبل على هذا الا ان ما ذكرناه
من حديث الترمذي وابي داود **قوله** وكذا الفارة الاهلية والوحشية لوجود الميح في الوحشية وسنوضحه والسنور كذلك في رواية
الحسن عن ابي حنيفة وفي رواية هشام عن محمد ما كان منه بريا متوحشا كالصيود يجب بقتله الجزاء **قوله** وليست متولدة من البدن
احترازا عن القملة **قوله** وما لا يؤذي لا يحل قتلها وان كان لا يجب بقتلها الجزاء كالكلب الاهلي اذا لم يكن مؤذيا لا يحل قتله لان
الامر بقتل الكلاب نسخ فيفيد القتل بوجود الايذاء **قوله** للعلة الاولى يعني كونها ليست بصيود ولا متولدة من البدن وفيما
وان كانا علتين للحكم الذي هو عدم وجوب الجزاء لكن نفيهما متعاقب لنفيه لان الحكم اذا كان يثبت بعلل شتى يكون نفيه معلولا لعدم
الكل اذ لو ثبت شيء منها لم ينتف وعن ابي يوسف في قتل القنفذ روايتان في رواية جعله كالفارة وفي اخرى جعله كاليربوع ففيه
الجزاء وفي الفتاوى لا شيء في ابن عرس خلافا لابي يوسف واطلق غيره لزوم الجزاء في الضب واليربوع والسمور والسنجاب والدلق والثعلب
وابن عرس والارنب من غير حكاية خلاف في شيء **قوله** بما يتولد من التفث الذي على البدن يفيد ان الجزاء باعتباره ازالة التفث
يستفاد منه انه لو لم يأخذها من بدنه بل وجدها على الارض فقتلها لا شيء عليه واعلم ان الالقاء على الارض كالقتل يجب فيه
الصدقة ولو قال محرم لحلال ارفع عنا هذا القمل او دفع ثوبه اليه ففعل ما فيه من القمل بقتله كان على الامر الجزاء وكذا اذا اشار الى
قملة فقتلها الحلال كان عليه الجزاء لان الدلالة موجبة في الصيد فكذا في حكمه كذا في التجنيس والقملتان كالثلاث كالواحدة وفي
الزائد على ذلك بالغا ما بلغ نصف صاع وهذا اذا قتلها قصدا فكذا لو القى ثوبه في الشمس ليقتل قملها كان عليه نصف صاع بر وهو
ولو القاه لا للقتل فلا شيء عليه **قوله** لان الجراد من صيد البر عليه كثير من العلماء ويشكل عليه ما في ابي داود والترمذي عن ابي
هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة او عمرة فاستقبلنا رجل من جراد فجعلنا نضربه باسياطنا وقسينا فقال
صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر وعلى هذا لا يكون فيه شيء اصلا لكن الظاهر عن عمر لزوم الجزاء فيها في الموطأ حدثنا يحيى بن سعيد
ان رجلا سال عمر عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب تعال حتى نحكم فقال كعب درهم فقال عمر انك لتجد الدراهم لتمرة خير من جرادة
وروى ابن ابي شيبة عنه بنحوه وروى عبد الرزاق عن ابراهيم ان كعبا سال عمر فذكر نحوه وقال محمد اخبرنا سعيد عن مكحول ان عمر بن
الخطاب سئل عن الجراد يقتله المحرم فقال تمرة خير من جرادة وتبع عمر اصحاب المذاهب والله اعلم وفي المحيط لو اصاب جرادة وهو محرم
ان صام يوما فقد زاد وان شاء جمع حتى تصير عن جراد ثم يصوم يوما **قوله** كالسباع ونحوها اي السباع كالاسد والفهد والنمر
والفيل في المحيط ان قتل خنزيرا او قردا او فيلا يجب القيمة خلافا لهما انتهى وقوله يعني الفيل المتوحش صيد ليس على ما يعني
كان المستأنس يجب كونه صيدا وان كان الفا ابتداء لم يزل صيده الاستيناس كالقول في الظبي وحمار الوحش اذا استأنسا وان كان الغاية الامر
يحكى في الفيل المالوف روايتان كما ان في الطيور المصوتة والدواجن وكل الحمام روايتين انه صيد والمراد بنحو سباع الطير
كالبازي والصقر معلما وغير معلم **قوله** وكذا اسم الكلب يتناول السباع بأسرها يدل عليه انه عليه الصلاة والسلام قال
داعيا على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه سبع **قوله** وكونه نعصه الاخر هذا زيادة قيد على
ما ذكرناه في معنى الصيد لم يذكره في تعريفه السابق فيلزم اما فساد السابق او هذا اللاحق **قوله** لما فيه من ابطال العدد
المنصوص وهو الخمس فيلزم من الالحاق به قياسا ان يكون المستثنى شرعا اكثر من خمس فيبطل العدد واي فيبغي فائدة تخصيص اسمه

دون غيره من الاعداد المحيطة بالمخصوص وغيره والا فلا اعني ذكر باسم عام مثل ان يقول يقتل كل عاد مستهب وفيه نظر من وجوه
اما اولا فان مثله ليس الا في مفهوم الصفة فيقال مثلا لو جاز نكاح الامة الكتابية لم يتقيد ذكر المومنات في قوله تعالى من فتياتكم
المومنات فائدة وكذا في المقيد بالشرط وسائر المفاهيم المخالفة فما هو جوابكم من هذا فهو جوابنا عنه في مفهوم العدد واما
ثانيا فان عدد الخمس قد تحقق عدم قصر الحكم عليه شرعا وفرغ من ذلك فانه قد ثبت النص على الذئب والحية اتفاقا في احاديث لم يقتصر في
ذكرها على عدد بل فيها يقتل المحرم كذا وكذا الخ فلا دونناه من مذهب ... عدم ارادة حصر ذلك الحكم على الخمس فانقطع ما ابا العباس
احد الفواسق تخصيص الاية ودليل التخصيص تعليل ويلحق بها اخرجه مما يحد العلة ايضا بالاتفاق واما ثالثا فلان النص
يجوز الحاق الذئب بطريق الدلالة وعلى تقدير تسليم يبطل ايضا العدد وكون الثابت بدلالة ثابت بالنص لا يخرجه الحالة عن انه مطلق
خصوص الاسم ويخفى غيرها ... من انه لو اراده لذكر عددا يحيط بها فمقول ... من الفواسق ... لكن الالحاق بالدلالة
لا بد فيه على ما عرف من معنى جامع غيره انه لا يتوقف سوى على فهم اللغة دون اهلية الاجتهاد ولذا سماه كثير القياس الجلي ويسميه بعض
الثابت بمعنى النص لغة واذا كان كذلك فلا بد من تعيينه فاعينتموه من قولكم لانه مبتدئات بالاذى ونحوه اوعز في الحاق
الذئب فهو الذي يلحق باعتباره سائر السباع فان سميتم ذلك دلالة لم يصح الاتصاد لا له واما ثالثا فلم يخرجه العباس بالنص
ونحو ما قدمناه من حديث ابي داود والترمذي من قوله عليه الصلوة والسلام وكل سبع عاد وقال الترمذي حسن فان قيل يقول من
الراس يخرج مجموع نص على اخراجه ونحوه الحية والعقرب والفارة والكلب والغراب والذئب والحداة والسبع العادي على ان المراد به
في حال اعتدائه وهو ما اذا صال على المحرم فانه حقيقة اسم الفاعل ونحن نقول انه اذا صال فقتله لا شيء عليه كما سنذكره ثم منع الالحاق
لا نسلم ... على اصولنا لا لتخصيص لاشتراطنا المقارنة في المخصص الاول فلم يقارن به يكون العموم مرادا فاذا اخرج بعضه بعد الحكم
بارادة الكل كان نسخا لانه بعد تعلق الحكم بالفرد المخرج والتخصيص بيان عدم ارادة المخرج واذا كان ناسخا عندنا فلا يلحق اذ لا نسخ
بالقياس قلنا لا نخرج بالقياس بل بالدلالة فان اخذتم في جانب الدلالة كونه تعليق الحكم لا اختطاف والانتهاب كما ذكر بعضهم
منعنا ان الحكم باعتباره واسندناه باخراج الذئب وهو لا يعيش ... والحوان ... لوجه المذكور يصلح لزامها للخصم لان الدلالة
عندهم وهي التي يسمونها مفهوم الموافقة يشترطون فيها كون المسكوت اولى بالحكم من المذكور فهم منع الضرب من منع التأفيف ولا يظهر
اولوية السباع باباحة القتل من الفواسق بل غايته المماثلة واما اثبات منع قتلها على اصولنا ففيه ما سمعت ولعل العدم قوي وجهه
كان في السباع روايتان كما في المحيط قال وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيود وعن ابي يوسف ان الاسد كالكلب العقور
والذئب في الفتاوى لا شيء في الاسد وقال ابو حنيفة يجب وقدمنا من ابن ابي ليلى التفريع يحل قتل الاسد والفهد والنمر ولا باس
من غير ذكر خلاف **قوله** واسم الكلب لا يقع على السباع والظاهر تخصيصه بالعرف انه يقع عليها لغة بطريق الحقيقة وعلى هذا
النقل يتم مقصود الشافعي فان الخطاب كان مع اهل اللغة ولم يثبت فيه تخصيص من الشرع بغير السبع بل ثبت استعماله فيه على
ما سمعته عنه عليه الصلوة والسلام من قوله سلط عليه كلبا فافترسه سبع فالاولى منع وقوعه على السباع حقيقة لغة ولفظ الكلب في
دعائه صلى الله عليه وسلم مستعمل في المعنى المجازي في العام اعني المفترس الضاري لا يقال ادعاؤنا انه في كل السباع حقيقة
موضوع في كل مفترس ضار حقيقة والافراد افراد المعنى الكلي فمدار الامر بين كونه في العام مجازا كما قلتم او مشتركا معنويا
والاشتراك المعنوي اولى لاعتبار عند عدم التردد بالحقيقة وبين المجاز لانا نقول ذلك عند التردد وهو عند عدم دليل عدمه
وتبادر النوع المخصوص المعروف عند الاطلاق لفظ الكلب دليل عدمه اذ لو كان للمعنى الاعم لم يتبادر خصوص بعضها واذا تبادر
خصوص بعضها كان الظاهر ان الوضع لذلك المعين فيجب اعتباره كذلك وان جاز غيره من تعارض البعض بعينه لعروض سهو ونحوه
استعمال لان الظاهر هو الذي يجب المصير اليه لا المجوز الا ان يدل دليل عليه ويتحقق كذلك **قوله** ولنا قوله صلى الله عليه وسلم
الضبع صيد وفيه شاة وفي بعض النسخ سبع ليس بمعروف بل المعروف حديث جابر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هي
قال نعم ويجعل فيه كبش اذا اصابه المحرم رواه ابو داود واخرجه ... وزاد فيه كبش والباقون دونه ولم يذكر ... فيه ورواه الحاكم من
الزيادة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد فاذا اصابه المحرم ففيه كبش مسن ويؤكل وهذا دليل
اكله عندنا ... وسنأتي في موضعه ... ان استدل بلفظ السبع فغير ثابت وان استدل بلفظ الضبع بناء على انه سبع عندنا
وغير ماكول تقيدا بالنهي عن اكل كل ذي ناب من السباع فنقول يجب حمله على انه كان قبل التحريم ... للتنصيص والا تلازم
المعارضة بينه وبين قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم على ان المراد ... ما قتل من النعم واذا ... في حديث جابر ان ما بين
السنين في الزكاة من كونه ... اثنتين او عشرين درهما مع انه ثابت في الصحيح من كتاب الصدقة ... التقدير به كاف لانه قدر
التفاوت بين في ذلك الزمان لانه تعدد بالاذن في كل زمان فلا يتوقفوا ... في هذا الحديث مع انه لم يبلغ درجة ذلك الحديث في
الصحة وكون ذلك مخلصا من المعارضة التي ذكرنا اولى وقوله في الوجه المعقول ولان اعتباره قيمته لمكان الانتفاع بجلده لانه
محارب موذ ... لانه من هذا الوجه ساقط الاعتبار انه ... لم قبل ... وكونه مقصودا لا الا اخذا بجلده او لبطابه او لدفع

بعينه

اذاه

اذا جنت زاد بإطلاق او معارض بعموم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اوجب فيه المثل المقتول مطلقا فتعيين قيمه محرم حلال في بعض المقتول لخروج عن مقتضاه مع ان احدا لم يتعرض في طلب حلل كما ذكر بما بل قد يكون لغرض ابطاله به كما ذكر قبل ومن هذا الوجه يجب قيمته **قوله** وقال انا ابتدينا هنا عرفت لا يعرف وتفسيره شرعية فانما يفيد عدم الجزاء اذا كان المبتدى التبع لمفهوم المخالفة وهو ليس بحجة عندهم ولا يمكن اسناد عدم الوجوب فيه الى العدم الاصلي لان العدم الاصلي مندفع بايجاب الجزاء في الصيد على العموم ما لم يخرج دليل صحيح فهو داخل في حكم العام فلا وجه الاستثناء لاحد شاء داود الذي ذكر فيه التبع العادي والوجه الذي ذكره الاسبيجابي لا به لا لانه نص قبل انقوا سبحانه اباحة لنوهم الاذى له بالقاتل او لا نقا نوع فيه تحقق الاذى المنفسه او له واذا ثبت الاذن من صاحب الحق سقط الضمان الا ان بقية الاذن به فلم يبقية الاذن في الضمان لا يجب فلذا قلنا بوجوب الجزاء اذا اضطر المحرم الى قتل الصيد لما كله عند عدم صيد لم التقييد الاذن فيه بالكفارة وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية الآية **قوله** بخلاف الجمل الصائل فانه لا اذن من صاحب الحق فيضمنه له وطولب بالفرق بينه وبين العبد اذا صال بالسيف على انسان فقتله المصول عليه لا يضمنه مع انه لا اذن ايضا من مالكه اجيب بان العبد مضمون في الاصل حقا لنفسه بالادمية لا للمولى لانه مكلف كسائر المكلفين الا ترى انه لو ارتد او قتل يقتل واذا كان ضمان نفسه في الاصل له سقط بمبيح جاء من قبله وهو المحاربة ومالية المولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في ضمن سقوط الاصل **قوله** سراويل بفتح الواو في رجليه وبيش كانه سراويل **فرع** الحمام مستوحش باصل الخلقة والاستيناس عارض بخلاف البط الذي يكون في الحياض والبيوت فانه الوف باصل الخلقة **قوله** لانه عامل للغير بمقتضى اللام في لغيره متعلق بذبحه لا بيحل في لفظ المبسوط وقال الشافعي رحمه الله لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره من الناس يقتضي تعلقه بيحل وهو الحق عن الشافعي وهو اخذ قوله ويمكن توجيه التعليل على هذا الاعتبار بانها لو يحل للقاتل وحل لغيره لم يبر له الشرع عاملا لنفسه بل لغيره فصار عاملا لغيره شرعا وان لم يقصده هو ذلك فانتقل فعله اليهم فحل لهم سواء ذبح لاجلهم او لنفسه **قوله** وهذا لان المشروع الخ حاصله اثبات الملازمة بين المشروعية والاقامة مقام المميز ثم نفي الثاني فينتفي الاول اعني المشروعية وهو المفاد بقوله فينعدم المشروع لانعدامه اي لانعدام الفعل الذي اقيم ونحن لا نعرف هذا الكلام احوج في اثبات المطلوب فان حاصله اثبات المقدمة القائلة وهذا فعل حرام وهي ان كانت من المسلمات بيننا وبين الشافعي لم يحتج اليه وان كانت ممنوعة عنه لا ينهض المذكور مثبتا لها عليه فانه اذا منع الحرمة مع عدم الاقامة مقام المميز لكنها مسلمة ونحن نحتاج بعد تسليم حرمة الفعل الى مزيد دليل فان مجرد حرمته لا توجب حرمة اللحم مطلقا كالذبح بشاة الغير لا باذنه لا يصير لها حكم الميتة مع حرمة الفعل فيقال وهذا فعل حرام محرم فيكون لقبح اعتبر في عينه على ما هو الاصل عندنا في اضافة التحريم الى الافعال الحسية انه يضاف القبح الى عينها لعدم المانع بخلافها الشرعية الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك كما في ذبح شاة الغير يعني فهو قبح لذاته مع انه اذا ذبح لغرض صحيح فهو ان يأكله لكون الشرع اعتبره فخرج لعينه لانه حكم عليه حيث اخرج الذابح عن الاهلية والمذبوح عن المحلية فصار فعلا في غير محله فكان عبثا باعتبار الشارع كما لو استعمل ما فيك بذبح حجر وغيره فانه يعد حرفة او سخرية بخلاف شاة الغير فلم يثبت اخراج عن محلية الذبح شرعا للاجنبي واخراجه عن الاهلية بالنسبة اليها فلم يعد عبثا شرعا واذا صار ذبح المحرم عبثا شرعا صار قبيحا لعينه فلا يفيد حكم الحل فيما كان محرم الاكل اعني الميتة قبل ذبحه بقي دليل الاخراج من ذلك ان قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما يفيده وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم يفيد اخراج المحرم عن اهلية الذبح فقط وهذا الا ان الاول اضاف التحريم الى العين وهي تفيد المبالغة فان الاصل اضافة الاحكام الى افعال المكلفين فاذا اضيف الى العين كان اخراجا له عن محلية الفعل الذي هو متعلق الحرمة بالاصالة فانه جعل نفس هذا العين حراما ونفس الحرام لا يقرب منه فكان منعا عن الاقتراب منه بنفسه وهذا اخراج عن المحلية ولو قلنا ان الاضافة الى العين يجب ان يكون مجازا عقليا لم يضرنا اذا العدول عن اضافته الى الفعل اضافة الى نفس العين مثبتة ما قلنا وافاد الثاني ان التحريم بمعنى من جهة الذابح وهو الاحرام فاوجب اخراجه عن الاهلية والاحرام هو السبب في الامرين معا على التحقيق فلذا قال في المسئلة التي تلي هذه لان الاحرام هو الذي اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية **قوله** فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة يعني سواء ادى ضمان المذبوح قبل الاكل او لا غير انه ان ادى قبله ضمن ما اكل على حدته ولغا ما بلغ وان كان قبله دخل ضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب لشيء بانفراده وقال القدوري في شرحه لمختصر الكرخي لا رواية في هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء اخر ويجوز ان يقال لا يلزمه اطلاق وهو ان يحصل بنفسه او امر غيره او ارسل كلبه ولا فرق بين ان يأكل المحرم او يطعم كلابه في لزوم قيمة ما اطعم لانه انتفع بمحظور احرامه **قوله** فصار حرمة التناول الخ يعني ان حرمة التناول بواسطة انه ميتة وكونه ميتة بواسطة خروجه عن الاهلية والصيد عن المحلية وهو معا بواسطة الاحرام فكان الاكل من محظورات احرامه بواسطة وسبب السبب وهذه حرمة مختلطا في اثباتها لما تقدم من شرع الكفارة مع العذر فيجب الجزاء وبهذا التعليل يستغني الشيخ عن ايراد الفرق بين هذا وبين ما لو اكل الحلال من لحم ذبحه من صيد الحرم بعد اداء قيمته لان الاكل ليس من محظورات الحرم بل بتفويت الامن الذي استحقه بحلوله في الحرم فقط وقد ضمنه اذ فوته فكان حرمته لكونه ميتة فقط وعن هذا اما في حرمة الاكل لو شوى المحرم بيض صيد عليه جزاؤه

والحلال أكله ويكره بيعه قبل ذلك فإن باعه جاز ويجعل ثمنه في الفداء إن شاء وكذا شجر الحرم واللبن وكذا لو شوى جرادا أو بيضا ضمنه
ثم إن أكله لا جزاء عليه ولا يحرم بخلاف الصيد **قوله** خلافا لمالك فيما إذا اصطاده لأجل المحرم يعني بغير أمره أما إذا اصطاده الحلال للمحرم
بأمره فلم يختلف فيه عندنا أنه كما لو اصطاده في تحريمه على المحرم وقال الجرجاني لا يحرم قال القدوري هذا غلط وأعمه على رواية الطحاوي
قوله لقوله صلى الله عليه وسلم الحديث على ما في أبي داود والترمذي والنسائي عن جابر لحم الصيد حلال لكم وأنتم حرم ما لم تصيدوه
أو يصاد لكم هكذا بالألف في يصاد فعارضه المصنف أولا ثم دفعا للمعارضة أما المعارضة فبما روى محمد بن الحسن أنا أبو حنيفة عن محمد
بن المنكدر عن عثمان بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي صلى الله عليه وسلم نائم فارتفعت أصواتنا
فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيم تتنازعون فقلنا في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله قال الآثار وروى
الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو البلخي في مسند أبي حنيفة عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير بن العوام قال
كنا نحمل الصيد صفيفا وكنا نتزوده ونأكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخرجه مالك في الموطأ وأما الدفع فبحمل
كون اللام للملك والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون تمليك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع أن يتملكه فيأكل من لحمه أو يحمل على أن المراد
أن يصاد بأمره وهذا لأن الغالب في عمل الإنسان لغيره أن يكون بطلب منه فليكن محمله هذا دفعا للمعارضة وقد يقال القواعد
تقتضي أن لا يحكم هنا بالمعارضة والترجيح لأن قول طلحة فأمرنا بأكله مقيد عندنا بما إذا لم يدل المحرم ولا أمر فيحمل على ما هو
المحتمل للقطع على حديث أبي قتادة فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرم بالحديث الآخر لدخول الظنية في دلالته وحديث الزبير حاصله
نقل وقائع أحوال لا عموم لها فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود مما لم يصد لأجل المحرمين بل هو الظاهر لأنهم تزودوا
من الحضر ظاهرا والإحرام بعد الخروج إلى الميقات فالأولى الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة على وجه المعارضة
على ما في الصحيحين فإنهم لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا فقال صلى الله عليه وسلم
أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا لا قال فكلوا إذا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص
عن الموانع ليجيب بالحكم عند خلوه عنها وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته
إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر لحم الصيد إلخ انقطاع لأن المطلب بن حنطب لم يسمع
من جابر عند غير واحد وكذا في رجاله من فيه لين وبعد ثبوت ما ذهبنا إليه بما ذكرنا يقوم دليلا على ما ذكر المصنف [illegible] ولهذا
ويعارض الكل حديث الصعب بن جثامة في مسلم أنه أهدى للنبي صلى الله عليه وسلم لحم حمار وفي لفظ رجل حمار وفي لفظ عجز حمار
وفي لفظ شق حمار فرده عليه فلما رأى ما في وجهه قال إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم فإنه يقتضي حرمة أكل المحرم لحم الصيد سواء
صيد له أو بأمره أو لا وهو مذهب نقل عن جماعة من السلف منهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومذهبنا مذهب عمر وأبي هريرة وطلحة
بن عبيد الله وعائشة احتج عنهم بذلك الطحاوي رحمه الله وقول الشافعي رحمه الله حديث مالك رحمه الله وهو أنه أهدى له حمارا أثبت من حديث
أنه أهدى له من لحم حمار يعني فيكون أولى بأن رددنا امتناع تملك المحرم الصيد منه بأن الروايات كلها على ما ذكرنا أول الحديث يدل على
البعضية ولا تعارض بين رجل حمار وعجزه وشقه على ما لا يخفى إذ يحمل على إرادة رجل معها الفخذ وبعض جانب الذبيحة فوجب حمل
رواية أهدى حمارا على أنه من إطلاق اسم الكل على البعض لما ذكرنا ولتعينه لامتناع عكسه إذ إطلاق الرجل على كل الحيوان غير معهود
لا يطلق على زيد إصبع ونحوه لأنه غير جائز لما عرف من شرط اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة على الإنسان والرأس فإنه لا
إنسان دونها بخلاف نحو الرجل والظفر وأما إطلاقها العين على الربيئة فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب وهو من
هذه الحيثية لا يتحقق بلا عين على ما عرف في التحقيقات وهو أحد معاني المشترك اللفظي كما عرف الأكثر منها ثم إن في هذا الحمل
ترجيحا للأكثر أو يحكم بغلط تلك الرواية بناء على أن الراوي رجع عنها تبينا للغلط قال الحميدي كان سفيان يقول في الحديث أهدي
لرسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار وحش وربما قال يقطر دما وربما لم يقل ذلك وكان فيما خلا قال حمار وحش ثم صار إلى لحم حتى مات
فهذا يدل على رجوعه وثباته على ما رجع إليه والظاهر أنه لتبينه غلطه أولا قال الشافعي رحمه الله وإن كان أهدى له حيا
فيحتمل أن يكون علم أنه صيد له فرده عليه انتهى فإن قيل التعليل ما وقع إلا بالإحرام فلو كان كما ذكر الشافعي رحمه الله
لقال إنا صدناه لأجلك قلنا كلام الشافعي رحمه الله يتضمن ذلك يعني علم أنه صيد لأجله وهو محرم فرده معللا بالإحرام بسبب أنه
يمنع من أكل ما صيد للمحرم وبه يقع الجمع بين حديث الصعب وحديث أبي قتادة وجابر التابع على أن من يقول يحرم على المحرم ما صيد
لأجله إنما على ما بيناه وهو إباحة بغير هذا الشرط فلا يقع به الجمع بينه وبين حديث أبي قتادة فإن قلنا إنه يفيد عدم اشتراط
أن لا يصاد لأجله على ما ذكرنا فإذا حمل حديث الصعب على أنه علم أنه صيد لأجله تعارضا فيصار إلى الترجيح فيترجح حديث أبي قتادة
بعدم اضطرابه عن عمير بن سلمة الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم عجز حمار وهو بالجحفة فأكل منه
وأكل القوم وما قيل هذه رواية منكرة فإن في جمع الروايات أنه لم يأكلها إلا في هذه الرواية أحسن منه أن يجمع بعد ثبوت
صحة هذه الرواية بأن الذي تعرض له تلك الروايات ليس سوى أنه رده وعلل بالإحرام ثم سكت الكل على هذا القدر

فمن الجائز ان يكون لما رده معللا بذلك بنا على ظن انه صيد لاجله وذكر له انه لم يصد لاجله فقبله بعد الرد واكل منه وهذا
جمع على قول من يشترط عدم الاصطياد لاجله وعلى قول الكل ما قال البيهقي بعد ما ذكر الرواية التي ذكرنا قال وهذا اسناد صحيح
فان كان محفوظا فكانه رد الحي وقبل اللحم انتهى الا ان يعارضه انشاء اشكال آخر وهو ورود رواية رد اللحم وهي بعد صحتها تثبت عليها
الراوي ودرجها ساقوا على ما قدمناه الا ان يدعى انه عبر بالبعض عن الكل في رواية رد اللحم وفيه ما قدمناه فعلى كل حال ففي
هذا الحديث اضطراب ليس مثله في حديث ابي قتادة فكان هو اولى فان قيل حديث ابي قتادة كان بسنة ست في عمرة الحديبية
وحديث الصعب كان في حجة الوداع فيكون ناسخا لما قبله قلنا اما حديث الصعب كان في حجة الوداع فلم يثبت عندنا وانما ذكره
الطبري وبعضهم ولم نعلم لهم فيه ثبتا صحيحا واما حديث ابي قتادة فانه وقع في مسند عبد الرزاق عنه انطلقنا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم عام الحديبية فاحرم اصحابه ولم احرم فساق الحديث وفي الصحيحين عنه خلاف ذلك وهو ما عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه فصرف طايفة منهم ابو قتادة وقال خذوا ساحل البحر حتى نلتقي الحديث ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم
لم يحج بعد الهجرة الا حجة الوداع فكان بالتقديم اولى ومما يدل على ما ذهبنا اليه حديث البهزي اخرج الطحاوي عن عمير بن سلمة الضمري
قال بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ببعض افناء الروحاء وهو محرم اذ حمار معقور فيه سهم قد مات فقال صلى الله عليه وسلم دعوه
فيوشك صاحبه ان ياتيه فجاء رجل من بهز هو الذي عقر الحمار فقال يا رسول الله هو رميتي فشانكم به فامر النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر
ان يقسمه بين الرفاق وهم محرمون وجه الاستدلال ان ترك الاستفصال في وقايع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال **قوله**
قال صلى الله عليه وسلم روى الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال لما فتح الله على رسوله صلى الله عليه وسلم مكة قام النبي صلى الله عليه
وسلم فحمد الله واثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمومنون وانما احلت لي ساعة من النهار
ثم هي حرام الى يوم القيمة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يختلى خلاها ولا تحل ساقطتها فقال العباس الا الاذخر فانه لقبورنا
وبيوتنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا الاذخر والخلا بالقصر مقصور الحشيش اذا كان رطبا والاختلا قطعه **قوله**
والواجب على المحرم حاصل ما هنا ان حرمة القتل ثابتة في الصورتين غير ان سببها في الاحرام وجوب الجرى على موجبه فانه عبادة
هي الدخول في حرمة عبادة الحج او العمرة بالتزام ما يمنع منه حالا لتلبس بها كالدخول في حرمة الصلاة وعند عدم التعرض كان حكمه
معه والله سبحانه اعلم كونه لهيج النفس الى حالة تنافي حالة الاحرام التي هي لقصور تصور الموت والفاقة فان ضد ضراوة وحالة
الاحرام ضرادة ظهر اثرها الكثير ما يظهرون في سائر العبادات الا ترى الى كشف الراس والتلفف بثياب الموت فاذا قتله فقد جنى
على العبادة حيث لم يجر على موجبها وجزاء العبادة المحضة عبادة محضة فدخله الصوم واما في الحرم فسببها ايضا امنه الحاصل له
بسبب الانتها الى حمى الله تعالى فانه به وجب الجزاء لتفويت ذلك الوصف الكائن في المحل لا الجناية على عبادة تلبس بها والذي ملكها
تعبد خاص بها وتكا يحظور ما الصوم فيه كتفويت من كان لملوك رحل في ماله لا استهلاكه لا يكون بصوم ونحوه بل الجبر الا من العادات
بانبات ما للفقير عن بعض الحاجات اشبه لانه من جنس المجبور وعلى وفق هذا وقع في الشرع الا ان مستحق هذا الضمان هو الله تعالى
فتجاذبه اصلان شبه الغرامات اللازمة لتفويت المال وكونه حقا من حقوق الله تعالى فرتبنا على كل وجه مقتضاه محتاطين في الترتيب
المذكور فقلنا لا يدخله الصوم نظرا الى انه ضمان محل ولا ضمان على صبي لو قتل صيد الحرم ولو قتل الصيد حلال في يد حلال صاده
من الحرم وجب على كل منهما ضمان كامل لتفويت كل الامن الواجب الثابت للصيد احدهما بالاخذ والثاني بالقتل بعد ما كان في حرمه
ان نطلقه في سبيله [illegible] بضمان المتلفات فيه واجب على الاخذ وانتفعوا ايضا على رجوع الاخذ على القاتل املاء قول ابي حنيفة
نظام لانه في الاحرام يقول يرجع الاخذ على القاتل مع جناية ليس ضمان محل فهنا اولى وبما منعنا الرجوع هناك واثبتناه هنا
لانه ضمان محل من وجه وفي ضمان المحل يرجع بعد الضمان واذا تاملته رايت خصوص الاعتبار في كل مسئلة من جهة دون الجهة
الاخرى لا اللازمة فتامل مستعينا بالله تعالى ثم هذا انشا الله تعالى ثم يدخل جزا صيد الحرم في جزا صيد الاحرام فلو قتل محرم
صيد الحرم وجب عليه جزا واحد على وفق جزائه للاحرام خاصة وتحقيق هذا المقام ان الثابت هنا حق واحد لله تعالى بسبب [illegible]
حرمة واحدة وذلك لان المحقق انه تعالى حرم قتله ووضع لهذه الحرمة سببين حلوله في الحرم ووجود الاحرام ايهما وجد استقل
باثبات الحرمة فاذا وجدا معا وثبوت الاحرام في الحرم لم يتحقق سوى تلك الحرمة وثبوت الامن انما هو عن تلك الحرمة وعلمنا انها
حرمة واحدة فهنا اثره اما عن حرمة واحدة توقيت غير ان الله تعالى دلنا على ان الحرمة الكائنة بالقتل حال كونها عن سبب الاحرام
جزاءه يدخله الصوم ودل النظر السابق حال كونها عن حلوله نفسه في الحرم على وجوب جزا لا يدخله فاذا تمكنت الحرمة عن السببين جميعا
بان كان محرما في الحرم ثم انتهكت بالقتل فيه تعذر في الجزا اللازم اعتباره في الوجهين جميعا فلزم اعتباره على احدهما فراينا اعتباره
على الوجه الذي اعتبره صاحب الشرع وهو ما اذا كان القتل مع الاحرام من الوجه لانه اقوى السببين وفعلنا بذلك وانما كان اقوى
لان كونه سببا للضمان منصوص عليه بالنص القطعي وهو قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم بخلاف الكون في الحرم فان النصوص انما افادت
سببيته لحرمة التعرض ولم يصرح بلزوم الجزاء ذلك التصريح وظهور الحاجة على انه تفويت امن مستحق كالقتل في الاحرام فوجب الضمان

على ذلك الوجه اعني على وجه لا يدخل فيه الصوم وعلمنه ... يؤديه في جناية القارن والله سبحانه اعلم **قوله** ويبلغ محله الهدي
فيه روايتان في رواية لا فلا يتأدى بالاراقة بل لا بد من التصدق بلحمه بعده ان يكون فيه اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد لا اذا كان
دونه وكذا لو سرق المذبوح وحيث ان يقيم غيره مقامه لانه لا مدخل للاراقة في غرامات الاموال وفي اخرى يتأدى فيكون الاحكام المذكوره
على عكسها واذا يشترط كون قيمة الهدي قبل الذبح مثل المقتول لان الحق لله تعالى والهدي مال يجعل لله تعالى واراقة الدم طريق صالح
شرعا لجعل المال لله خالصا كالتصدق الا ترى ان المضحي يجعل الاضحية لله سبحانه باراقة دمها **قوله** ومن دخل الحرم بصيد اي وهو
حلال حتى يظهر خلاف الشافعي رحمه الله تعالى فانه لو كان محرما وجب ارساله بمجرد الاحرام اتفاقا **قوله** خلافا للشافعي قياسه على
الاسترقاق فان الاسلام يمنعه حقا لله تعالى ولا يرفعه حتى اذا ثبت حال الكفر ثم طرا حال الاسلام لا يرتفع علم من هذا ان حق الشرع
لا يظهر في مملوك العبد بعد تقرر ملكه بطريقه تفضلا من الله تعالى لحاجة العبد وغناه وهذا ما ذكر المصنف رحمه الله وحاصله
تقريرها جامع وتبك المقيس عليه وتخصيصه بمملوك للعبد بطريق صحيح فلا يظهر فيه حق الشرع وان كان يمنعه في ابتداء الحالة اذا لم
يكن تحقق كالاسترقاق وذلك في اعتبار القياس ان يجعله ملك الصيد على الاسترقاق وارد الصيد المملوك ... **قوله** ولنا
ان حقيقته انه استدلال بالنص بعد تقدمه على القياس بتقريب هذا صيد الحرم وما كان كذلك لا يحل التعرض له بالنص فهذا لا
يحل التعرض له اما الاولى فلانه ليس بما يتصف صيد الحرم الا ما كان حالا فيه واما الثانية فلاطلاق النص المذكور من السنة
ولم يوجد مثله في الرق بل ثبت شرعا بقاؤه بعد الاسلام بل وعداه الى اولاد الاماء من ازواجهن وان لم يتصف الازواج بالكفر فقط
ويمكن كون سر هذا الفرق التغليظ على من امر بمخالفته فلان الرق حكم بسبب المخالفة بخلاف ما لو جاء ... وسوا الصيد **قوله** فان باعه
يعني بعد ما ادخله الحرم رد البيع ان كان قائما ووجبت قيمته ان كان هالكا سواء باعه في الحرم او بعد ما اخرجه الى الحل لانه
صار بالادخال من صيد الحرم فلا يحل اخراجه بعد ذلك ولو تبايع الحلالان وهما في الحرم الصيد وهو في الحل جاز عند ابي حنيفة
خلافا لمحمد لانه ليس بتعرض متصل به حسا بل حكما وليس هو ما يبلغ من امن بيع سك الصيد بخلاف ما لو رماه من الحرم لانه صار
الجنبي **قوله** ومن احرم وفي بيته او قفص معه صيد قيد المسألة به لانه لو كان في يده حقيقة وجب الارسال اتفاقا ولو هلك وهو في
في يده وجب الجزاء وان كان مالكا له الجناية على الاحرام بعد تركه ولذا اختلفوا فيما اذا كان القفص في يده هل يجب عليه تركه
وان كان على وجه لا يضيع او لا بناء على كون الصيد في يده بكون القفص فيها ولذا يصير غاصبا له بغصب القفص والعشر بل
يكون القفص فيها ولذا جاز للمحرم اخذ المصحف بغلافه **قوله** وبذلك جرت العادة الفاشية من لدن الصحابة الى الآن فانهم
وهم والتابعون ومن بعدهم يحرمون وفي بيوتهم حمام في ابراج وعندهم دواجن والطيور لا يطلقونها وهي احدى الحجج فدل على
ان استبقاءها في الملك محفوظة بغير اليد ليس بتعرض للصيد المحرم **قوله** ولا معتبر ببقاء الملك اي لا معتبر ببقاء الملك جناية على
الصيد والا لم يكن الواجب عليه الارسال لانه لا يفيد اخراجه عن ملكه بل كان الواجب عليه تمليكه والعادة الفاشية تنفيه
قوله وله انه ملك الصيد بالاخذ حلالا ملكا محترما حتى لو اخذه وهو حلال ثم احرم فارسله ثم وجده بعد الاحلال في يد
شخص كان له ان ياخذه منه لانه ما ارسله عن اختيار وكذا علل النهاية بهذا الدليل على انه لو ارسله من غير احرام يكون اباحة
اما لو كان صاده في احرامه ثم ارسله ثم حل فوجده في يد رجل فليس له ان ياخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام والله اعلم
قوله والواجب عليه ترك التعرض جواب عن قولهما المرسل امر بمعروف فاجاب بان الواجب الذي يجب الامر به ترك
التعرض وذلك يحصل بتفويته من الحقيقية لا مطلقا فان ادعيا الثاني منعناه او الاول سلمناه وذلك يحصل بارساله
ولو في قفص **قوله** ولنا ان الاخذ ليس سببا للضمان اذا اتصل به القتل والمتوجه قبل قتله خطاب بارساله وتخليته
فهو بالقتل جعل الاخذ علة فيكون في معنى مباشر علة العلة فيحال بالضمان عليه وان لم يفوت بهذا القتل يدا محترمة
ولا ملكا فان المتعلق بها ضمان يجب لمعنى في اليد والملك ابتداء بل ملكه ويده وهنا الواجب عليه الرجوع بالغرامة لكونه السبب فيه
فانه منوط بتفويت يد معتبرة كما في غصب المدبر اذا قتله انسان في يد غاصبه فادى الغاصب قيمته وهنا تحقق ذلك فانه
فوت يدا معتبرة في حق التمكن بها من اسقاط ما عليه من الارسال ودفع وجوب الجزاء فهو مورطه في ذلك فاذا وجب الرجوع بنصف
المهر على شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فالرجوع هنا اولى لان الشهود قرروا ما كان على شرف السقوط بعد تحقق الوجوب
بسبب باشره الزوج باختياره والقاتل هنا هو الذي حقق سبب الوجوب على وجه لا يتوهم سقوط الواجب به لما عرف من ان مجرد
الاخذ سبب لوجوب الارسال وانما يكون سببا للجزاء اذا اتصل به القتل فالقاتل في معنى مباشر علة العلة لا ان الاخذ
ليس علة للعلة فان علة القتل والاخذ ليس علة للقتل لا حقيقة ولا سببا بل القتل مستقل بسببيته الا ترى
انه يجب الجزاء لو رماه من بعيد فقتل بلا ان ياخذه فالاخذ قد يكون شرطا حسيا للقتل وقد لا يكون الا ان مباشر الشرط فالاخذ
سبب للضمان ... فانه شرط للوقوع والعلة تقتل الواقع وبهذا التقرير يسقط سؤال ان كيف يرجع ولم يفوت يدا
محترمة ولا ملكا وايضا الشيء اذا خرج عن محلية الملك لا يضمن بسببه ملكه وان حتى من كان في يده فان قيل ما الفرق بين هذا

وبين

وبينوا المسلم اذا غصب خمر الذمي فاستهلكه مسلم آخر فيرجع بقيمتها لا الاخذ الذمي ولا يرجع على المستهلك فالجواب ان اعادها عينا
سقوط تقومها منع من رجوع المسلم على ذلك المسلم المستهلك هذا وقد اورد في النهاية كيف يرجع وهو ملزم به فكان يخرج
بالصوم وهو انما يرجع بضمان يحتسبه به فلا يجوز ان يرجع عليه بالكفارة واجاب بان مثل هذا التفاوت لا يمنع كالاب اذا
غصب مدبر ابنه فغصبه منه آخر فضمنه الابن اباه فانه لا يحتسبه للاب بل يحبس من قبله ولا فرق بين ضمان يفتي به وضمان
يقضي به فان زكاة السائمة تدخل تحت القضاء بخلاف زكاة سائر الاموال حق الله تعالى اذا كان له طالب معين يكون له المطالبة
واذا لم يكن لا يتبين المطالبة وهذا انما يتوهم ان له الرجوع وان كفر بغير المال وصرح في المنتقى بانه انما يرجع اذا كفر بالمال ونقل
عن ابي عبد الله الجرجاني ولا فرق بين كون القاتل صبيا او نصرانيا او مجوسيا في ثبوت الرجوع عليه **واصل المسئلة**
كلها ان تفويت الامن على الصيد موجب للجزاء والامن يثبت له اما باحرام الصائد او دخوله في ارض الحرم او دخول الصيد فيه وانه
اذا تحقق التفويت ... بالسبب فلذا قلنا بحمل الجزاء في ارسال حلال الصيد في ارض الحل بعد ما اخرجه من ارض الحرم وارسال المحرم
اياه في جوف البلد لانه لم يصر بهذا الارسال ممتنعا ظاهرا ولذا لو اخذه انسان حلالا كره اكله **قوله** فعليه قيمته جعله
جواب المسئلة ليفيد انه لا يدخله الصوم وحاصل وجوه المسئلة ان النابت في الحرم اما اذخر او غيره وغيره اما منكسر او يابس او غيرهما
فلا شيء في الاولين واما الثالث وهو ما ليس واحدا منهما اما ان انبته الناس او لا والاول لا شيء فيه ايضا سواء كان من جنس ما ينبته
عادة او لا والثاني وهو ما لا ينبته الناس بل نبت بنفسه اما ان يكون من جنس ما ينبتونه او لا لا شيء في الاول والثاني هو الذي
فيه الجزاء فما فيه الجزاء وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس ولا منكسرا ولا جافا ولا اذخرا ولا بد في اخراج ما خرج عن
حكم الجزاء من دليل فاشار المصنف الى ان الاذخر خرج بالنص وما ينبتونه بنفسه بالاجماع واما الجاف والمنكسر ففي معناه فاعلم ان
الالفاظ التي وردت في هذا الباب الشجر والشوك والخلي فالخلي والشجر مذكوران في حديث ابي هريرة والشوك في الصحيحين ايضا
انه صلى الله عليه وسلم قال يوم الفتح ان هذا البلد حرمه الله الى ان قال لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته
الا من عرفها ولا يختلى الا من خلاها الحديث فالخلا الرطب من الكلا وكذا الشجر اسم للقائم الذي بحيث ينمو فاذا جف فهو حطب
والشوك لا يعارضه لانه اعم يقال على الرطب والجاف فيحمل على احد نوعيه دفعا للمعارضة واما الذي ينبت من غرس او ينبته الناس
وهو من جنس ما ينبتونه فلا ... ما المخرج لو عيان النص عن اخراج اهل الاجماع ما ينبته الناس فان ابانهم يقطع كماله
النسبة اليه الحق بما ينبتونه والاحتياج الى وجدانه والله اعلم سندا وكل جاز الانتفاع به في الحرم جاز اخراجه وكذلك احجار
ارض الحرم وحصاها الا ان بالغ في ذلك صحف كسر انفسها للارض او الدود فيمنع **قوله** والفرق ما نذكره لعل الفرق بين نبات
الحرم اذا ادى قيمته حيث يصح بيعه ويكره لانه ملكه بسبب محظور وبين الصيد حيث لا يصح بيعه وان ادى ضمانه ما سنذكره من قوله
لان بيعه حيا تعرض للصيد الى آخر ما جاء **قوله** فعلى قاطعه ضمانان هذا على قولهما اما على قول ابي حنيفة فلا يتصور لانه لا يتحقق عنده
تملك ارض الحرم بل هي سوائب عنده على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** ولنا ما روينا يعني قوله صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها
اي لا يقطع خلاه واختلاه قطعه ولا يعضد شوكها والعضد قطع الشجر من حد ضرب فقد منع القطع مطلقا اعم من كونه بالمناجل
او المشافر فلا يحل الرعي والقطع ... بالحشيش بالمنجل ومشفر كل شيء حرفه ومن ذلك مشفر السيف حده ومشفر الجفن
والنهر والبئر حرفه ومشفر البعير شفته **قوله** وبخلاف الكماة لانها ليست من جنس النبات لانه اسم لما ينبت على وجه الارض
والكماة تخلق في باطنها لا يظهر منها شيء وايضا لا تنمو وقد ذكرناه بانا كان من الجنايات **قوله** وكل شيء فعله القارن مما ذكرنا
ان فيه على المفرد دما فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي رحمه الله دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد وعندنا
باحرامين فالجناية عليهما تجتمعن كالجناية عليهما منفردين واورد ... خلاف حرمة الاحرام والحرم فانه اذا قتل المحرم صيد
الحرم واذا كان عليه جزاء واحد اجيب بان حرمة الحرم والتي للاحرام اقوى من حرمة الحرم لانها توجب حرمات كثيرة غير الصيد
بخلاف الحرم فاستتبعناها وهي الحرمتين الاخرى لان الاصل اذا اجتمع موجبا الحكم لحكم واحد اضافه الى اقواهما وجعل الاخر تبعا له
كالعدم وهذا كالحافر مع الدافع والجار للرقبة مع الجارح واحرام الحج مساو لاحرام العمرة فان جميع ما يحرم به يحرم بالاخر فلم يكن
الاستتباع فعمل كل كان ليس بمعزوه كما لو جرح انسان جراحات ورد عليه ما ذكره المصنف في دفع اجابة الشافعي لنا بانه علم ان جامع
في العمرة بعد ما طاف لها اربعة اشواط ما ساقا على وجوبها اذا جامع في الحج بعدما وقف بعرفة من انها بدنة ومع افسادها فيجب الشاة
اظهارا للتفاوت فاظهار التفاوت في الاخرة للتفاوت في المجني عليه فلو اتحد رتبة احرامي الحج والعمرة لم يصح ما ذكر واذا اظهر
التفاوت جاز الاستتباع وان لم يبلغ الى درجة عدم الاعتبار الا يرى ان حرمة الحرم موجبة بانفرادها ما توجب الاحرام ومع
ذلك ظهر التفاوت من وجه آخر وقع الاستتباع وعند هذا نورد ما كان وعدنا وهو ان قتل الصيد المحرم واقع جناية على الاحرام في
توجب الجزاء ان كان يقتل منها لحرمة القتل وجب ان لا يتعدد لانه لا تعدد في الحرمة بل التعدد في السبب على ما حققناه
مسئلة قتل المحرم صيد الحرم وان كان الجناية على الاحرام والاحرام متعدد فيتعدد الجزاء فحجة مثل التعدد في قتل المحرم صيد الحرم

لتعدد الجناية بتعدد المحل عليه وهو الاحرام والحرم اذ لا شك ان منع قتل الصيد فيه لامتنان الله تعالى له حرمة وجعله حماه فقتل
فيه جناية على حرم الله وكون احدى الحرمتين فوق الاخرى لم يعرف في الشرع سببا لاتحاد الحرمة وجعلها تبعا بل الاصل ان كل حرمة
تستقل بموجبها سواء سادت غيرها او لا ومعلوم ان المعلوم ان الوجوبات والحرمات تتفاوت بالاكدية وقوة الثبوت ولم يسقط
اعتبار شي منها خصوصا وقد الكفار ظهر من تشارع الاحتياط في بابها حيث يجب مع النسيان والاضطرار في قتل الصيد فلا
يجوز الاحتياط في اسقاطها الا لموجب لا مرد له كثبوت الحاجة الى تكرر السبب كثيرا كما قلنا في تكرير اية سجدة التلاوة وليس لذلك
بلازم اذ لا حاجة متحققة في تكرير القتل مع الاحرام والحرم وليس الا مع تعدد الواجب الجزاء فيدفع بالتداخل لطفا وجه فيلزم والله اعلم
والجواب منع الحصر لجواز كون اثر الادخال النقص في العبادة لا لكونه جناية والقارن بالجناية على الاحرامين يدخل النقص في
عبادتين بخلاف قتل المحرم صيد الحرم وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدين على القارن اذا كانت الجناية قبل الوقوف بالجماع وعلم
انا بعدا لو وقف ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم واحد وبقدر ما فيه **قوله** لان المستحق عليه اي وجه المذهب والقصر
عليه ولم يذكر وجه قول زفر لضعف كلامه في هذه المسئلة واما الصورة التي يجب بسببها على القارن دمان بسبب المجاوزة فهي ما اذا جاوز
فاحرم بحج ثم دخل مكة فاحرم بعمرة ولم يعد الى الحل محرما فلا بد من كلاهما يلزم دون يلزم الاول لها والثاني لترك ميقات العمرة فانه لما دخل مكة
التحق باهلها وميقاتهم في العمرة الحل **قوله** واذا اشترك محرمان اي وجهها ظاهر من الكتاب وكذا الفرق بين اشتراك المحرمين في قتل
الصيد والحلالين في صيد الحرم فارجع اليه ولو اشترك محرمون ومحلون في قتل صيد الحرم وجب جزاء واحد يقسم على عددهم ويجب على كل محرم
مع ما خصه من ذلك جزاء كاملا وان كان بعضهم لا يجب عليه كصبي وكافر يجب على الحلال قدر ما يخصه من القيمة لو وجب الكل واعلم ان قتل
الحلالين صيد الحرم ان كان بضربة فلا شك في لزوم كل نصف الجزاء اما اذا ضربه كل ضربة فانه يجب على كل ما تقتضيه ضربته ثم يجب على كل
نصف قيمته مضروبا بالضربتين لان عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما فيضمن كل نصفه الحرم او عند الاختلاف الجزاء الذي تلف
بضربة كل هو المختص بالاول فعليه جزاؤه والباقي متلف بفعلهما فعليهما ضمانه كذا في المبسوط **قوله** فالبيع باطل لا شك في حقيقة البطلان
ان باعه بعد ما ذبح لانه ميتة واما اذا كان حيا فلا شك فيه اذا كان هو المشتري لانه محرم العين في حقه لقوله تعالى حرم عليكم صيد البر
اضافة التحريم الى العين فيكون ساقط التقوم في حقه كالخمر وهذا سواء النهي الذي اراد المص بقوله لانه نهي التعرض واطلاق اسم النهي على
التحريم اطلاق اسم السبب على المسبب وانت علمت ان اضافة التحريم الى العين يفيد منع سائر الانتفاعات والكل مندرج في مطلق التعرض وحاصله
اخراج العين عن المحلية لسائر التصرفات فيكون تعليق تصرف ما بها عبثا فيكون قبيحا لعينه فيبطل وما ذكر من انه اذا امسك فعل البيع في يد
المشتري فعليهما جزاءان لانهما جنيا عليه صحيح اذا كان المتبايعان محرمين فان كان البائع حلالا لا خص المشتري وقوله ويضمن ايضا المشتري
للبائع لفساد البيع قال وعلى هذا اذا وهب محرم صيدا من محرم فهلك عنده يجب عليه جزاءان ضمانه لصاحبه لفساد الهبة وجزاؤه لحق الله تعالى بعد
محمله ما اذا كان البائع والواهب حلالين اما الثاني فظاهر كذا في باع خمرا من مسلم فهلكت عنده يضمنها لان فانت قيمته على انه اخذ هذا
الصيد محرما فباعه يجب ان لا يضمن له لانه لم يملكه بهذا الاخذ فلا يجب الضمان بخلاف ما اذا اخذ حلالا ثم احرم فباعه واما الهبة فيجب ان
يكون الواهب بها كذلك بالطريق الذي ذكرناه فيه نظر ولو تبايعا صيدا في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد المشتري به عيبا رجع بالنقصان
وليس له الرد وقد قدمنا انه اذا اصاب المحرم صيدا انه على قصد التحلل والرفض للاحرام فعليه جزاء واحد لتاوله انقطاع الاحرام
وان اخطأ وان لم يكن على وجه التحلل ورفض الاحرام فعليه لكل جزاء وعلى هذا اساس محظورات الاحرام **قوله** ومن اخرج ظبية من
الحرم وهو حلال او محرم **قوله** وهذا اي كونها مستحقة الامن بالرد الى المامن صفة شرعية والتانيث باعتبار الخبر مثل ثم هو
هدية اليك ولا يتجه على اعتبار الكتاب لكون التانيث من المضاف اليه لانه هنا لا يصح حذفه واقامة المضاف اليه مقامه لفساد المعنى
لانه ضمير الظبية ولا يصح الظبية صفة شرعية بخلاف نحو شرقت صدر القناة من الدم والحاصل ان صفة استحقاق الامن شرعية كالرق
والحرية فتسري الى الولد عند حدوثه كسائر الصفات الشرعية فيصير خطابا برد الولد مستمرا اذ التعلق خطابا برد كان الانسان تعرضا
له ممنوعا فاذا اتصل الموت به ثبت الضمان بخلاف ولد المغصوب لان سبب الضمان الغصب وهو ازالة اليد ولم توجد في حق الولد حتى لو منع
الولد بعد طلب المالك حتى ما نضمنه ايضا قالوا هذا اذا لم يؤد ضمان الام قبل الولادة فان كان فعل لا يضمن الولد لان الولد لا يسري
اليه استحقاق الامن بالرد الى المامن لانفصاله الصفة عن الام قبل وجوده حتى لو ذبح الام والاولاد حل لانه صيد الحل ولكنه يكره
ذكره في الغاية وكل زيادة في هذا الصيد كالسمن والشعر مضمونة عند موته على التفصيل المذكور والذي يقتضيه النظر ان التكفير اعني
اداء الجزاء ان كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى المامن لا يقع كفارة لا يحل بعده التعرض لها بعد حرمة التعرض لها قائمة وان
كان حال العجز عنه بل هربت في الحل عند ما اخرجها اليه خرج به من عهدتها فلا يضر ما يحدث بعدها التكفير من اولادها اذا امنت وله ان يصطادها
وهذا لان المتوجه قبل العجز عن تامينها انما هو خطاب الرد الى المامن ولا يرد ان يتوجه ما كان قادرا لان سقوط الامن انما هو بفعل
المامور به فما لم يعجز ولم يوجد عجز توجه خطاب الجزاء وقد صرح بوهان الاخذ ليس سببا للضمان بل القتل فليتأمل لتكفير قبله واقع
قبل السبب فلا يقع الا نفلا فاذا مات بعد هذا الجزاء لزمه الجزاء لانه الان تعلق خطاب الجزاء هذا الذي ادين به وادركه كما اطلقناه

فروع اذا ادى الجزاء بعد الهرب ثم ظفر بها لشبهة كون ذلك ادوا الجزاء شرط اجزاء الكفارة الا اذا اصطادها ليردها الى الحرم
غصب حلال صيدا حلالا ثم احرم الغاصب فالصيد في يده لزمه ارساله وضمان قيمته للمغصوب منه فلو لم يفعل ورده للمغصوب حتى برئ من
الضمان له كان عليه الجزاء وقد اساء وهذا الفرع يقال فيه غاصب يجب عليه عدم الرد بل فعل يجب به الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه
برئ كل واحد منهما الجزاء الا ان عطب قبل وصوله الى يده ولو كان المغصوب منه اصطاده وهو حلال وادخله الحرم ضمن الغاصب على قول ابي حنيفة
خلافا لهما ويلزمهما الجزاء رمى الحلال من الحرم صيدا في الحل كان يلزم في عكسه لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم يقال احرم اذا دخل
في ارض الحرم كما يقال احرم اذا دخل في حرمة التي تعمومه يفيد وكذا ارسال الكلب وقدمنا في اول فصل الجزاء ان الحلال اذا رمى صيدا في
الحل فاصابه في الحرم بان هرب الى الحرم فاصابه السهم فيه ان عليه الجزاء والذي صرح به في المبسوط انه لا يلزمه جزاء ولكن لا يحل تناوله
لانه في الرمي غير مرتكب للنهي قال وهذه المسئلة هي المستثناة من اصل ابي حنيفة فان عنده المعتبر حالة الرمي الا في هذه المسئلة خاصة
فانه اعتبر في التناول حالة الاصابة احتياطا لان الحل لا كان يحصل بها يكون ذلك عند الاصابة فاذا كان عندها الصيد صيد الحرم
لم يحل وعلى هذا ارسال الكلب والله اعلم

كالشام اذا دخل في ارض الشام

باب مجاوزة الميقات بغير احرام

فصله عن الجنايات واخره لان المتبادر من اسم الجنايات في كتاب الحج ما يقع جناية على الاحرام وهي ما يكون مسبوقة به وهذه الجناية قبله ولا يتبادر انها
ثم تحقيق ما يقع عليه هذه الجناية امر ان البيت والاحرام لا الميقات فانه لم يجب الاحرام منه الا لتعظيم غيره فحاصله انه وجب تعظيم البيت
بالاحرام من المكان الذي عينه فاذا لم يحرم منه كان مخلا بتعظيمه على الوجه الذي اوجبه فيكون جناية على البيت ونقصانا في الاحرام لانه
اوجب عليه ان ينشئه من المكان الاقصى فلم يفعل فقد اوجد ناقصا **قوله** فان رجع الى ذات عرق فليس بقيد بل بناء على الظاهر من انه
اذا تدارك بالرجوع فانما يرجع الى ميقاته الذي جاوزه والا فظاهر الرواية انه لا فرق بين ان يرجع الى ميقاته او ميقات آخر من مواقيت
الآفاقيين وعن ابي يوسف ان كان الذي يرجع اليه يحاذي ميقاته او ابعد منه فكميقاته والا لم يسقط الدم بالرجوع اليه والصحيح ظاهر الرواية
لما قدمناه ان كلا من المواقيت ميقات لاهله ولغير اهله بالنص مطلقا بلا اعتبار المحاذاة والحاصل ان الآفاقي اذا وصل الى ميقات
من مواقيت الآفاقيين فاما ان يكون بعده ميقات آخر في طريقه اولا فان كان جاز له مجاوزته الى الميقات الآخر وان لم يكن وجب عليه الاحرام
منه كالميقات الآخر فان لم يحرم حتى جاوزه فان عاد قبل استلام الحجر الى الميقات فلبى عنده سقط عنه دم المجاوزة اتفاقا وان لم يلب لا يسقط
عند ابي حنيفة وعندهما يسقط وان لم يلب وعند زفر لا يسقط وان لبى فيه **قوله** بخلاف الآفاقي فانه لم يتدارك المتروك لان
الواجب عليه اذا وقف نهارا اما الكون به وقت الغروب او مده الى الغروب على حسب اختلافهم على ما قدمناه فالعود بعد الغروب لم يتدارك
ما اخل به اما ما نحن فيه فالواجب التعظيم بالكون محرما في الميقات ليقطع المسافة التي بينه وبين مكة متصفا بصفة الاحرام وبهذا حصل
الرجوع محرما اليه وعلى هذا الوجه لا يجب التلبية فيه الا ان ابا حنيفة الزم لسقوط الدم التلبية تحصيلا للصون بالقدر الممكن وفي
صون انشاء الاحرام لا بد من التلبية او ما يقوم مقامها وكذا اذا اراد ان يحرم بخلاف ما اذا رجع محرما حتى جاوز الميقات فلبى ثم رجع ومر به
ولم يلب يجوز لانه فوق الواجب عليه في تعظيم البيت **قوله** ولو عاد بعدما ابتدأ الطواف ولو شوطا لا يسقط بالاتفاق لان السقوط
بالرجوع باعتبار انه مبتدأ الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الافعال يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه من الطواف
ولا سبيل اليه بخلاف تجديد التلبية مع نية بعده ابتداء مكانا باعتبار امكانه وما الفاسد ومكروه والفاسد فاسد وكذا اذا لم يعد حتى شرع في الوقوف بعرفة
من غير ان يطوف لما ذكرناه **قوله** وهذا اذا اراد الحج او العمرة يوهم ظاهره ان ما ذكرنا من انه اذا جاوز غير محرم وجب الدم الا
بتلافيه محله ما اذا كان الكوفي قاصدا النسك فان لم يقصد بل التجارة او التنزه لا شيء عليه بعد الاحرام وليس كذلك بل الجواب انه يحمل
على انه انما ذكر بناء على ان الغالب في قاصدي مكة من الآفاقيين قصد النسك فالمراد بقوله اذا اراد الحج او العمرة اذا اراد مكة وذلك
انما هو بيان ان ما ذكر من لزوم الاحرام من الميقات انما هو على من قصد مكة اما من قصد مكانا آخر من الحل داخل الميقات فلا
يجب عليه الاحرام منه لتعظيم مكة لان الاحرام منه لتعظيم مكة لا لتعظيم ذلك المكان ولا لفضل الميقات ولذا قابل قوله وهذا اذا اراد
الحج بقوله فان دخل البستان لحاجة الخ ثم توجيه هذا الحمل ان جميع الكتب ناطقة بلزوم الاحرام على من قصد مكة سواء قصد النسك او لا
ويطول بتفصيل المنقول لا تحقيق ذلك وقد صرح المص في فصل المواقيت حيث قال ثم الآفاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه
ان يحرم قصد الحج او العمرة او لم يقصد عندنا لقوله صلى الله عليه وسلم لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه
البقعة الشريفة فيستوي فيه التاجر والمعتمر وغيرهما ولا اصرح من هذا البتة بل ينبغي ان يعلم قصد الحرم فكونه موجبا للاحرام كقصد مكة

والمعتمر

قوله فان دخل البستان اعلم ان عن ابي يوسف انه انما يجوز له المجاوزة بغير احرام اذا كان على قصد ان يقيم بالبستان خمسة عشر
يوما واكثر والا لم يجز بغير احرام لانه يبقى على حكم السفر الاول ولذا يقصر الصلاة والاول اوجه للمتامل **قوله** ومن دخل مكة بغير احرام
ثم خرج من عامه حاصل الاحكام الكائنة هنا اربعة احدها انه لا يجوز للآفاقي دخول مكة بغير احرام ثانيها ان من دخلها بلا احرام
يجب عليه اما حجة او عمرة ثالثها الرابع فان اقام بمكة حتى تحولت السنة ثم احرم يريد قضاء ما وجب عليه بدخول مكة بغير احرام اجزاه
في ذلك ميقات اهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة بالحل لانه لما اقام بمكة صار في حكم اهلها فيجزئه احرامه من ميقاتهم استحسانا

وتعليله يقتضي ان لا حاجة الى التعيين بتحول السنة قال لانه اذا خرج من عامه ذلك الى الميقات وحج حجة الاسلام سقط
ما وجب عليه بالدخول بلا احرام ولانه اذا خرج بعد مضي تلك السنة لا يسقط وقول المص لحج عليه اعم من كونه منذورا او حجة
الاسلام وكذا اذا احرم بعمرة منذورة وقوله اجزاه من دخول مكة بغير احرام يعني من آخر دخول دخله بغير احرام فانه لو دخلها مرارا بغير
احرام وجب عليه لكل مرة حجة او عمرة فاذا خرج فاحرم بنسك اجزاه عن دخوله الاخير لا عما قبله ذكره في شرح الطحاوي قال لان الواجب قبل
الاخير صار دينا في ذمته فلا يسقط الا بتعيين النية وفي المبسوط اذا دخل مكة بلا احرام فوجب عليه حجة او عمرة فاهل بها بعد سنة من
وقت عزمه وفيه هو او بعمرة قال يجزيه ولا شي عليه لانه في السنة الاولى لو اهل منها اجزاه عما لزمه من دخولها **قوله** اعتبارا بما لزمه
اي اعتبارا بالملازمة بالدخول بغير احرام بالمنذورة للتلبية في المنذور لا يخرج عن عهدته الا بان ينوي بعينه فكذا ما بالدخول ولنا وهو
وجه الاستحسان انه تلافى المتروك في وقته لان معنى هذا الكلام ان الواجب عليه ان يكون محرما عند قصد دخول مكة من الميقات تعظيما
للبقعة لا لذات دخول مكة من حيث هو دخولها فاذا لم يفعل ودخل هو بلا احرام وجب قضاؤها الذي لم يفعله وذلك بان يدخلها
على ذلك الوجه الذي فوته فاذا خرج من الميقات فاحرم بحجة عليه ودخل مكة فقد فعل ما تركه وذلك لان وجوب احد النسكين فيما
اذا دخلها بلا احرام ليس الا لوجوب الاحرام الا انه لما كان الاحرام لا يتحقق الا باحدهما قلنا وجب عليه احدهما فاذا خرج الى الميقات
فاحرم بالحكمية فقد فعل ما عليه ففعل فعل ما كان واجبا عليه بالدخول وهو الاحرام في ضمن ما وجب عليه بسبب آخر وصار كما اذا
انما هاجر ثم ابتدا بما عليه من حجة الاسلام من الميقات لم يلزمه شي آخر لحصول المقصود في ضمن ما عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة فانه
لما لم يقض حقها في تلك صار بتفويته دينا عليه فصار مقصودا فاحتاج الى النية كما اذا نذر ان يعتكف هذا الرمضان فلم يعتكف
فاعتكفه جاز وان لم يعتكفه لا يجوز ان يعتكف في رمضان الآتي لانه لما فات المنذور المعين تقرر اعتكافا في الذمة دينا
فلا يتأدى الا بصوم مقصود لعود شرطه اعني الصوم الى الكمال الاصلي فلا يتأدى في ضمن صوم آخر ولقائل ان يقول لا فرق بين سنة
المجاوزة وسنة اخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط بغير تعيين وقت فعل ذلك
يقع اداء اذ الدليل لم يوجب فعله في سنة معينة لتصير بفواتها دينا يقضي فيها احرم من الميقات بنسك عليه تادى هذا الواجب
ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول بلا احرام منه يتبغي ان لا يحتاج الى التعيين وان كانت اسبابا متعددة الاشخاص ون النوع كما
قلنا فيمن عليه يومين من رمضان فصام ينوي مجرد قضاء ما عليه ولم يعين الاول لا غير جاز وكذا اذا كانا من رمضانين على الاصح
فكذا نقول اذا دخل مرارا فاحرم كل مرة بنسك حتى اتى على عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه **قوله** وليس عليه دم لترك الوقت
لان المراد بقوله وقضاها كونها قضاء بان احرم من الميقات وهذا نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بلا احرام ثم احرم بالحج ثم فسد ثم
تحلل بعمرة وقضاه من الميقات اذا جاوز فاحرم بالحج فافسد ثم قضاه من الميقات لا دم عليه **قوله** مو بعض المجاوزة بغيرها من المحظورات
كالتطيب والحلق اذ لو تطيب وحلق في احرام نسك ثم افسد وقضاه واجتنب المحظورات في القضاء لا يسقط عنه الدم فكذا
هذا ولنا انه يصير قاضيا حق الميقات والاحرام منه في القضاء بمنزلة التلافي فينجبر به وهذا لان النقص حصل بترك الاحرام
من الميقات ويصير قاضيا حقه بالقضاء بخلاف ما ذكر لان الكف عن محظورات احرام فيه لا يجعله به فعل المحظور في آخر **قوله** واذا
خرج المكي يعني الى الحل يريد الحج لانه لو خرج الى الحل لحاجة فاحرم منه ووقف بعرفة فلا شي عليه كالآفاقي اذا جاوز الميقات
قاصدا البستان ثم احرم منه هذا واذا احرم المكي للعمرة من الحرم فعليه دم ان لم يعد الى ميقاته على ما عرف **قوله** لانه لما دخل
مكة الخ ظاهر مسئلة ذكرت في المناسك ان يدخول دخل الحرم يصير له حكم اهل مكة في الميقات وبيان من جاوز بغير احرام فاحرم
بحج ثم احرم من الحرم بعمرة لزمه دمان دم لترك الميقات ودم لترك ميقات العمرة لانه في حق من صار من اهل مكة الحل انتهى ولهذا
تقييد مسئلة التمتع بما اذا خرج على قصد الحج وينبغي ان يقيد به وانه لو خرج لحاجة الى الحل ثم احرم بالحج منه لا يجب عليه شي كالمكي
هذا وفي مجاوزة المرقوق مع مولاه بلا احرام ثم اذن له مولاه فاحرم من مكة دم يؤخذ به بعد العتق وان جاوز صبي او كافر
فاسلم وبلغ فاحرم فلا شي عليهما **باب اضافة الاحرام الى الاحرام** قال ابو حنيفة الخ حاصل
وجوه ما اذا احرم المكي بعمرة ثم ادخل عليها احرام حجة ثلثة اما ان يدخله قبل ان يطوف فيرفض عمرته اتفاقا ولو فعل هذا آفاقي
كان قارنا على ما اسلفناه في باب القران او يدخله بعد ان يطوف الاكثر او الاقل فيرفض حجته اتفاقا ولو فعل هذا آفاقي كان
متمتعا ان كان الطواف في اشهر الحج على ما في مناه او بعد انطاف الاقل فهي الخلافية عنده يرفض الحج لما ملزم ورفض العمرة من ابطال
العمل وعندهما العمرة لانها ادنى حالا واقل اعمالا واخف مؤنة من خلاف الحج واثار اعمالها لا يرتفع ظاهرا وانهر فضها العدم توقيتها وكلمه
انما لا ولو فعل هذا آفاقي كان قارنا على ما اسلفناه في صدر باب القران وكل من رفض نسكا فعليه دم لا يجزي بوضعه عن
عبد الملك بن عمير عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم امرها ان ترفضها العمرة بدم ولو مضى المكي عليهما ولم يرفض شيئا
اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه منهي عنه بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام يعني التمتع وقد قدمنا
ان القران داخل في مفهومه وسماه المص جنيا باعتبار المعنى وهو عن فعل شرعي فلا يمنع تحقق الفعل على وجه المشروعية

باعتبا

بفعله غير انه تهمل اثمه كصيام يوم النحر فعلى ان نذره ثم عليه دم لتمكن النقصان في نسكه بارتكاب المنهي عنه فيه فهو دم جبر
فلا تيان دم منه شيئا اما ان كان المضي عليهما بعد ان ادخل الحج على العمرة قبل الطواف للعمرة او بعد طواف الاقل فظاهر لانه قارن
وان بعد فعل الاكثر في اشهر الحج فكذلك لانه متمتع وليس لاهل مكة تمتع ولا قران فلو كان طوافه الاكثر منه للعمرة في غير اشهر الحج
ففي المبسوط ان عليه الدم ايضا قال لانه احرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي ان يجمع بينهما فاذا صار جامعا من وجه كان عليه
الدم **قوله** ولاداء الحجتين الثاني منهما دافع لما يتوهم اورده بعض الطلبة على الاول وهو انه لما كان الاكثر كالكل في اعتبار
الشرع لزم ان الاقل ليس له حكم الوجود في اعتباره بل حكم العدم وهذا لانه ليس معنى الكل الا نفس الشيء فعدم اعتباره الا
كالكل هو عدم اعتباره ذلك الشيء موجودا فيكون نعتبر عدم ما فيه اعتبار وهذا البعض مما لا عبرة به الا اذا كان في ضمن الكل
اذ لا تصح العبادة ما لم تتم فصار فعل البعض كعدم فعل شيء واذا لم يفعل شيئا ثم احرم بالحج رفض العمرة فكذا اذا فعل الاقل وجواز
منع كون الاقل اذا لم يعتبر تاما الشيء يعتبر عدما لجواز ان لا يعتبر عدما ولا كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عبادة مستقضيا شيئا من
للثواب بنفسه اذ لا ان البعض يصح عبادة بالاستقلال وبواسطة اتمامه ان لم يصلح مع اعتبار الاتمام وح هذا البعض ان كان
الاول فلا اشكال وان كان من الثاني فعدم ثبت بمجرد اعتباره وجوده اعتباره وتعليق خطاب الاتمام به هو كقوله تعالى ولا
تبطلوا اعمالكم ولو رفض العمرة ابطال فوجب اتمامه

ولنذكر تقسيما ضابطا لفروع الباب

ثم ننتقل في كلام المص فنقول الجمع اما بين احرامي حجتين فصاعدا العشر او عمرتين كذلك او حجة وعمرة الاول اما ان
يجمع بينهما معا او على التعاقب وعلى التراخي فان نهذا يلحق الاول اولا وقبله وفي هذا اما ان تفوته الحج من عامه او لا فيهما اذا احرم
بهما معا او على التعاقب لزماه عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف وعند محمد في المعية يلزمه احدهما وفي التعاقب الاول فقط واذا
لزماه عندهما ارتفضت احداهما نفاتهما وتثبت حكم الرفض واختلفا في وقته فعند ابي يوسف عقيب صيرورته محرما بلا
مهلة وعند ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سائرا ونص في المبسوط على انه ظاهر الرواية وثمرة الخلاف فيما اذا مضى قبل
الشروع فعليه دمان للجناية على الاحرامين ودم عند ابي يوسف رحمه الله لانه نقض احدهما ملها

وفي الفروع

لو جامع قبل ان يشرع او شرع على الخلاف لزمه دمان للجماع ودم للرفض وان رفض احداهما ومضى في الاخرى وتقضي التي
مضى فيها وحجة وعمرة مكان التي رفضها ولو قتل صيدا فعليه قيمتان او اخص هذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعند ابي يوسف دم
سواء حرم الرفض واذا تراخي فادخل بعد الحلق في الاولى لزمته الثانية ولا يلزمه رفض ولا دم عليه ثم افعال الاولى تسمى محرما
الى قابل فيفعل الثانية ان احرم بها قبل الحلق ولا فوات لزمته ثم ان وقف يوم عرفة او ليلة المزدلفة رفضها وعليه دم الرفض وحجة
وعمرة مكانها ويمضي بها وهكذا قوله اما عند محمد فاحرامه باطل واما رفضها لانه لو لم يرفضها ووقف بها كان مؤديا بحجتين
في سنة فيتم اعمال الحجة الاولى ويفعل حراما ثم ان حلق في الاولى لزمه دم الجناية على احرام الثانية اتفاقا وان لم يحلق فاستمر حتى حج
من قابل لزمه دم لتأخير الحلق عن ... وهل يلزمه دم اخر للجمع قيل فيه روايتان وقيل ليس الا دم والوجوب وهو الاوجه
وان احرم بالثانية بعد ما فاته الحج وجب رفضها ودم وقضاؤها لانه قضى عمرة لان فائت الحج وان تحلل بعمل عمرة هو محرم بالحج فيصير
جامعا بين احرامي حجتين فيرفض الثانية واما الثاني فهو نظيره بين نفي المعية والتعاقب اعني بلا فصل عمل ما في الحجتين والخلاف
فيه بلزوم وقت الرفض اذا لم يرد بها اذا طاف للاولى شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء وكذا هذا اما لو فرغ من السعي
فان كان قد فرغ الا الحلق لم يرفض شيئا وعليه دم الجمع ولكن يؤديه دواية لزومه في الجمع بين الحجتين على الوجه الذي ذكرناه فان حلق
للاولى لزمه دم للجناية على الثانية ولو كان جامع في الاولى قبل ان يطوف فافسدها ثم ادخل الثانية رفضها ومضى في الاولى
حتى يتمها لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام ولو كانت الاولى صحيحة كان عليه ان يمضي فيها ويرفض الثانية فكذا بعد
فسادها وان نوى رفض الاولى والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن احرم لا ينوي شيئا فطاف ثلثة او اقل ثم اهل
بعمرة رفضها لان الاولى تعينت عمرة حيث اخذ في الطواف لما اسلفناه حين اهل بعمرة اخرى صار جامعا بين عمرتين فلهذا يرفض
الثانية واما الثالث وهو حجة وعمرة فاما ان يجمع بينهما المكي ومن بمعناه كاهل المواقيت ومن دونهم او الافاقي فان كان الاول
ففي الكافي للحاكم انه لا يتقرب بينهما ولا يضيف العمرة الى الحج ولا الحج الى العمرة فان فرق بينهما رفض العمرة ومضى في الحج وكذا اهل
المواقيت ومن دونهم الى مكة فان لم يكن لذلك المكي ان احرم اولا بالعمرة ثم دخل ثم احرم بالحج رفض عمرته فان مضى عليهما حتى يقضيهما
اجزاه وعليه لجمعه بينهما دم وان طاف للعمرة شوطا او ثلاثة ثم احرم بالحج رفض الحج في قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا يرفض العمرة وان
كان طاف اربعة اشواط ثم اهل بالحج فان هذا الفرع فانه يمضي في عمرته ويرفض حجته وعليه دم لانه اهل بالحج قبل ان يحل من العمرة ونحو
مكي ولا ينبغي لاهل مكة ان يجمعوا بينهما ولو كان كوفيا لم يكن عليه هذا الدم انتهى ولفظ الطحاوي عدم رفض الحجة في عدم
الرفض وصرح بذلك صاحب المبسوط شمس الائمة فقال لا يرفض واحدا منهما لان للاكثر حكم الكل فكانه احرم به بعد التحلل من
العمرة واختاره صاحب الهداية وقوله انه يرفض الحج اذ تعذر رفض العمرة ولو كان المكي اهل اولا بالحج فطاف له وسعى وفرغ

منا اجزاه وعليه دم لانه احل لهما قبل ان يفرغ من حجته اذا خرج المكي الى الكوفة لحاجة فاعتمر وحج من عامه لم يكن متمتعا وان قرن منها بالكوفة كان قارنا لان الاوزاعي كونها لو قرن فطاف لعمرته في اشهر الحج ثم رجع الى اهله ثم حج من عامه كان قارنا ولم يبطل عنه دم القران برجوعه الى اهله كما يبطل عنه دم المتعة انتهى وحاصله ان عدم الالمام الا ان شرط التمتع المشروع دون القران على ما اسلفنا نقله وقررناه بالبحث في باب التمتع من ان النظر يقتضي اشتراط عدم الالمام للقران كالمتعة وان كان الثاني وهو الافاقي فان حج منها اذا ادخل احرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط اذ ان لم يطف شيئا فهو قارن عليه دم شكر وهل يشترط في كون الجامع على احرامين الوجوه قارنا ان يؤدي طواف عمرته او اكثره في اشهر الحج تقدم ما نقلناه من عدم اشتراط ذلك وتقدم معه ما اوردناه عليه وان ادخل بعد اربعة فان كان فعلها في اشهر الحج من عامه فهو على ما تقدم في باب التمتع فهو متمتع ان حج من عامه والا فمفرد بها وان ادخل احرام العمرة على احرام الحج فان كان قبل ان يطوف شيئا من طواف القدوم فهو قارن مسيء عليه دم شكر وان كان بعد ما شرع فيه ولو قليلا فهو اكثر اساءة وعليه دم اختلف فيه فعند صاحب الهداية ونحو الاسلام انه دم جبر فلا يأكل منه وعند شمس الائمة دم شكر وقولهم رفض العمرة في هذه الصورة مستحب بانه في انه دم شكر وكذا ان اهل بالعمرة بعرفة وان اهل بها يوم النحر وجب رفضها ان كان قبل الحلق اتفاقا فاد الدم والقضاء وان كان بعده اختلف فيه والاصح وجوب الرفض ولو لم يرفض فيما اختص صرنا احرامهما وعليه دم للمضي وكذا ان احرم بها بعد ما فاته الحج قبل ان يتحلل بافعال العمرة يجب رفض العمرة وكل شيء رفضه لزمه لرفضه دم وقضاؤه فان كان عمرة لم يلزمه في قضائها سوى عمرة وان كان حجة فحجة وعمرة اما الحجة فللقضاء واما العمرة فلانه في معنى فائت الحج وهو يتحلل بها ثم يقضي الحج بها ولذا قلنا لو احرم بحجة في سنته لا عمرة عليه والله سبحانه اعلم ولنرجع الى كلام المصنف رحمه الله **قوله** فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لان وقته قبل الحلق ولم يذكر محمد ما في الجمع بين الحجتين في الجامع الصغير وذكر في الجمع بين العمرتين واوجبه في المناسك من المبسوط فجعل بعض المشايخ فيه روايتين وذكر بعضهم انه لا فرق وسكوته في الجامع ليس نفيا بعد وجود الموجب لان الموجب في العمرتين هو عدم المشروعية ثابت في الحجتين وما ذكر في الفرق من انه في الحجتين لا يصير جامعا فعلا لانه يؤدي فعل الاخرى الا في سنة اخرى بخلاف العمرة فانه يؤدي الثانية في هذه السنة فيصير جامعا فعلا لا اثر لان كونه بحيث يتمكن من اداء العمرة الثانية لا يوجب الجمع فعلا فسوى **قوله** وقد ذكرناه يعني في باب القران **قوله** والمراد بهذا الطواف يعني في قوله فان طاف للحج **قوله** دم كفارة وجبر هو الصحيح فلا فرق في وجوب الدم بين الصورة الاولى والثانية غير ان الدم في الاولى دم القران للشكر اتفاقا وفي الثانية مختلف فيه ومختار المصنف وفخر الاسلام انه جبر لانه باني افعال العمرة على افعال الحج من وجه لتقدم طواف القدوم واختار شمس الائمة السرخسي انه شكر وان كان هو اكثر اساءة من الاولى فان هذا الطواف لما لم يكن ركنا ولا واجبا امكنه بناء افعال العمرة فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج فلا موجب للدم جبرا ولا نسلم بناء من وجه بسبب تقدم بعض السنن ولو سلم منعنا كون هذا القدر من الوجه الاعتباري يوجب الجناية الموجبة للدم ولو قال قائل طواف القدوم ليس من افعال الحج اصلا ولا من سنن نفس عبادة الحج بل هو سنة قدوم المسجد الحرام كركعتي التحية لغيره من المساجد وكذا لا يسقط بطواف اخر من مشروعات الوقت حتى لو لم يدخل المحرم بالحج مكة الا يوم النحر بعد الوقوف سقط استنانه فتعين طواف الافاضة وكذا المعتمر لا يسن في حقه لاغناء طواف العمرة عنه كما يسقط الركعتان باقامة الفريضة عند الدخول لحصول التحية تقطعها في ضمن الفرض ولو كان معتبر سنة نفس العبادة تابعا لها لم يسقط بحال كما لم يسقط سنة الطهر بفعل الفرض كان اظهر في الدفع لا يدفع لا يكون تقدمه موجبا بناء العمرة من ذلك الوجه ايضا وهذا الذي ذكرناه هو من كلامهم في توجيه سقوطه اذا لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات يشكل فان طواف القدوم لا يسن للقارن لانه يبدأ بطواف العمرة اذا دخل فيحصل المقصود في ضمنه فان **قيل** قد ذكرت فيما تقدم من الاثار ما يدل على انه يطوف طوافين فلا تعارضها ذكرته الحق **قلنا** يلزم بطلان سقوطه فيما اذا لم يدخل مكة الا بعد الوقوف يوم النحر فالحاصل ان احد الامرين لازم والحال دلالة الاثار على استنان طوافين للقارن لا يلزمه كون احدهما للقدوم وما دعا انه طواف القدوم ادعاء امر زائد على مقتضى الدليل واعتقادي ان استنانه لايقاع سعي الحج فان السعي لم يشرع الا مرتبا على طواف ومعلوم انه رخص في تقديم السعي على يوم النحر فكان اثباته في الاثار بيانا لطريق تقديم سعي الحج للقارن وعن هذا قلنا في المتمتع اذا احرم بالحج بعد الفراغ من العمرة له ان يطوف طوافا يتنفل به ثم يسعى بعده للحج وليس هو طواف القدوم **ونحن** نقتضي ان القارن لو لم يرد تقديم السعي لا يسن في حقه طواف اخر ولا يلزم من الزام محال وغاية ما يلزم ارادة الدليل على استنان طواف مطلقا اعني غير مقيد بقصد تقديم السعي كون تقديم السعي سنة للقارن ولا ضرر فالتزامه **قوله** قال الفقيه ابو جعفر ومشايخنا على هذا اي على وجوب الرفض وان كان بعد الحلق وصحح بعض المتأخرين لانه بقي عليه واجبات من الحج كالرمي وطواف الصدر وسنة المبيت وتكره العمرة في هذه الايام انما يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج بلا ريب والله اعلم

باب الاحصار

هو من العوارض النادرة وكذا الفوات فاخرهما ثم الاحصار وقدم عليه الصلاة والسلام تقدم بيانه على الفوات والاحصار يتحقق عندنا بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموت محرم المرأة او زوجها في الطريق وفي التجنيس في سرقة النفقة ان قدر على المشي فليس بمحصر والا فمحصر لانه عاجز ولو احرمت ولا زوج لها ولا محرم فهي محصرة لا تحل الا بالدم ولا نفقة

منعه شرعا الكل من المنع بسبب العدو وقال الشافعي رحمه الله لا احصار الا بالعدو **قوله** لان التحلل شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة من
السبب المانع وبالاحلال لا ينجو من العدو لا المرض ولا يخفى انه يرد على هذا اسنادا للنظر انه يقال ان كان لم يشرع الا للنجاة من السبب
منعنا الحصر وان اردت انه من اسباب شرعيته لم يفد نفي شرعيته في محل النزاع فلذا اجمل بعضهم هذا الوجه مبنيا على الاية لا بالاية
هكذا الاية وردت لبيان احكام حضرة صلى الله عليه وسلم واصحابه وكان بالعدو وقال في سياق الاية فاذا امنتم فعلم ان شرعية الاحلال
في العدو كان لتحصيل الامن منه وبالاحلال لا ينجو من المرض ولا يكون الاحصار بالمرض في معناه فلا يكون النص الوارد في العدو
واردا في المرض فلا يلحق به دلالة ولا قياسا لان شرعية التحلل قبل اداء الافعال بعد الشروع في الاحرام على خلاف القياس فلا يقاس
عليه **قوله** فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو فاذا هذا ان مراده بقوله وردت في الاحصار بالمرض اجماع اهل اللغة انا اجماعهم
على ان مدلول لفظ الاحصار المنع الكائن بالمرض والاية وردت بذلك اللفظ فيكون اجماعهم على ان معناها ذلك ان لا ينافي وهذا الان
ذلك نقل عن الفراء والكسائي والاخفش وابي عبيدة وابن السكيت والعتبي وغيرهم وقال ابو جعفر النحاس على ذلك جميع اهل اللغة المقابله
في مقابله قولهم الاحصار بالمرض والحصر بالعدو ظاهر في ان الاحصار خاص بالمرض والحصر خاص بالعدو ويحتمل ان يراد كون المنع بالمرض
من افراد الاحصار فان اراد الاول ورد عليه كون الاية لبيان حكم الحادثة التي وقعت للرسول واصحابه صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم
واحتاج الجواب صاحب الاسرار وحاصله كون النص الوارد لبيان حكم حادثة قد ينتظمها لفظا وقد ينتظم غيرها ما نزل به حكمها ولا لمرد هو
الاية كذلك اذ يعلم منها حكم منع العدو بطريق اولى لان منع العدو حسي لا يتمكن معه من المضي بخلافه في المرض اذ يمكن بالحمل والمركب والخدم
فاذا جاز التحلل مع ما يدافع ذلك اولى لانه مناف لما ذكره المص من الوجه المعقول وهو قوله ولان التحلل شرع لدفع الحرج الاتي من
قبل امتداد الاحرام والحرج عليه مع المرض اعظم فانه يفيد ان حكم التحلل مع المرض اعلى منه مع العدو فلا يكون النص عليه مع المرض يفيده
مع العدو بطريق الدلالة ولا يندفع المنافاة بقولنا ان هذا مذكور بطريق التنزل في معنى الاية اي لو سلمنا انها في الاحصار بالعدو
فيثبت في المرض بطريق اولى لان المذكور على تقدير التسليم يدعي حقيقته وعلى تقدير ما ذكرنا والاحتمال ارادة الاول وهو محل قول
اهل اللغة الاحصار بالمرض لقوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله والمراد منهم الاشتغال بالجهاد وهو راجع الى العدو والمراد
اهل الصفة منعهم تعلم القران وشدة الحاجة والجهاد عن الضرب في الارض للتكسب قال ابن ميادة
وما هجر ليلى ان تكون تباعدت • عليك ولا ان احصرتك شغول وليس هو بالمرض وفي الكشاف يقال احصر فلان اذا منعه امر من خوف
او مرض او عجز وحصر اذا حبسه عدو عن المضي او سجن ومنه قيل للمحبس الحصور وللملك الحصير هذا هو الاكثر في كلامهم انتهى وفي نهاية
ابن الاثير يقال احصره المرض والسلطان اذا منعه من مقصده فهو محصر وحصره اذا حبسه فهو محصور والمعارضة مع ذلك بين جواب الشيخين
قائمة والاوجه كلام المص لان الظاهر كون الاية تنتظم الحالة لفظا ولو بعمومها وعلى التقديرين انتفى نفي الشافعي الحاق المرض بالعدو
وتمام افادة الاية على شرعيته للنجاة من العدو ثم وجدناه ايضا في الحديث روى الحجاج بن عمرو الانصاري انه صلى الله عليه وسلم قال من
كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة فقالا صدق رواه الخمسة قال الترمذي حديث حسن وفي شرح الاثار حدثنا
فهد حدثنا علي بن معبد بن شداد العبدي صاحب محمد بن الحسن ثنا جرير بن عبد الحميد عن منصور عن ابراهيم عن علقمة قال لدغ صاحب لنا
وهو محرم بعمرة فذكرناه لابن مسعود فقال يبعث بهدي ويواعد اصحابه موعدا فاذا ذبح عنه حل وبه الى جرير عن الاعمش عن عمارة
بن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد قال قال عبد الله وعليه عمرة بعد ذلك وهذا يفيد ان شرعيته لدفع اذى امتداد الاحرام مع العاجز
عن الاعمال وقد يقال حديث من كسر او عرج مصرح بجواز الاحلال لجواز كون المراد انه اذا احصر به حتى فاته الحج عليه الحج من قابل واذا فات
الدلالة على ان شرعيته للحابس مطلقا استقيل جوابه لمن سرقت نفقته ولا يقدر على المشي لان فلا كذا عن ابي يوسف ولا يبعد ان الاخير
المشي في الابتداء ولزم بعد الشروع كالفقير اذا شرع في الحج والمراة اذا مات محرمها في الطريق او زوجها في غير محل اقامة ولا قرب منه
ونيتها وبين مكة اكثر من ثلثة ايام على ما يعرف في باب الفوات انشاء الله تعالى واما الذي ضل الطريق فهو محصر الا انه يزول احصاره بوجود
من يبعث معه الهدي فانه ان بعث المانع اذ يمكنه الذهاب معه الى مكة فهو المحصر الذي لا يقدر على الهدي فيبقى محرما الى ان يحج اذا زال
الاحصار قبل فوت الحج او يتحلل بالطواف والسعي ان استمر الاحصار حتى فاته الحج هذا اذا جهل في الحل اما ان ضل في ارض الحرم فعلى قول
من اثبت الاحصار في الحرم اذا لم يجد احدا من الناس له ان يذبح ان كان معه الهدي ويحل كذا ذكره والذي يظهر من تعليل منع الاحصار
في الحرم تخصيصه بالعدو اما ان احصر فيه بغيرهما فالظاهر تحققه على قول الكل والله اعلم واحكم **قوله** وداعية الاحتياج الى المواعدة
على قول ابي حنيفة انه يجوز ذبح هدي الاحصار قبل يوم النحر اما على قولهما فلا حاجة لانهما عيناه يوم النحر وقتا له وقوله ثم يحل
يفيد انه لا يتحلل قبله حتى لو ظن المحصر ان الهدي قد ذبح في يوم المواعدة ففعل من محظورات الاحرام ثم ظهر عدم الذبح اذ ذاك
كان عليه موجب الجناية ولذا لو ذبح في الحل على ظن انه ذبح في الحرم وما اكل منه للذي معه ضمن قيمته يتصدق بها على الفقراء ان كان غنيا
قوله واليه يرجع تصريح التوقيت بالحرم المقيد يوم من يقع له ذبح في الحرم مع قوله والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان
والاية وهي قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله اما في الاحصار بخصوصه اذ فيه وفي غيره فهو من عموم اللفظ

الوارد على سبب خاص فيتناول منع الحلق قبل الاعلام دفعا للاحصار وبعدها في غيره الى ان يبلغ الهدي محله وبين محله بقوله تعالى
ثم محلها الى البيت العتيق وعنها قلنا اذا لم يجد المحصر الهدي يبقى محرما حتى يجد فيتحلل به او يتحلل بالطواف والسعي ان لم يحج حتى فاته
الحج فان استمر لا يقدر على الوصول الى مكة ولا الى الهدي يبقى محرما ابدا هذا هو المذهب المعروف ولو سرق الهدي بعد ذبحه لا شيء عليه
فان لم يسرق فتصدق به وعن ابي يوسف في المحصر ان لم يجد هديا قوم الهدي طعاما فيتصدق به على كل مسكين نصف صاع او يصوم مكان
كل مسكين يوما فيتحلل به رواه عن عطاء فانه في الامالي هذا احب الي قلنا قياس خالف النص في عين المقيس فلا يقبل وقال الشافعي
ان لم يجد بقي محرما وقيل يصوم عشرة ايام ثم يتحلل وقيل ثلاثة ايام وقيل بازاء كل نصف صاع يوما ومن احصر بعد ما وصل الى مكة لم يكن محصرا الا في قول
الامام على ما سيأتي فان لم يقدر على الاتمام يصبر حتى يفوته الحج فيتحلل بافعال العمرة وقد ذكرنا انه يجب ان يكون هذا في الاحصار بعدو
وكذا قيل لو قدر قارن فطاف وسعى لعمرته وحجته ثم خرج الى بعض الآفاق قبل الوقوف فاحصر فانه يبعث بهدي ويحل به ويقضي حجة وعمرة لحجته
ولا عمرة عليه لعمرته مع الطواف والسعي لحجته ولا يحل بذلك لان ذلك انما يجب بعد الفوات ولو احصر عبد احرم بغير اذن مولاه بعث المولى
الهدي ثم بات ولو كان باذنه اختلفت الرواية في وجوب بعث المولى وعنه يجب على العبد عند العتق **قوله** ولنا ان المراعى
اصل التخفيف لا نهايته لم يذكر في كلام الشيخ انه اعتبر نهاية التخفيف لكن دعواه الغاية المذكورة لنا في ابطال التخفيف وحاصل
الجواب ان يقال ان قلت ان المراعى نهاية التخفيف منعناه وان اصله فبالتوقيت لا ينفي اصل التخفيف بالكلية لتيسر من يرسل معه
الهدي عادة من المسافرين واما الاستيضاح على كون المراعى اصل التخفيف بانه لو لم يجد هديا بقي محرما ابدا فلا يرد عليه لان الشافعي
لا يقول به اذا لم يجد عنده قومت شاة وسقط ثم يصوم عن كل مد من قيمتها يوما وفي قول عشرة ايام كما في التمتع عن هدي المتعة عنده
والجواب ما تقدم والمعول عليه الزيلعي لذكرنا **قوله** اشارة الى ان ليس عليه الحلق او التقصير وان حلق فحسن ونحوه
فلما عدل الى المعنى الاعم استفدنا عدم تعين الحلق **قوله** وهو قول ابي حنيفة ومحمد اطلقه عنهما وفي الكافي لا يحلق اذا احصر في الحل
الحل فاما اذا احصر في الحرم فيحلق لان الحلق موقت بالحرم عندهما فعلى هذا كان حلقه صلى الله عليه وسلم في الحرم لان بعض الحديبية من الحرم
على ما قدمه المصنف ولما لم يعقل المصنف جواب ابي يوسف عن حلقه صلى الله عليه وسلم لانه كان في الحرم بل ان حلقه كان ليعرف تسديد
الرأي وتخفيفه تنبيها للمعقول استحكام عزمهم على الانصراف نحو المشركين ذلك فلا يشتغلون بامر آخر كان ظاهرا في اعتقاده
اطلاق الجواب فلا يجب عندهما الحلق سواء احصر في الحل او الحرم **قوله** لان التحلل منهما شرع في حالة واحدة اي ليس عمرة فالصلى الله عليه
وسلم فلا احل حتى احل منهما جميعا في الصحيح **قوله** ومن لم يعتبر انه الخ اما اعتبارهما اياه بالحلق فجوابه انه تحلل سواء الرأي لا
يقولان بتوقيت الحلق في الحرم بل من حيث السنة والملحق هنا عندهما اللازم والا لزم الرأي لا يفيد في المطلوب شيئا لانه لو افترق
الخصم بالخطأ في احدهما فقال اعترف بخطأي في عدم الامن من عدم توقيت الذبح بالزمان او توقيت الحلق به لم يلزم من خطائي في محل
النزاع عينا واما اعتبارهما هدي المتعة والقران فجوابه انه هدي يتعلق المراد فيه بنص الآية وهو معارض بالقياس على
سائر دماء الكفارات وهذا اولى لان الجامع فيه قياسها انما شرع في توقيته بالمكان بسبب انه اسم اضافي ادعيناه وما يضاف الهدي الى
مكان وذلك المكان هو الحرم بالاتفاق والنص وهو قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وتوقيته بالزمان ليس معقولا لكونه هديا
بل اتفق معه اتفاقا فاحكام شرعية لم يظهر ان شرعيته كان وصفا طرديا في حق هذا الحكم فلا يعلل به بخلاف دماء الكفارات فان الكفارات
تؤخذ في سبيل الجنايات وهذا كذلك فانه يتبع التأثيم في مباشرة محظور الاحرام فان ذلك بعينه معنى سبب الجناية تؤثر في عدم التأخير فما
امكن لانه جوابه قبل يوم النحر وهو المطلوب اى قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي مطلق فلا يتقيد اطلاقه بما ذكراه
قوله هكذا يروى عن ابن عباس وابن عمر وذكر الرازي عن ابن عباس وابن مسعود ثم ذكر وجهه من القياس وهو على فائت الحج
وقد يرد عليه ان وجوب العمرة على فائت الحج انما هو للتحلل والمحصر يتحلل بالهدي فلا تجب العمرة عليه والجواب ان الهدي لتعجيل
الاحلال قبل الافعال وهذا لانه قد تحقق من الشرع انه صح الشروع في الاحرام انعقد لازما ولا يخرج عنه الا باداء الافعال افعال
حج او عمرة حتى انه اذا انه ما احرم بدون الحج لم يسوغ خروجه الا بافعال هي افعال عمرة واذا احرم بالحج يسوي لم يظهر له انه كان
اداه لزمه المضي فيه بخلاف الصلاة والصوم حيث لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب واذا افسده وجب المضي في الفاسد ولا
يخرج عن عهدته الا بالافعال بخلاف سائر العبادات فاذا صح شروع المحصر لا يتحلل عنه الا بما ذكرنا الا بافعال عمرة فهي فائت الحج فانه عجز
عن الاتمام بعد الشروع فاذا لم يفعل وجب ان يحكم بوجوب قضائه ردا الى ما عهد من امر الحج في الشرع وان الدم وجب لتعجيل الاحلال
قبل الافعال وهو لا ينفي بقاء ذلك الواجب وعن هذا قلنا لو لم يحل حتى تحقق الفوات تحلل بالافعال بلا دم ولا عمرة في القضاء
ثم ما ذكرناه من وجوب الحج والعمرة في القضاء على المحصر هو ما اذا قضاها من قابل فلو قضى الحج من عامه لا يجب معها عمرة لانه لا يكون كفائت
الحج كذا عن ابي حنيفة وعنه لا يحتاج الى نية التعيين اذا قضاها في تلك السنة ذكرهما في الايضاح وروى الحسن عن ابي حنيفة
انه عليه حجة وعمرة في الوجهين وعليه نية القضاء وهو قول زفر وعلى هذا الاختلاف التفصيل ما اذا احرمت المرأة بحج تطوع فمنعها
زوجها وحللها ثم اذن لها بالاحرام فاحرمت من عامها او تحولت السنة واذا قضتها من قابل ان شاءت قرنتهما وان شاءت افردتهما والله اعلم

ان نية القضاء لم تلزمه اذا تحولنا لسنة اتفاقا بنا اذا كان الاحصار بحج نفل اما ان كان بحجة الاسلام فلا لانه قد بقيت عليه
حين لم ينو بها فينوي حجة الاسلام في قابل **قوله** لانه لا يتوقت فلا يتحقق فوات **قلنا** خوفا لفوات ليس هو المبيح
للتحلل الا لم يجز التحلل لانه اذا فاته الحج يتحلل بافعال العمرة وذلك لا يفوت فعلم ان التحلل انما ابيح لما قدمناه من ضرر امتداد الاحرام
مع ظهور عجز عن الاداء

وفي فرع الاحصار بالعمرة

رجل اهل بنسك مبهم فاحصر قبل التعيين فعليه ان يبعث
لهدي واحد ويقضي عمرة استحسانا وفي القياس حجة وعمرة لان احرامه ان كان للحج لزماه وكان فيه الاحتياط لكنه استحسن المستيقن وهو
العمرة فيصير هي دينا في ذمته وفيه نظر لانه كان متمكنا من الخروج عن هذا الاحرام باداء العمرة فكذا البعض وعن هذا ايضا قلنا لو جامع قبل
التعيين لزمه دم الجماع والمضي في افعال العمرة وقضاؤها بخلاف ما لو كان عين نسكا فنسيه ثم احصر لان هناك تيقننا عدم نية الحج وما جاز
كون المنوي كان الحج فيحمل الهدي وعليه حجة وعمرة لهذا الاحتياط ولو احرم بشيئين والباقي بحاله فاحصر بعث هديين ويقضي حجة وعمرتين احسانا
وكما قدمنا بين **قوله** وعلى القارن حجة وعمرتان بان يقضيها بقران اذ اراد وهذا اذا لم يقض في سنة الاحصار اما ان زال الاحصار
بعد التحلل بالذبح او قبيل بتجديد الاحرام وان اداها فعليه عمرة القران على ما هو رواية الاصل **قوله** فان بعث القارن هديا
الصواب المحرم مكان القارن ومما غلطا هو في النسخ اما اولا فلان هذا الحكم لا يخص القارن فما حاجة الى بيانه مطلقا لا على خصوص القارن
واما ثانيا فلان القارن انما يبعث بهدين **قوله** فان كان لا يدرك الخ حاصل وجوه المسئلة اذا زال الاحصار بعد البعث فاما ان
يكون بحيث يدرك الهدي والحج او لا يدركهما او يدرك الحج فقط او الهدي فقط وهذا التقسيم على قول ابي حنيفة كما ذكر المص وذكر احكام
الاقسام وشرحها **قوله** وان توجه ليتحلل بافعال العمرة له ذلك ولو في هذا ما يفهم ان لا يلزمه عمرة في القضاء فان قيل اذا كان
المحصر قارنا ينبغي ان يجب عليه ان ياتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه قادر عليها قلنا لا يقدر على ادائها على الوجه الذي التزمه
وهو كونه على وجه يترتب عليها الحج اذ بفوات الحج يفوت ذلك **قوله** لزمه التوجه وليس له ان يتحلل بالهدي لانه ذلك كان لعجز عن ادراك
الحج وقد قدر عليه فلا يجوز الخلف مع القدرة على الاصل **قوله** وهو قول زفر وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله تعالى **قوله**
ولو خاف على نفسه لا يلزمه التوجه وكذا على ماله فانا رأينا الشرع في كثير من المواضع انزل المال كالنفس حتى اباح القتال دونه وكالقتال
كالنفس وفي البدائع لانه اذا كان لا يقدر على ادراك الهدي صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحل به ولان الهدي قد مضى بسبيله
بدليل انه لا يجب الضمان على المبعوث معه بالذبح فصار كانه قدر على الذهاب بعد ما ذهب عنه استحب ان لا ينكح الا طاهر من ذلك والافضل
ان يتوجه لان فيه الايفاء بما التزمه كما التزمه **قوله** ومن احصر بعد الوقوف بعرفة لا يكون محصرا لوقوع الامن من الفوات يتحقق الفعل
فلا يرد النقض بالعمرة فان الامن من الفوات متحقق فيها مع تحقق الاحصار بها لان المراد هنا انه قد وقع الفعل بحيث لا يتصور بعده فساد الحج
ولا فوات ويسقط به الفرض اذا انضم اليه الطواف في اي وقت اتفق من عمره بخلاف تعني عدم الفوات في العمرة فلم يصدق عليه الاحصار عن الحج
فان معناه المنع عن افعاله وهذا انما نعلل بما له حكم الكل فلم يبق الا امتداد الاحرام الموجب للحرج لانه متمكن من الاحلال بالحلق والعجز عن كل
محظور سوى الاحرام النساء ان حلق في غير الاحرام لزمه دم والحاصل انه لم يتحقق العذر المجوز للاحلال على ذلك الوجه لتمكنه منه
على سنن المشروع الاصلي غير انه بقي المنع في يسير وهو النساء الى الطواف ولا يعجز المحصر عن ساعة من ليل او نهار يتحلل بها فرصة قدر
الطواف مختفيا في زمان قدر شهر والمنع من النساء في هذا المقدار لا يستلزم حرجا يبيح الاحلال مطلقا بغير الطريق الاصلي اعني الحلق
بخلاف الاحصار بالعمرة وهو محرم هكذا او اذا تحقق الاحصار بعد الوقوف كان عليه دم لو تركهما لم دلفه ودم للرمي ودمان
لتأخير الحلق عن المكان وتأخير الطواف عند ابي حنيفة ان اخرجها ودم ان حلق في الحل واختلف هل له ذلك ام لا قيل ليس له ان يحلق
في مكانه في غير الحرم وان اخر حتى حلق في الحرم تاخر عن زمانه وتاخيره عن زمانه اهون منه في غير المكان وقيل له اذ بها لو اخر ليحلق
في الحرم لهذا الاحصار محتاج الى الحلق في الحل فيفوت المكان او الزمان **قوله** وقد قيل في هذه المسئلة خلاف وهو ما ذكر
عن ابن الحمد عن ابي يوسف قال سألت ابا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم احصر
بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة كانت يومئذ دار الحرب واما اليوم فهي دار الاسلام لا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف
اما انا فاقول اذا غلب العدو الى مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر والاصح ان التفصيل المذكور قول الكل فان الاحصار
من الحرم وهو خلاف ما ذكره الفارسي من الحل ما ذكره المص غيره من مشايخنا ان بعضها من الحرم ولو صحت هذه الرواية فلا خلاف
في المعنى اذ الاحظ تعليل ابي حنيفة رحمه الله وبلاحظته ايضا يتضح ما ذكرنا من حمل منعه الاحصار بالحرم على ما ان العذر اذ لا يخفى
امكان تحقق العجز عن الذهاب الى مكة بسبب المرض في بعض الصور مع تحقق الاضرار بسبب الاحرام مع المرض والله سبحانه اعلم هـ

تقسيم المتحلل قبل اتمام ما احرم به اما محصر او فائت الحج او غيرهما وتحلل الاول في الحال والثاني بافعال العمرة
والثالث بلا شيء منه وهو كل من منع من المضي شرعا لحق الغير كالمرأة والعبد الممنوعين لحق الزوج والمولى اذا احرما بغير اذن
فان للزوج والمولى ان يحللاهما في الحال لا شيء ثم على المرأة ان تبعث بهدي يذبح عنها في الحرم وعلى العبد اذا اعتق هدي الاحصار وعليهما

الحرم

باب الفوات

قوله لقوله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل رواه الدارقطني من حديث ابن عمر وابن عباس حديث ابن عمر في سنده رحمة بن مصعب قال الدارقطني ضعيف ولم يأت به غيره ورواه ابن عدي في الكامل وضعفه بمحمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى وضعفه عن جماعة وحديث ابن عباس فيه يحيى بن عيسى النهشلي ضعفه ابن حبان واسند تضعيفه عن ابن معين وقال صاحب التنقيح روى له مسلم واعلم ان الغرض من خصوص هذا المتن الاستدلال على نفي لزوم الدم فان ما سواه من الاحكام المذكورة لا يعلم فيها خلاف ووجهه انه شرع في بيان حكم الفوات وكان المذكور جميع ماله من الحكم وليس من المذكور لزوم الدم فلو كان من حكمه لذكر

قوله كما في الاحرام المبهم سواء كان لا يرتدي نية على تجرد الاحرام بل فانه يصح ولا يخرج عنه الا باداء احد النسكين ولذا ان يعين ما شاء ما لم يشرع في الطواف فاذا شرع قبل التعيين تعينت العمرة ولذا قلنا لو لم يعين حتى طاف اقل الاشواط ثم احرم بعمرة رفضها ولزمه حكم الرفض على ما ذكرناه في فائتة الاحرام الى الاحرام لانه صار جامعا بين عمرتين وقد اسلفنا في الاحرام المبهم شيئا في باب الاحرام والمراد بالصحيح في قوله لان الاحرام بعدما انعقد صحيحا اللازم لا يخرج به العبد والزوجة بغير اذن لا مقابل بالفاسد

قوله ولا دم عليه وقال الحسن بن زياد عليه الدم كقول الشافعي ومالك رحمهما الله لشافعه ما ذكر من الحديث انفا وتوجيه لان تحلله في معنى المحصر وللشافعي ما رواه مالك في الموطا عن عمر انه قال لابي ايوب الانصاري حين فاته الحج اصنع كما يصنع المعتمر ثم قد حللت فاذا ادركت الحج من قابل فحج واهد ما استيسر من الهدي وكذا روي عنه انه قال لهبار بن الاسود حين فاته الحج وعن ابن عمر مثل ما عن ابيه رضي الله عنهما رواه الشافعي عنه فيحمل على الندب لما قدمنا من الحديث المرفوع انه صلى الله عليه وسلم لم يامر به حال بيانه لحكم الفوات اذ لم ينقل فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء وتاييدا بما ذكر من المعنى في الكتاب سواء العمرة لفائت الحج صلحت شرطا للتحلل وكانت كالدم في المحصر فلا يجمع بينهما وقوله لان التحلل الخ المراد ان لزوم الدم على المحصر لكونه تحلل الاحلال قبل الاعمال وهذا انما حل بالاعمال فلا يجب عليه الدم لانما تحلل من ظاهر العبادة ليقال عليه مقتضاه ان لا يجب على المحصر عمرة في قضاء الحجة حينئذ

قوله لما روي عن عائشة اخرج البيهقي عن شعبة عن يزيد الرشك عن معاذة عن عائشة رضي الله عنها قالت حلت العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك انتهى وسيشير اليه كراهتها وفي كلام المص ما يفيده

وقال الشيخ تقي الدين في الامام روى اسماعيل بن عياش عن ابن الهيم ونافع عن طاوس قال قال ابن عباس رضي الله عنهما خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة ايام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شئت انتهى هذا واما افضل اوقاتها فرمضان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم عمرة في رمضان تعدل حجة وفي طريق لمسلم تقضي حجة او حجة معي وفي رواية لابي داود تعدل حجة معي عن عرسك وكان السلف رحمنا الله تعالى بهم يسمونها الحج الاصغر هذا وقد قدمنا في اوائل كتاب الحج الوعد بعد عمرة وانه صلى الله عليه وسلم نقول قد اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم اربع عمرات كلهن بعد الهجرة ولم يعتمر مدة مقامه في مكة بعد النبوة شيئا وذلك ثلاث عشرة سنة وعن هذا ادعى من ادعى ان السنة في العمرة ان يفعلها اهلا الى مكة لا خارجا بان يخرج المقيم بمكة الى الحل فيعتمر كما يفعل اليوم وان لم يكن ذلك ممنوعا ثم المراد بالاربعة احرامه بهن اما تمام له منهن فثلاث ولهذا قال البراء بن عازب اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل ان يحج فلم يحتسب بعمرة الحديبية كذا في الصحيح وكلهن في ذي القعدة على ما هو الحق الاولى عمرة الحديبية سنة ست صدوا فيها فنحر الهدي بها وحلق هو واصحابه ورجع الى المدينة

الثانية عمرة القضاء في العام المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا مذهب ابي حنيفة ومذهب مالك الى انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه وتسمية بعضهم اياها عمرة القضية لا ينفيه فانه اتفق فيها الاولى بقاضاه النبي صلى الله عليه وسلم اهل مكة على ان ياتي من العام المقبل فيدخل مكة بعمرة ويقيم ثلاثا وهذا الامر قضية صح اضافة هذه العمرة اليها عمرة كانت عن تلك القضية فهي قضاء عن تلك القضية فيصح اضافتها الى كل منهما فلا يستلزم الاضافة الى القضية نفي القضاء والاضافة الى القضاء تفيد ثبوته فيثبت مفيد ثبوته بلا معارض وانما فالحكم الثابت فيمن شرع في احرام بنسك فلم يتمه لاحصار دخل ان يقضي ومن يحتمل القضاء وجب حملها عليه وعدم نقل انه صلى الله عليه وسلم امر الذين كانوا معه بالقضاء لا يفيد بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل نعم هو ما يونس به في عدم الوقوع لان الظاهر انه لو كان لنقل لكن ذلك انما يعتبر لو لم يكن ثابتا بما يوجب القضاء في مثله على العموم فيجب الحكم بعلمهم بوجوبه قضاها من غير تعيين طريق علمهم

الثالثة عمرته التي قرن مع حجته على ما اسلفنا من الابانة من انه صلى الله عليه وسلم حج قارنا او التي تمتع بها الى الحج على قول القائلين بانه حج متمتعا او التي اعتمرها في سفره ذلك على قول القائلين بانه افرد واعتمر ولا عمرة بالقول الرابع

الرابعة عمرته من الجعرانة لما خرج صلى الله عليه وسلم الى حنين ودخل من العمرة الى مكة ليلا وخرج منها ليلا الى الجعرانة فبات بها فلما اصبح وزالت الشمس خرج في بطن سرف حتى جامع الطريق من ثم خفيت هذه العمرة على كثير من الناس

وأما أن كلهن في ذي القعدة فلما ثبت عن عائشة رضي الله عنها وابن عباس رضي الله عنهما لم يعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا في ذي القعدة وأما ما في الصحيحين من حديث أنس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع عمر كلهن في ذي القعدة إلا التي مع حجته عمرة من الحديبية أو زمن الحديبية في ذي القعدة وعمرة من العام المقبل في ذي القعدة وعمرة من الجعرانة حيث قسم غنائم حنين في ذي القعدة وعمرة مع حجته فلا ينافيه لأن مبدأ عمرة القران كان في ذي القعدة وفعلها كان في ذي الحجة فصح طريقا الإثبات والنفي وأما قول ابن عمر إن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعا إحداهن في رجب فقد قالت عائشة رضي الله عنها لما بلغها ذلك يرحم الله أبا عبد الرحمن ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة قط إلا وهو شاهد وما اعتمر في رجب قط وأما ما رواه الدارقطني عن عائشة خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة رمضان فقد حكم الحفاظ بغلط هذا الحديث إذ لا خلاف أن عمره لم تزد على أربع وقد عينها أنس وعدها وليس فيها ذكر شيء منها في غير ذي القعدة سوى التي مع حجته ومن جمع ما ذكرناه من الوجه الصحيح فلو كانت له عمرة في رجب وأخرى في رمضان لكانت ستا ولو كانت أخرى في شوال كما هو في سنن أبي داود عن عائشة أنه صلى الله عليه وسلم اعتمر في شوال كانت سبعا والحق في ذلك أن ما يمكن الجمع وجب ارتكابه دفعا للمعارضة وما لم يمكن فيه حكم بمقتضى الأصح والأثبت وهذا أيضا يمكن الجمع بإرادة عمرة الجعرانة فإنه خرج إلى حنين في شوال والإحرام بها في ذي القعدة فكان مجازا للقرب هذا إن صح وحفظ وإلا فالمعول عليه الثابت والله أعلم ولما ثبت أن عمره كلها كانت في ذي القعدة وقع تردد لبعض أهل العلم في أن أفضل أوقات العمرة أشهر الحج أو رمضان ففي رمضان ما تقدم مما يدل على الأفضلية ولكن فعله لما لم يقع إلا في أشهر الحج كان الظاهر أنه أفضل مع تنصيصه صلى الله عليه وسلم على ذلك وتركه لذلك لاقترانه بما هو حقيقته واشتغاله بعبادات أخرى في رمضان تبتلا وأن لا يشق على أمته فإنه لو اعتمر فيه لخرجوا معه ولقد كان بهم رحيما وقد أخبر في بعض العبادات أن تركه لها لئلا يشق عليهم مع محبته له كالقيام في رمضان بهم ومحبته لأن يستقي بنفسه مع سقاة زمزم ثم تركه كيلا يغلبهم الناس على سقايتهم ولم يعتمر صلى الله عليه وسلم في السنة إلا مرة وما ظنه بعضهم من حديث في أبي داود عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر عمرتين عمرة في ذي القعدة وعمرة في شوال وليس المراد ذكر جميع ما اعتمر صلى الله عليه وسلم للعلم بأنه اعتمر أكثر فكان المراد ذكر أنه وقع له ذلك في سنة يجب أن يحكم فيه بالغلط لأنه تنظير قول عائشة وابن عباس وأنس وهو على أنها أربع ومعلوم أن الأولى كانت في ذي القعدة عام الحديبية سنة ست ثم لم يعتمر إلى قابل سنة سبع سوى في ذي القعدة عمرة القضاء ثم لم يخرج إلى مكة حتى فتحها سنة ثمان في رمضان ولم يعتمر في دخوله ذلك الفتح ثم خرج إلى حنين في شوال من تلك السنة ثم رجع منها فأحرم بعمرة في ذي القعدة فمتى اعتمر في شوال والله سبحانه أعلم ولا أعلم إلا ما علم **قوله** والعمرة سنة أي من أتى بها مرة في العمر فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه إلا أنها في رمضان أفضل هذا إذا أفردها فلا ينافيه أن القران أفضل لأن ذلك أمر يرجع إلى الحج لا العمرة فالحاصل أن من أراد الإتيان بالعمرة على وجه أفضل فيها ففي رمضان أو الحج على وجه أفضل فيه فبأن يقرن معه عمرة **قوله** وقال الشافعي فريضة وقال محمد بن الفضل من مشايخ بخارى فرض كفاية وقيل هي واجبة وجه قول الشافعي رحمه الله ما رواه الحاكم في المستدرك والدارقطني عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بأيهما بدأت قال الحاكم الصحيح عن زيد بن ثابت من قوله انتهى وفيه إسماعيل بن مسلم المكي ضعفوه قال البخاري منكر الحديث وقال أحمد حدثنا حديثه ورواه البيهقي عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين موقوفا وهو الصحيح وأخرج الدارقطني عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن رجلا قال يا رسول الله ما الإسلام قال أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وأن تحج وتعتمر قال الدارقطني إسناد صحيح ورواه الحاكم في كتابه المخرج على صحيح مسلم قال صاحب التنقيح الحديث مخرج في الصحيحين ليس فيه وتعتمر وسند الزيادة فيها شذوذ وفيه أحاديث أخر لم تسلم من ضعف أو عدم دلالة وأخرج الحاكم عن ابن عمر ليس أحد من خلق الله إلا وعليه حجة وعمرة واجبتان من استطاع إلى ذلك سبيلا وعلقه البخاري وأخرج عن ابن عباس الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم إلا أهل مكة فإن عمرتهم طوافهم فليخرجوا إلى التنعيم ثم ليدخلوها الحديث وقال على شرط مسلم وقال البيهقي قال الشافعي رحمه الله في مناظرة من أنكر عليه القول بوجوب العمرة أشبه بظاهر القرآن لأنه قرنها بالحج ولنا ما أخرجه الترمذي عن حجاج بن أرطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة أواجبة هي قال لا وأن تعتمروا هو أفضل قال الترمذي حديث حسن صحيح هكذا وقع في رواية الكرخي ووقع في رواية غيره حديث حسن لا غير وقيل هو الصحيح فإن الحجاج بن أرطاة هذا فيه مقال وقد ذكرناه في باب القران ما فيه وأنه لا ينزل به عن كون حديثه حسنا والحسن حجة اتفاقا وإن قال الدارقطني الحجاج بن أرطاة لا يحتج به فقد اتفقت الروايات عن الترمذي على تحسين حديثه هذا وقد رواه ابن جريج عن محمد بن المنكدر عن جابر وأخرجه الطبراني في الصغير والدارقطني بطريق آخر عن جابر فيه يحيى بن أيوب وضعفه وروى عبد الباقي بن قانع عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع وهو أيضا حجة وقول ابن حزم إنه مرسل رواه معاوية بن إسحاق عن أبي صالح ماهان الحنفي عنه صلى الله عليه وسلم وتضعيف عبد الباقي وماهان اعترضه الشيخ تقي الدين في الإمام بأن عبد الباقي بن قانع من كبار الحفاظ وباقي الإسناد ثقات مع أن المرسل حجة

عندنا وإن كان كلامنا على التنزل قال وتضعيفهما بأن فيه حجاجا ضعيف وثقه ابن معين وروى عنه جماعة مشاهير وذكر ثم وقد روى أيضا
من حديث ابن عباس في سنده مجاهيل وروى ابن ماجه عن طلحة بن عبيد الله أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحج جهاد
والعمرة تطوع وفيه عمر بن قيس قال في الإمام ينظر فيه انتهى وهذا القدر لا يخرج حديثه عن الحسن ولا ينحط عن مطلق الحجية
وأخرج ابن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة عن سعيد بن أبي عروبة عن أبي معشر عن إبراهيم قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
الحج فريضة والعمرة تطوع وكفى بعبد الله قدوة فبعد اختلاف العلماء في تحسين حديث الترمذي تعدد طرقه يرفعه إلى درجة الصحيح على ما حققنا
كما أن تعدد طرق الضعيف يرفعه إلى الحسن لضعف الاحتمال بها وقد تحقق بذلك تقاوم كل المعارضة والأمر أن لا يثبت مع المعارضة
لأن المعارضة تمنعه عن إثبات مقتضاه ولا يخفى أن المراد من قول الشافعي الفرض الظني وهو الوجوب عندنا ومقتضى ما ذكرناه أن لا
يثبت مقتضى ما رويناه أيضا للاشتراك في موجب المعارضة فحاصل التقرير تعارض مقتضيات الوجوب والنفل فلا يثبت ويبقى
مجرد فعله عليه السلام وأصحابه والتابعين وذلك يوجب السنية فقلنا بها والله سبحانه أعلم **فروع** وإن استفسد شيئا مما
تقدم فأتى لا أن تكررها فإن تعدد المواقع يوجب بابا لوجدان وهو المقصود إحرام فائت الحج حال التحلل بالعمرة إحرام الحج عند أبي حنيفة
ومحمد وعند أبي يوسف يصير إحرام عمرة وعند زفر المفعول أيضا أفعال الحج من الطواف والسعي لأنه حين عجز عن التحلل بما تعذر عليه
الثابت شرعا التحلل بعد الوقوف لا قبله ولا تحلل إلا بطواف بعد فوات وقتنا لو توقف فلو قدم محرم بحجة فطاف وسعى ثم خرج إلى الربع يدرك
فأحصر بها حتى فاته الحج فعليه أن يحل بعمرة ولا يكفيه طواف التحية والسعي في التحلل حتى لو كان قارنا والمسئلة بحالها يقضي
عمرته التي قرنها لا بتدائها وإن كان قارنا ولو طاف أشواطا فإنه يطوف لأن لعمرته لأنها لا تفوت ويسعى ولا يقطع التلبية
عندها وإنما يقطعها إذا أخذ في الطواف الذي يتحلل به عن الإحرام في الحج ومن فاته فمكث حراما حتى دخلت أشهر الحج من قابل
فتحلل بعمرة ثم حج من عامه لا يكون متمتعا وبعد إنما يدل على أن إحرام حجه باق إذ لو انقلب إحرام عمرة كان متمتعا إذ لا مانع من التمتع
تقدم إحرام العمرة على أشهر الحج بعد أن أوقع أفعالها في أشهر الحج وليس لفائت الحج أن يحج بذلك الإحرام وإن قلنا ببقائه إحرام
حج حتى لو مكث محرما إلى قابل لم يفعل أفعال عمرة التحلل وأراد أن يحج ليس له ذلك لأن موجب إحرام حجه تغير شرعا بالفوات فلا
يترتب عليه غير موجبه فلا يمكن أبو يوسف في الاستدلال بهذا على ما صيره إحرام عمرة ولا فرق في وجوب التحلل بعمرة بين كون
الفوات حال الصحة أو بعد ما أفسد بالجماع ولو فاته الحج وأهل بأخرى طاف للفائتة وسعى ورفض التي دخل فيها لأنه قبل التحلل بعمرة
جامع بين إحرام حجتين وعليه دم ما على الرافض ولو نوى بهذه التي أهل بها قضاء الفائتة لم يلزمه لهذا الإهلال شيء سوى التي
هو فيها لأن إحرامه بعد الفوات باق ونية إيجاد ما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسعي ويقضي الفائتة فقط فلو كان أهل
بعمرة رفضها أيضا لأنه جامع بين عمرتين إحراما على قول أبي يوسف وعملا على قولهما ولو أهل بحجتين فقدم مكة وقد فاته الحج
تحلل بعمرة واحدة لا بعمرتين لأنه بالتزوك والشروع رفض إحداهما والتحلل بالعمرة إنما يجب لغير المرفوض وذلك واحدة ه

باب الحج عن الغير

إدخال اللام على غير غير واقع على وجه الصحة بل هو ملزوم الإضافة
ولما كان الأصل كون عمل الإنسان لنفسه لا لغيره قدم ما تقدم **قوله** له أن يجعل عمله لغيره صلاة أو صوما عند أهل
السنة والجماعة لا يريد أن الخلاف بيننا وبينهم في أن له ذلك أو ليس له كما هو ظاهره بل في أنه ينجعل بالجعل أو لا بل يلغو جعله
قوله أو غيرها كتلاوة القرآن والأذكار **قوله** عند أهل السنة والجماعة ليس المراد أن المخالف لما ذكر خارج عن أهل
السنة فإن مالكا والشافعي رحمهما الله لا يقولان بوصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة بل غيرهما كالصدقة
والحج بل المراد أن أصحابنا لهم كمال الاتباع والتمسك بالسنة ما ليس لغيرهم فعبر عنهم بأهل السنة فكأنه قال عند أصحابنا باعتبار
أن لهم وصفا عبر عنهم به وخالف في العبادات المعتزلة لقوله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وسعي غيره ليس سعيه وهي وإن
كانت مسوقة قصصا لما في صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام حيث لم يتعقبه بإنكار كان شريعة لنا على ما عرف والجواب
أنها وإن كانت ظاهرة فيما قالوه لكن يحتمل أنها نسخت أو قيدت وقد ثبت ما يوجب المصير إلى ذلك وهو ما رواه المص وهو ما في الصحيحين
أنه صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين أملحين أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته والملحة بياض يشوبه شعرات سود وفي سنن
ابن ماجه بسنده عن عائشة رضي الله عنها وأبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يضحي يشتري كبشين عظيمين سمينين
أقرنين أملحين موجوءين فذبح أحدهما عن أمته ممن شهد لله بالتوحيد وشهد له بالبلاغ وذبح الآخر عن محمد وآل محمد ورواه
أحمد والحاكم والطبراني في الأوسط عن أبي هريرة رضي الله عنه يقول ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين أقرنين أملحين
موجوءين فلما وجههما قال إني وجهت وجهي الآية اللهم لك ومنك عن محمد وأمته بسم الله والله أكبر ثم ذبح ورواه الحاكم وقال صحيح
على شرط مسلم بنقص في المتن ورواه ابن أبي شيبة عن جابر أنه صلى الله عليه وسلم أتى بكبشين أملحين عظيمين أقرنين موجوءين
فأضجع أحدهما وقال بسم الله والله أكبر اللهم عن محمد وآل محمد ثم أضجع الآخر وقال بسم الله والله أكبر اللهم عن محمد وأمته ممن شهد

لك بالتوحيد وشهد لي بالبلاغ وكذا رواه اسحاق وابو يعلى في مسنديهما وروي هذا المعنى من حديث ابي رافع رواه احمد واسحاق والطبراني والبزار والحاكم ومن حديث حذيفة بن اسيد الغفاري اخرجه الحاكم في الفضائل ومن حديث ابي طلحة الانصاري رواه ابن ابي شيبة ومن طريقه رواه ابو يعلى والطبراني من حديث انس بن مالك رواه ابن ابي شيبة ايضا والدارقطني فقد روي هذا عن عدة من الصحابة وانتشرت مخرجوه فلا يبعد ان يكون القدر المشترك وهو انه ضحى عن امته مشهورا تجوز تقييد الكتاب به ثم يجعله صاحبه او يطالبه والى ما رواه الدارقطني ان رجلا سأله صلى الله عليه وسلم فقال كان لي ابوان ابرهما حال حياتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما فقال صلى الله عليه وسلم ان من البر بعد موتهما ان تصلي لهما مع صلاتك وان تصوم لهما مع صيامك والى ما رواه ايضا عن علي رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم قال من مر على المقابر وقرأ قل هو الله احد احدى عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات والى ما عن انس انه صلى الله عليه وسلم سأله فقال يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل ذلك لهم قال نعم انه ليصل اليهم وانهم ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي اليه رواه ابو حفص العكبري وعنه صلى الله عليه وسلم قال اقرءوا على موتاكم يس رواه ابو داود فهذه الآثار وما قبلها وما في السنة ايضا من نحوها عن كثير تركناه لحال الطول يبلغ القدر المشترك بين الكل وهو ان من جعل شيئا من الصالحات لغيره نفعه الله به مبلغ التواتر وكذا ما في كتاب الله تعالى من الامر بالدعاء للوالدين في قوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا **ومن الاخبار** باستغفار الملائكة للمؤمنين قال تعالى والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض وقال تعالى في اخرى الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وساق عبارتهم ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات قطعي في حصول الانتفاع بعمل الغير فيخالف ظاهر الآية التي استدلوا بها اذ ظاهرها ان لا ينفع استغفار احد لاحد بوجه من الوجوه لانه ليس من سعيه وان لا يكون له منه شيء فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها على ان فيه فيتقيد بما لم يهبه العامل وهو اولى من النسخ اما اولا فلانه اسهل اذ لم يبطل بعد الارادة واما ثانيا فلانها من قبيل الاخبار ولا يجري النسخ في الخبر وما يتوهم جوابا من انه تعالى اخبر في صحف موسى وابراهيم ان لا يجعل الثواب لغير العامل ثم جعله لمن بعدهم من اهل شريعتنا حقيقة مرجعه الى تقييد الاخبار لا الى النسخ اذ حقيقته ان يراد المعنى ثم ترفع ارادته وهذا تخصيص بالارادة بالنسبة الى اهل تلك الشرائع ولم يقع نسخ لهم ولم يرد الاخبار ايضا في حقنا ثم نسخ واما جعل اللام في الانسان بمعنى على فبعيد من ظاهرها ومن سياق الآية ايضا فانه وعظ للذي تولى واعطى قليلا واكدى وقد بينت في ضمن ابطالنا لقول المعتزلة اتفاق قول الشافعي ومالك رحمهما الله في العبادات البدنية بالآثار والآية والله سبحانه هو الموفق **قوله** لحصول المقصود المقصود الاصلي من التكاليف الابتلاء ليظهر من المكلف ما سبق العلم الازلي بوقوعه منه من الانقياد بالصبر على ما امر به تاركا هوى نفسه لاقامة امر ربه تعالى فيثاب او المخالفة فيعفى عنه او يعاقب فيتحقق بذلك اما مقتضى فضله تعالى فانه تعالى اقتضت حكمته اتمام ... وكمال احسانه وفضله ان لا يعذب بما علم انه سيقع من المخالفة قبل ظهوره عن اختيار المكلف ثم من التكاليف العبادات وهي بدنية ومالية ومركبة منهما والمشقة في البدنية اكثر في تقييد الجوارح والنفس بالافعال المخصوصة في مقام الخدمة وفي المالية في تنقيص المال المحبوب للنفس وفيها مقصود اخر وهو سد خلة المحتاج والمشقة فيها لتنقيص به بل التنقيص كما تضمن المشقة لا يخرج عن عهدته الا بفعله بنفسه اذ بذلك يتحقق مقصود الابتلاء والاختبار فلذلك لم تجز النيابة في البدنية لان فعل غيره لا يتحقق به الاشقاق على نفسه بمخالفة هواه بالصبر عليه واما المالية فالمشقة من احد مقصوديها وهو تنقيص المال باخراجه لم يتحقق فيه النيابة ولا يقوم به غيره اذ لابد من اذنه والواقع من النائب ليس الا الآلية للفقير به يحصل المقصود الاخر الذي هو من حيث لا مشقة به على المالك وعلى هذا كان مقتضى القياس ان لا يجري النيابة في الحج لتضمنه المشقتين البدنية والمالية والاولى لم تقم بالامر لكنه تعالى رخص في اسقاطه بتحمل المشقة الاخرى اعني اخراج المال عند العجز المستمر الى الموت رحمة وفضلا وذلك بان يدفع نفقة الحج الى من يحج عنه بخلاف حال القدرة لم يعذره لان تركها لم يبق الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهذا استحق العقاب لا التخفيف في طريق الاسقاط وانما شرط دوامه الى الموت لان الحج فرض العمر فحيث تعلق به خطاب لقيام الشروط وجب عليه ان يقوم بنفسه في اول اعوام الامكان فاذا لم يفعل اثم وتقرر القيام به بنفسه في ذمته في مدة عمره وان كان غير متصف بالشروط فاذا عجز عن ذلك بعينه وهو ان يعجز عنه في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلا فحيث قدر عليه وقتا من عمره بعد ما استناب فيه لعجز لحقه ظهر انتفاء شرط الرخصة فكذا الواجب عن لم يعرض حتى زاد الاداء لا اذا كان محبوسا كان امره مراعى ان يستمر بذلك المانع حتى مات ظهر انه وقع مجزيا وان عوفي وتخلص من السجن ظهر انه لم يقع مجزيا وظهر وجوب المباشرة بنفسه ولو احج صحيحا غيره ثم عجز لا يجزيه كذا في فتاوى قاضي خان وهو صحيح لانه اذن قبل وجود سبب الرخصة ولا يتخايل خلاف هذا ما في الفتاوى ايضا قال لله على ثلثون حجة فاحج ثلثين نفسا في سنة واحدة ان مات قبل ان يجيء وقت الحج جاز عن الكل لانه لم تعرف قدرته بنفسه عند مجيء وقت الحج وان جاء وقت الحج وهو يقدر بطلت حجة لانه يقدر بنفسه عليها فانعدم شرط صحة الاحجاج في هذه السنة وعلى هذا كل سنة تجيء وفيها المراة اذا لم تجد محرما لا تخرج الى الحج الى ان تبلغ الوقت

المناولدم

فالامر موقوف لم ينصرف الاحرام الى نفسه ولا الى واحد من الامرين فان عين احدهما قبل الوقوف انصرف اليه والا انصرف الى نفسه
وضمن النفقة وفي الثالثة قال في الكافي لا نص فيه وينبغي ان يصح التعيين هنا اجماعا لعدم المخالفة وفي الرابعة يجوز بلا خلاف ومبنى
الاجوبة على انه اذا وقع عن نفس المأمور لا يتحول بعد ذلك الى الامر وانه بعد ما صرف نفقة الامر الى نفسه ذاهبا الى الوجه الذي
اخذ النفقة له لا ينصرف الاحرام الى نفسه الا اذا تحققت المخالفة او عجز شرعا عن التعيين اذا عرفنا هذا فلا اشكال في تحقق المخالفة
اذا احرم بحجة واحدة عنهما ونسو غني عن الاطناب وما يخايل من جعل الحجة الواحدة لابويه فيحتمل ان الكلام فيما اذا كان مأمورا بفعل يحكم
الامر على وزانه لا فيما يتبرع به فلا يتحقق الخلاف في تلك فتعين احدهما في الآية انما يحتمل التعيين في الاية لا حقيقة جعل الثواب
ونقول لو امره كل من الابوين ان يحج عنه حجة الاسلام فاحرم بها عنهما كان الجواب كالجواب المذكور في الاجنبيين فلا اشكال في المخالفة
كل منهما فيما اذا احرم بحجة عن احدهما لم يتحقق ذلك لان كلا امر بحجة واحدة فيها صالح لكل منهما صادق عليه ولا منافاة بين العام
والخاص ولا يمكن ان يصير للمأمور لانه نص على اخراجها عن نفسه بجعلها لاحد الامرين فلا ينصرف اليه الا اذا وجد احد الامرين الذين
ذكرناهما ولم يتحقق بعد لان معه امكان التعيين ما لم يشرع في الاعمال بخلاف ما اذا لم يعين حتى شرع وطاف ولو شوطا لان الاعمال
لا تقع لغير معين فتقع عنه ثم ليس في وسعه ان يحولها الى غيره وانما جعل له الشرع ذلك في الثواب ولولا الشرع لم يحكم به في الثواب
ايضا ولا خفاء في ان احرامه بحجة بغير زيادة ليس فيه مخالفة احد ولا تعذر التعيين ولا يقع عن نفسه لما قدمناه واما الرابع
فظاهر من الكل ولو امره رجل بحجة فاهل بحجتين احداهما عن نفسه والاخرى عن الامر فهو مخالف لتضمن الاذن بالحج مع كون نفقة السفر
هي المحققة للصحة افراد السفر للامر فلو رفض التي عن نفسه جازت الباقية عن الامر كانه احرم بها وحدها ابتداء اذ لا اخلال
في ذلك بالمقصود ولو قال الحاج عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية عنه والافضل ان يكون قد حج عن نفسه
حجة الاسلام خروجا من الخلاف وسنقرره ان شاء الله تعالى ويجوز احجاج الحر والعبد والامة والحرة وفي الاصل نص على كراهة المرأة في
المبسوط فان احج امرأة جاز مع الكراهة لان حج المرأة انقص ولهذا ليس عليها رمل ولا سعي في بطن الوادي ولا رفع الصوت بالتلبية
ولا الحلق انتهى والافضل احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه وذكر في البدائع كراهة احجاج الصرورة لانه تارك فرض
الحج والعبد لانه ليس اهلا لاداء الفرض عن نفسه فيكره عن غيره وليس للمأمور ان يأمر غيره بالحج عن الامر وان مرض في الطريق
الا ان يكون قد قال له اصنع ما شئت فحينئذ له ان يأمر غيره وان كان صحيحا وفيه لو احج رجلا يحج ثم يقيم بمكة جاز لان
الفرض صار مؤدى والافضل ان يحج ثم يعود اليه **قوله** بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة هذه هي الصورة الرابعة وهذا كما
من صور الابهام توضيحا له زيادة عليه بنوع الارشاد بالعرف لان المكلف هو الذي يجهل دون الملتزم له وما يخرج فيه قبله ويجعل له الملتزم
لا يمنع لما عرف في الاقرار بالمجهول للمعلوم يصح ويلزمه البيان بخلافه لمعلوم لمجهول لا يصح اصلا **قوله** وان امره غيره ان يقرن
عنه فالدم على من احرم وهو المأمور لان ما قال الامر وقرن بقران ثبت بان بعض مشيئ لانه وجب شكر الجمع بين النسكين والمأمور هو
المختص بهذه النعمة فالواجب شكرها لصحة المروي عن محمد رحمه الله من ان الحج يقع للمأمور وللامر ثواب النفقة فسقط الحج عن
الامر بما تدينا بالاثم من البرهان اذ لا شك ان الافعال التي صدرت من المأمور حقيقة غير انها تقع عن الامر شرعا وهو وجب
هذا الدم شكرا مسببا عن الوجود الحقيقي لان موجب هذا الفعل امران من الهدي والصوم عند ان كل واحد يجب على تقدير
واحد منهما فتقدير يجب على المأمور وهو الصوم فكذا الاخر لان كلاهما موجب واحد لهذا الفعل **قوله** وكذا اذا امره واحد
بان يحج عنه والاخر ان يعتمر عنه واذن له في القران يعني يكون الدم في ماله لما قلنا وقيد باذنهما له بالقران لانهما لو لم
يأذنا له فقرن عنهما كان مخالفا فيضمن نفقتهما لا لان افراد كل منهما افضل من قرانهما بل لانه امره بان امر الامرين له بالنسك
يتضمن افراد السفر له بمكان النفقة اعني نفقة الامر بانفاق ما له في جميع سفره ويشتمل على زيادة الثواب وفي القران عدم
افراد السفر فقلت النفقة ونقص الثواب فكان مخالفا هذا ولو كان واحد امره بالحج فقرن عنه ضمن النفقة عند ابي حنيفة خلافا
لهما لهما ان القران افضل فقد فعل المأمور به على وجه احسن فلا يكون مخالفا كالوكيل اذا باع باكثر مما سمى له الموكل ولابي حنيفة
انه مأمور بانفاق المال لسفر مفرد للحج وقد خالف فيقع عن نفسه ويضمن كما لو تمتع ولم يتعرض بعد هذا لقولهما انه خلاف ابي حنيفة
فكان صحيحا اذ يثبت الاذن وكذا له خلافا فالتمتع فان السفر وقع للعمرة بالذات ولان الامر بالحج يتضمن السفر له ووقع احرامه به
ميقاتيا مثل الافاقي والتمتع يحرم بالحج من جوف مكة ولا وجه ما في المبسوط من ان هذه العمرة لم تقع عن الامر لانه لم يأمره
ولا ولاية للحاج في ايقاع نسك عنه لم يأمره به الا ان يقال انه لو لم يأمره يبقى لم تجز ادا عنه هذا اذا لم يأمره بالعمرة واذا لم يكن
العمرة عن الميت صارت عن نفسه وصار كانه نواها عن نفسه ابتداء ويبطل اسمه التمتع لعدم وقوع العمرة عن الميت وما اذا امره
بعمرة فقرن عند ابي حنيفة على ما ذكر في البدائع انه يضمن ايضا عندهم كالحج اذا امره بعمرة ولو امره بالحج فقرن معه عمرة لنفسه لا يجوز
ويضمن ايضا فانك اذا حاول في المبسوط الا انه ذكر ابن سماعة عن ابي يوسف انه وان نوى العمرة عن نفسه لا يصير مخالفا ولكن يرد
من النفقة بقدر حصة العمرة لانه مأمور بتحصيل الحج عنه بجميع النفقة فاذا ضم اليه عمرة لنفسه فقد حصل له بعض النفقة وهو

بجودم

إلى الحج كالوكيل بشراء عبد بألف إذا اشتراه بخمسمائة فإن ثم يشتري للآمر وهذا البيت يشتري لأنه مأمور بتجريد السفر للميت ثم يحصل
للميت ثواب النفقة فبتبعيضها ينقص الثواب بقدره فكان هذا الخلاف ضررًا عليه ولا إشكال أنه إذا أبدا بغير النفقة
تعيين الملي له ولا تقع الحجة عن حجة الإسلام عن نفسه لأنه أقل ما يقع بإطلاق النية وهو مذكور عنه في النية وفيه نظر
والحج عن الميت ثم اعتمر لنفسه بعد الحج فعند العامة لا يكون مخالفًا على قول أبي حنيفة رحمه الله ولو أمره بحجة فقرن فهو على الخلاف
بين الثلاثة إلا أن على قولهما بقية ما بقي من الحج بعد أداء العمرة يكون نفقته على نفسه لأنه في ذلك عامل لنفسه ولو أمره بعمرة
ثم أحرم بالحج بعد ذلك عن نفسه لم يكن مخالفًا لأنه فعل ما أمر به وهو أداء العمرة بالسفر إنما فعل بعد ذلك الحج فاشتغاله به كاشتغاله
بعمل آخر من التجارة وغيرها ونفقته بمقدار مقامه للحج من ماله وروى ابن سماعة عن محمد إذا حج المأمور بالحج عن الميت فطاف للحج وسعى ثم
أضاف عمرة عن نفسه لم يكن مخالفًا لأن هذه العمرة واجبة الرفض فكانت كعدمها ولو كان حج عنهما أي قرن ثم لم يلفظ حتى وقف
بعرفة ورفض العمرة لم ينفعه ذلك وهو ضامن ذلك مخالف لأنه لما أحرم بهما جميعًا فقد صار مخالفًا على ما ذكرنا عن أبي حنيفة فوقعت الحجة
عن نفسه فلا يحتمل النقل بعد ذلك برفض العمرة (قوله) ودم الإحصار إلخ الدم الواجب في الحج إما دم الإحصار وهو على
الآمر عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف على المأمور فإن كان المحجوج عنه ميتًا ففي ماله عندهما ثم هل هو من الثلث أو من كل المال
خلاف بين المشايخ وتقرير الوجه من الجانبين ظاهر من الكتاب فلا نطيل به ثم يجب عليه الحج من قابل لنفسه وأما دم القران
والتمتع والواجب هذا ودم القران نسك ... وقد تكلمنا في دم القران وأما كون حج القضاء من مال نفسه فلأنه لم يتم الأداء
بسبب الإحصار وإنما يقع ما هو مسمى الحج عنه ولم يتحقق وأما دم جناية ذكر الصيد وطيب وشعر وجماع ففي مال الحاج اتفاقًا لأنه هو
الجاني عن اختيار والآمر بالحج لا ينتظم الجناية بل ينتظم ظاهر لعدمها فيكون مخالفًا في فعله فيثبت موجبه في ماله ثم إن كان الجماع قبل
الوقوف حتى فسد الحج ضمن النفقة للمخالفة وعليه القضاء لا إشكال كونه في مال نفسه وإن كان بعده لا يفسد ولا يضمن النفقة ولو
فاته الحج لا يضمن النفقة لعدم المخالفة فهو كالمحصر وعليه الحج من مال نفسه من قابل ولو ترك الحاج الأطواف الزيارة فرجع ولم يطفه
لا يضمن النفقة غير أنه حرام على النساء ويعود بنفقة نفسه ليقضي ما بقي عليه لأنه جان في حق الصون أما لو مات بعد الوقوف
قبل الطواف جاز عن الآمر لأنه أدى الركن الأعظم وأما دم رفض نسك ولا يتحقق ذلك إذا تحقق إلا في مال الحاج ولا يبعد أنه
لو فرض أنه أمره أن يحرم بحجتين معًا ففعل حتى ارتفض أحدهما أنه على الآمر ولم أره والله أعلم (قوله) ومن أوصى أن يحج عنه إلخ
لا خلاف أن إطلاق الوصية بالحج إذا كان الثلث يحتمل الإحجاج من بلده راكبًا ولم يكن الموصي حاجًا عن نفسه ومات في الطريق لم
يعين المكان الذي مات فيه أو مكانًا آخر توجب تعيين البلد وقد قدمنا في مقدمة الباب أنه لو حج المأمور ماشيًا وأمسك مؤونة
الكرى لنفسه يقع عن نفسه ويضمن النفقة فأما إذا كان الثلث لا يبلغ إلا ماشيًا فقال الداخل يحج عنه من بلده ماشيًا عن محمد رحمه الله
لا يجزئه ويحج عنه من حيث يبلغ راكبًا وروى الحسن عن أبي حنيفة أن أحجوا عنه من بلده ماشيًا جاز ومن حيث يبلغ راكبًا جاز لأن في كل
نقصانًا من وجه وزيادة من وجه فاعتدلا ولو أحجوا من موضع يبلغ وفضل من الثلث ثم تبين أنه يبلغ راكبًا من موضع أبعد يضمن الوصي
ويحج عنه من حيث يبلغ إلا إذا كان الفاضل شيئًا يسيرًا من زاد وكسوة لا يكون مخالفًا كذا في البدائع هذا إذا لم يعين كمية فإن
عين بأن قال أحجوا عني بألف أو بثلث مالي فإن لم يبلغ من بلده حج بها ما قلناه وإن بلغ واحدة لزمت وإن بلغ حججًا كثيرة ففي مسألة الألف
ذكرها في المبسوط قال الوصي بالخيار إن شاء دفع كل سنة حجة وإن شاء أحج عنه رجالًا في سنة واحدة وهو أفضل لأن الوصية بالحج
بمال مقدر كالوصية بالصدقة وهو في ذلك الوصي بالخيار بين التعجيل والتأخير والتعجيل أفضل لأنه أبعد من فوات المقصود
بهلاك المال وأما مسألة الثلث فذكرها في البدائع وذكر الجواب على نحو مسألة الألف نقلًا عن القدوري إلا أنه حكى خلافًا فقال
إن القاضي يعني الإسبيجابي ذكر في شرح الطحاوي أنه يحج حجة واحدة من وطنه وهي حجة الإسلام إلا إذا قال بجميع ثلثي قال وما ذكر
القدوري أثبت لأن الوصية بجميع الثلث والثلث واحد لأنه اسم لجميع السهم وذكره في المبسوط أيضًا وأجاب بصرف الكل إلى الحج
إذا لم يقل بحجة ولم يذكر خلافًا قال لأنه جعل الثلث مصروفًا إلى هذا النوع من القربة فيجب تحصيل مقصوده من جميع الثلث كالوصي
أن يفعل بثلثه طاعة أخرى ولو ضم إلى الحج غيره والثلث يضيق عن الجميع إن كانت متساوية بدئ بما بدأ الموصي كالحج والزكاة
وعن أبي يوسف يقدم الزكاة لأن بها حقين والحج والزكاة يقدمان على الكفارات والكفارات على صدقة الفطر وهي على النذر
وهو والكفارات على الأضحية والواجب على النفل والنوافل يقدم منها ما بدأ به الميت وحكم الوصية بالعتق إذا لم يعين عن كفارة
حكم النفل والوصية للآدمي كالفرائض أعني إذا لم يعين كأن قال وللمساكين فهو كالنفل ومن الصور المنقولة إذا أوصى بحجة الفرض
وعتق نسمة ولا يسعها الثلث بدئ بالحج وإذا أوصى بالحج ولإنسان لا يسعهما الثلث قسم الثلث بينهم بالحصص فيصرف للحج بأدنى ما
يكون من نفقة الحج ثم ما خص الحج يحج به من حيث يبلغ لأنه هو الممكن ولو أوصى لرجل بألف وللمساكين بألف وأن يحج عنه بألف والثلث
ألفان يقسم بينهم أثلاثًا ثم ينظر إلى حصة المساكين فيضم إلى الحج فما فضل فهو للمساكين بعد تكميل الحج لأن الصدقة تطوع
والحج فرض إلا أن يكون زكاة فيتحاصصون في الثلث ثم ينظر إلى الزكاة والحج فيبدأ بما بدأ به الميت ولو أوصى بكفارات أفساد

عنه

رمضان ولا يخرج من الثلث العتق ولم تجز الورثة يطعم ستين مسكينا هذا واما ما يرجع الى تعيين الوطن فلا بد من ان يكون
وطن واحد او اوطان فان كان له واحد تعين **ومن فروعه** ما عن محمد في خراساني ادركه الموت بمكة فاوصى ان يحج عنه من خراسان
وما عن ابي يوسف في مكي قدم الري فحضره الموت فاوصى ان يحج عنه يحج عنه من مكة اما لو اوصى ان يقرن عنه يقرن عنه من الري لانه
لا قران لاهل مكة فيحمل عليه من حيث هو وان كانت له اوطان في بلدان يحج عنه من اقربها الى مكة ولو عين مكانا جاز منه اتفاقا وكذا
اذا عين مكانا مات فيه فلو لم يعين مكانا من موته وقد مات في سفر ان كان سفر الحج فهو محل الخلاف الذي ذكر في الكتاب بقوله واصل الخلاف
في الذي يحج عن نفسه يعني اذا مات في الطريق واوصى ان يحج عنه واطلق يحج من بلده عند ابي حنيفة الا ان عجز الثلث وعندهما من حيث مات
ولو كان سفر تجارة حج عنه من بلده اتفاقا لا من حيث مكان موته في سفر الحج عندهما بناء على انه لا تبطل عبادة سفره من بلده الى محل
موته فبالسفر منه يتحقق سفر الحج من بلده ولا عبادة في سفر التجارة لنعتبر البعض الذي قطع مع البعض الذي بقي فيجب انشاء السفر
من البلد تحصيلا للواجب فان الخطاب يتوجه عليه وهو في بلده بالخروج الى الحج وهو العادة ايضا ان يخرج الانسان من بلده مجهزا
فينصرف المطلق اليه ولهذا وافق ابا حنيفة في الحاج الذي مات في الطريق فيما لو اقام في بعض البلاد في طريقه حتى تحول السنة ثم
مات فاوصى مطلقا ان يحج عنه من بلده لان ذلك السفر لما لم يتصل به الحج التي خرج لها في تلك السنة لم يعتد به عن الحج اذا حصلنا
على هذا فلو اوصى على وجه تعرض للبلد ولم يعين مالا ففعل الواجب واحجوا عنه فمات في اثناء الطريق وقد انفق بعضها او سرق
كلها قال ابو حنيفة يحج عنه ثانيا من ثلث ما بقي وقالا من حيث مات واما في جانب المال فقال محمد ينظر ان بقي من المدفوع شيء حج به
والا بطلت الوصية وقال ابو يوسف ان كان المدفوع تمام الثلث كقول محمد وان كان بعضه يكمل فان بقي ما يحج به والا بطلت وقال
ابو حنيفة من ثلث ما بقي ثم وثم الى ان يبقى ما لا يبلغ فيبطل مثلا كان المخلف اربعة الآف فدفع الوصي الفا فهلكت يدفع له ما يكفيه
من ثلث الباقي او كله وهو الف فان هلكت الثانية دفع اليه من ثلث الباقي بعدها هكذا مرة بعد مرة الى ان لا يبقى ما يكفيه فيبلغ الحج
فيبطل وعند ابي يوسف يأخذ ثلثمائة وثلاثة وثلاثين وثلثا فانها مع تلك الالف ثلث الاربعة الآف فان كفته والا بطلت الوصية
وعند محمد ان فضل من الالف الاولى ما يبلغ والا بطلت فالكلام في موضعين فيما يحج ثانيا وفي المحل الذي يجب الاحجاج منه ثانيا
اما الاول فلمحمد ان تعيين الوصي كتعيين الموصي ولو عين الموصي مالا فهلك بطلت الوصية فكذا اذا عين الوصي وابو يوسف
يقول محل الوصية الثلث فتعيين الوصي اياه صحيح وتعيينه فيه غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فما بقي شيء منه يجب تنفيذ الوصية
فيه واما ابو حنيفة فيقول المال ليس بمقصود للموصي بل مقصوده الحج به فاذا لم يفد هذا التعيين هذا المقصود صار كعدمه
وما هلك من المال كان كان لم يكن بمنزلة ما اذا هلك قبل هذا الافراز والوصية باقية لعدم الاحجاج مطلقا فينصرف
الى ثلث الباقي اذ صار الهالك كان لم يكن قبل الوصية فيكون محلها ثلثه واما الثاني فبناه على ان السفر هل يبطل بالموت
او لا فقالا لا وهو استحسان وقال نعم وهو قياس وقوله في الاول اوجه وهاهنا اوجه له قوله صلى الله عليه وسلم اذا مات
ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث صدقة جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له رواه مسلم وابو داود والنسائي ولهما في انه
لم يبطل ما اخرجه الطبراني في الاوسط وابو يعلى والبيهقي في شعب الايمان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من خرج حاجا فمات كتب له اجر الحاج الى يوم القيامة ومن خرج معتمرا فمات كتب له اجر المعتمر الى يوم القيامة ومن خرج غازيا في سبيل
الله فمات كتب له اجر الغازي الى يوم القيامة قال الحافظ المنذري رواه ابو يعلى من رواية محمد بن اسحق وبقية رواته ثقات وانت قد
اسمعناك ان الحق في ابن اسحق انه ثقة ايضا ثم ما رواه انما يدل على انقطاع العمل والكلام في بطلان القدر الذي وجد في حكم
العبادة والثواب وهو غيره وغير لازمة لان انقطاع العمل لعدم الالة لا يستلزم ما كان قد وجد في سبيل الله وقال تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم مما كان معتقد ابي حنيفة وجلالة طرق المنقول منه وجواب ابي حنيفة ان المراد بعدم الانقطاع في احكام
الآخرة لا الانقطاع في احكام الدنيا الذي نوجبه هناك كمن صام الى نصف النهار في رمضان ثم حضره الموت يجب ان يوصي بفدية
ذلك اليوم وان كان ثواب امساك ذلك اليوم باقيا **فرع** مات وترك ابنين واوصى ان يحج عنه بثلثمائة درهم وثلثه تسعمائة
فانكر احد الابنين واعترف الآخر فدفع من حصته مائة وخمسين يحج بها ثم اعترف الآخر فان كان حج بامر الوصي يأخذ المقر من
الجاحد خمسة وسبعين لانه جاز عن الميت مائة وخمسين وبقيت مائة وخمسون بينهما وان حج بغير امر الوصي يحج من اخرى بثلثمائة
قوله ومن اهل بحجة عن ابويه فله ان يجعلها عن احدهما فيستفاد انه اذا اشكل عن احدهما على الابهام فان له ان يجعلها عن احدهما
بعينه بطريق اولى ومبناه على ان نية له ما يلغو بسببه انه غير مأمور من قبلهما او احدهما فهو متبرع فيقع الاعمال عنه البتة
وانما يجعل لهما الثواب وترتبه بعد الاداء فيلغو نيته قبله فيصح جعله بعد ذلك لاحدهما او لهما ولا اشكال في ذلك
اذا كان متنفلا عنهما فان كان على احدهما حج الفرض فلا نا او صى به فتبرع الوارث عنه بالنفسه لا يسقط عن
الموصى وان لم يوص فتبرع عنه بالاحجاج او الحج بنفسه قال ابو حنيفة يجزيه ان شاء الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم للخثعمية
ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث شبهه بدين العباد وفيه لو قضى الوارث من غير وصية يجزئه فكذا هذا او غير ذلك من الآثار

الدالة على ان تبرع الوارث مثل ذلك تعتبر شرعا فان قيل فلم اذا قيد الجواب بالمشيئة بعد ما صح الحديث قلنا لان خبر
الواحد لا يوجب اليقين بل الظن فما كان من الامور التي طريقها العمل لا نحتاج الى ذكر المشيئة فيه لان الظن طريقه فقد تطابقا
وسقوط الفرض عن الميت باداء الورثة طريقه العلم فانه امر يشهد به على الله تعالى بعد القطع بشغل الذمة بفعله فاتيت به
واعلم ان فعل الولد ذلك مندوب اليه جدا لما اخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه صلى الله عليه وسلم من حج عن ابويه
او قضى عنهما مغرما بعث يوم القيمة مع الابرار واخرج ايضا عن جابر انه عليه السلام قال من حج عن ابيه وامه فقد قضى عنه حجته وكان
له فضل عشر حجج واخرج ايضا عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حج الرجل عن والديه يقبل منه ومنهما
واستبشرت ارواحهما وكتب عند الله برا **هذا افضل سنوا الوعد** يتقرر مسئلة حج الصرورة عن الغير والصرورة يراد
به الذي لم يحج عن نفسه فمنعه الشافعي لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة
فقال ومن شبرمة فقال اخ لي او قريب لي فقال احججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة رواه ابو داود وابن ماجه
قال البيهقي هذا اسناد ليس في هذا الباب اصح منه وعن هذا لم يجوز الشافعي النفل للصرورة قلنا هذا الحديث مضطرب في
رفعه على ابن عباس ووقفه والرواة كلهم ثقات فرفعه عبدة بن سليمان قال ابن معين عبدة اثبت الناس في سعيد بن ابي عروبة وتابعه
ابن عبد الله الانصاري ومحمد بن ميسر وابو يوسف القاضي كلهم عن سعيد ووقفه غندر عن سعيد ورواه ايضا سعيد بن منصور حدثنا
سفين عن ايوب عن ابي قلابة سمع ابن عباس رجلا يلبي عن شبرمة فذكره موقوفا وليس هذا مثل ما ذكرناه وغيره في تعارض الرفع
والوقف من تقديم الرفع لانه زيادة تقبل من الثقة فان ذلك في حكم مجرد عن قصة واقعة في الوجود رواه واحد عن الصحابي مرة رفعه
واخرى عن نفسه فقط فان هذا انعقد حرفيه الرفع لان الموقوف حاصله انه ذكره ابتداء على وجه الافتاء بحكم شرعي اذ جوابا لسؤال ولا
ينافي هذا كون ما ذكره ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم اما في مثل هذا وهو حكاية قضية ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع من
يلبي عن شبرمة فقال له ما قال وان ابن عباس رضي الله عنهما سمع من يلبي عن شبرمة فقال له ذلك فهو حقيقة التعارض في شيء وقع في
الوجود انه وقع في ذلك الزمن اذ من اخر بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او غيره ويجوز ان يكون وقع في زمنه صلى الله عليه وسلم ثم وقع
بحضرة ابن عباس رضي الله عنه سامعه رجلا اخر يلبي عن شبرمة فقال له من شبرمة فقال اخ او قريب حتى ذلك فهو وان لم يمتنع عقلا لكنه
بعيد جدا فلا يندفع به حكم التعارض الثابت ظاهرا لنا الحكمة فيتهاتران او يترجح وقوعه في زمن ابن عباس لان احكام الحج كانت خفية
في زمنه صلى الله عليه وسلم حتى وقع الخطأ في ترتيب احكام كثيرة فسألوه فقال رجل لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح وكثروا ثم تركوا
السؤال ابتداء ظنا بانه لا ترتيب معينا في هذه فانه ليس ذكرنا انا لعلمهم ان الحج عرفه عنه صلى الله عليه وسلم والعلوا ونص كتاب
مما رأى الذي فعله صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك الترتيب فزعوا الى السؤال بعد ذلكم بالجهل في ذلك الوقت فاحج الانسان
عن غيره قبل نفسه قريبا بان القياس فان العقل لا يقتضي جوازه اذا خلي النظر في مقصود التكاليف على ما قدمناه اول الباب فلم يكن يعد
عليه ذلك الرجل بلا سؤال ثم يتفق ان النبي صلى الله عليه وسلم يطلع عليه فيخبره بالحكم بخلافه في زمن ابن عباس رضي الله عنهما فانه
قد ظهرت الاحكام وعرف جواز النيابة باشتهار حديث الخثعمية وغيره بعلل الناس له وصح تكرار ذلك فهو مظنة ان يعلم اصل
جواز النيابة فيفعل بلا سؤال فيكون ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما رأيا منه ولان ابن المغلس ذكر في كتابه ان بعض العلماء
ضعفوا هذا الحديث بان سعيد بن ابي عروبة كان يحدث به بالبصرة فيجعل هذا الكلام من قول ابن عباس ثم كان بالكوفة يسنده
الى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا ايضا شيئا اخذ على سعيد وقد عنعنه قتادة ونسب اليه التدليس ولا يقبل عنعنته
ولو سلم فحاصله امر بان يبدأ بالحج عن نفسه وهو يحتمل الندب فيحمل عليه بدليل سوء اطلاقه صلى الله عليه وسلم قوله للخثعمية
حجي عن ابيك من غير استخبارها عن حجها لنفسها قبل ذلك وترك الاستفصال في وقائع الاحوال ينزل منزلة عموم الخطاب فيفيد
جوازه عن الغير مطلقا وحديث شبرمة يفيد استحباب تقديم حجة نفسه وبذلك يحصل الجمع ويثبت اولوية تقديم الفرض على النفل
مع جوازه والذي يقتضيه النظر ان حج الصرورة عن غيره ان كان بعد تحقق الوجوب عليه بملك الزاد والراحلة والصحة فهو مكروه
كراهة تحريم لانه تضيق عليه والحالة هذه في اول سني الامكان فيأثم بتركه وكذا لو تنفل لنفسه ومع ذلك يصح لان النهي ليس لعين
الحج المفعول بل لغيره وهو خشيته ان لا يدرك الفرض اذ الموت في سنة غير نادر فعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم حج عن نفسك
ثم عن شبرمة على الوجوب ومع ذلك لا ينفي الصحة ويحمل ترك الاستفصال في حديث الخثعمية على علمه بانها حجت عن نفسها وان لم يرد
لنا طريق علمه بذلك جمعا بين الادلة كلها اعني دليل التضييق عند الامكان وحديث شبرمة والخثعمية والله سبحانه اعلم ۵

باب الهدي

هذا الباب يتعلق به الابواب السابقة فان الهدي اما المتعة او قران او احصار
او جزاء صيد او كفارة جناية فاخره عنها لان تعرفه هدي المتعة والقران فرع معرفة المتعة والقران وكذا الباقي والمقصود
انه يتضمن احوالا تستدعي سبق تصور مفهومات متعلقاتها وتصديقات بعض احكامها **قوله** ادناه شاة يفيد ان له
اعلى وعندنا افضلها الابل ثم البقر ثم الغنم **قوله** لما روي انه صلى الله عليه وسلم هذا بهذا اللفظ لا يعرف

من كلام عطا اخرجه الشافعي قال حدثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج ان عطا قال ادنى ما يهراق من الدما في الحج وغيره شاة
وما في البخاري في باب فمن تمتع بالعمرة الى الحج عن ابي جمرة نصر بن عمران الضبعي قال سالت ابن عباس عن المتعة فامرني بها وسالته عن
الهدي فقال فيها جزور او بقرة او شاة او شرك في دم والحديث تمام **قوله** لهدي المتعة الا في موضعين بعد جرنا بيت وهو ما اذا
طاف جنبا او نفسا **قوله** بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق على ما اسلفه من الاجماع بعد انه شاة **قوله** فيما سبق يعني
قوله ولان الجنابة اغلظ من الحدث ولانه يعني الجماع اعلى انواع الارتفاقات **قوله** وقد صح بعد هذا في حديث جابر الطويل انه صلى الله عليه
وسلم اكل من الكل فانه قال فيه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت الحديث فارجع اليه ومعلوم انه كان قارنا
وكذا ازواجه على ما رجحه بعضهم وهدي القران لا يستغرق بدنة فعلم انه اكل من هدي القران والتطوع الا انه انما اكل من هدي
التطوع بعد ما صار الى الحرم اما اذا لم يبلغ بان عطب او ذبحه في الطريق فلا يجوز له الاكل منه لانه في الحرم تتم القربة فيه لا اراقة
وفي غير الحرم لا تحصل به بل بالتصدق فلا بد من التصدق ليحصل ولو اكل منه او من غيره مما لا يحل له الاكل منه ضمن ما اكله وبه قال
الشافعي واحمد وقال مالك لو اكل لقمة ضمنه كله ولنا ان شيئا من لحوم الهدايا ان كان مما يجوز له الاكل منه فلا باع شيئا او اعطى
الجزار اجره منه فعليه ان يتصدق بقيمته وحيث ما جاز الاكل للمهدي جاز ان يوكل الاغنيا ايضا **قوله** ويستحب ان يتصدق
على الوجه الذي عرف في الضحايا وهو ان يتصدق بثلثها ويهدي ثلثها وكل دم لا يجوز له الاكل منه لا يجب عليه التصدق بعد الذبح
لتمام القربة به وجملة الكلام فيه ان الدما نوعان ما يجوز لصاحبه الاكل منه وهو دم المتعة والقران وهدي التطوع اذا بلغ محله
وما لا يجوز وهو دم النذور والكفارات والاحصارات وكل دم يجوز الاكل منه لا يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه لو وجب لبطل
حق الفقرا في الاكل وكل دم لا يجوز له ان ياكل منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح ولو هلك بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين
لانه لا صنع له في الهلاك وان استهلكه بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به ضمن قيمته للفقرا لتعديه على حقهم وان كان
مما لا يجب لا يضمن شيا لانه لم يتعلق لو باع اللحم يجوز بيعه في النوعين لقيام ملكه الا ان ما لا يجوز له اكله عليه التصدق بثمنه كذا
في البدائع **قوله** وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم روى اصحاب السنن الاربعة عن ناجية الخزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعث معه بهدي وقال ان عطب فانحره ثم اصبغ نعله في دمه ثم خل بينه وبين الناس قال الترمذي حسن صحيح وليس فيه ولا تاكل انت
ولا رفقتك وقد اسند الواقدي في كتاب غزوة الحديبية القصة بطولها وفيها انه صلى الله عليه وسلم استعمل على هديه
ناجية بن جندب الاسلمي وامره ان يتقدمه بها قال وكانت سبعين بدنة فذكر الى ان قال وقال ناجية عطب معي اربعة من
الهدي فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالابوا فاخبرته فقال انحرها واصبغ قلايدها في دمها ولا تاكل انت ولا احد من
رفقتك منها شيا وخل بينها وبين الناس واخرج مسلم وابن ماجه عن قتادة عن سنان بن سلمة عن ابن عباس ان ذويبا
الخزاعي ابا قبيصة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث بالبدن معه ثم يقول ان عطب منها شي فخشيت عليه موتا
فانحرها ثم اغمس نعلها في دمها ثم اضرب به صفحتها ولا تطعمها انت ولا احد من اهل رفقتك واعل بان قتادة لم يدرك سنانا
والحديث معنعن في مسلم وابن ماجه الا ان مسلما ذكره شواهد ولم يسم ذويبا بل قال ان رجلا انما نهى ناجية ومن ذكر عن
الاكل لانهم كانوا اغنيا قال شارح الكنز لا دلالة لحديث ناجية على المدعى لانه صلى الله عليه وسلم قال ذلك لما عطب في
الطريق والكلام فيما اذا بلغ الحرم هل يجوز له الاكل او لا انتهى وقد اوجد نا في هدي التطوع اذا ذبح في الطريق امتناع اكله
منه وجوازه بل استحبابه اذا بلغ محله والمعنى الذي ذكره المص فيها دما كفارات يستقل بالمطلوب **قوله** ولا يجوز ذبح الخ
الحاصل ان دم النذور والكفارات وهدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا يجوز دم المتعة والقران والاضحية الا فيها ودم
الاحصار يجوز في قول ابي حنيفة وابي يوسف قبلها ولا يجوز عند محمد **قوله** اما هدي المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا منها
الى قوله ليقضوا تفثهم ثم ليوفوا ... الى قوله وقت الطواف وقت الذبح ما يفيد بمثله وجه كون وقت الذبح وقت قضا التفث
فارجع فتامله واما الاختصاص فطريقه ان ينفي الجواز قبلها وبعدها بالاجماع وما ذكرناه مفيد كونه فيها فيلزم من مجموع ذلك
الاختصاص بايام النحر المراد بالاختصاص من حيث الوجوب على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى والا لو ذبح بعدها اجزا الا انه
تارك للوجوب وقبلها لا يجوز بالاجماع وعلى قولهما كذلك في القبلية وكونها من السنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا
شي عليه عندهما وعنده عليه دم فقد تقدم تفصيل ذلك واذا عرفت هذا ما اطلاق عدم الجواز في قوله ولا يجوز ذبح هدي المتعة
والقران الا في يوم النحر نوع ابهام **قوله** ويجوز ذبح بقية الهدايا اي وهو هدي الكفارات والنذور والاحصار على قوله
والتطوع ظاهر في الكتاب **قوله** ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم سوا كان تطوعا او غيره قال تعالى في جزا الصيد هديا
بالغ الكعبة فكان اصلا في كل دم وجب كفارة وقال تعالى في دم الاحصار ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقال في
الهدايا مطلقا ثم محلها الى البيت العتيق ولان الهدى اسم لما يهدى الى مكان فالاضافة ثابتة في مفهومه وهو الحرم
بالاجماع ويجوز الذبح في اي موضع شا من الحرم ولا يختص بمنى ومن الناس من قال لا يجوز الا بمنى والصحيح ما قلنا قال صلى الله عليه

وقوله

والاضحية

وسلم

وسلم كل عرفة موقف وكل منى منحر وكل المزدلفة موقف وكل فجاج مكة طريق ومنحر رواه ابو داود وابن ماجه من حديث جابر
فتحصل ان الدماء قسمان ما يختص بالزمان والمكان وما يختص بالمكان فقط **قوله** ولا يجب التعريف بالهدايا سواء اريد
بالتعريف الذهاب بها الى عرفات او التشهير بالتقليد والاشعار وكل ذلك لا يجب وقوله فعسى لا يجد من يمسكه يشير الى الاول
وقوله فيكون مبناه على التشهير الى الثاني **قوله** والافضل الخ اما نحر الابل فحديث جابر الطويل فيه نحر بدنه ثلاثا وستين بيده الحديث
واما ذبح البقر والغنم ففي الصحيح عن عائشة فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا قالوا ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
ازواجه واخرج الستة حديث الاضحية بالغنم بما يفيد الذبح وهو قوله ثم ذبحه صلى الله عليه وسلم الكبشين الاملحين
واما انه نحر الابل قياما واصحابه ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما انه مر برجل ينحر بدنته وهي باركة فقال ابعثها قياما مقيدة
سنة محمد صلى الله عليه وسلم وفيهما ايضا عن انس صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين
ونحن معه الى ان قال ونحر رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع بدنات قياما واخرج ابو داود عن ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر قال
واخبرني عبد الرحمن بن سابط ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقي من
قوائمها وابعد من قال هذا حديث مرسل بل هو مسند لجابر وان كان ابن جريج مرة قال عن عبد الرحمن بن سابط كما هو في رواية ابن ابي
شيبة عنه هذا وانما نحر النبي صلى الله عليه وسلم قياما عملا بظاهر قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها والوجوب السقوط وتحققه
في حال القيام اظهر **قوله** نيفا وستين ذكرنا انه في حديث جابر انها ثلاث وستون والنيف من واحد الى ثلاث **قوله** الا ان
الانسان عن ابي حنيفة نحرت بدنة قائمة فكدت اهلك قياما من الناس لانها نفرت فاعتقدت ان لا انحر بعد ذلك الا باركة معقولة
واستعين بمن هو اقوى عليه مني وفي الاصل ولا احب ان يذبحه يهودي ولا نصراني فان ذبحه جاز **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم
لعلي روى الجماعة الا الترمذي عن علي قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقوم على بدنه وان اتصدق بلحومها وجلودها واجلتها وامرني
ان لا اعطي الجزار منها وقال نحن نعطيه من عندنا وفي لفظ وان اتصدق بجلودها وجلالها ولم يقل فيه البخاري نحن نعطيه من عندنا
وفي لفظ امرني ان اقسم بدنه كلها لحومها وجلالها وجلودها في المساكين ولا اعطي في جزارتها منها شيئا قال الشيخ الامام
جزارتها بضم الجيم وكسرها بالكسر المصدر وبالضم اسم لليدين والرجلين والعنق وكان الجزارون يأخذونها في اجرتهم **قوله**
لما روي في الصحيحين من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان نبي الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا يسوق بدنة فقال اركبها قال انها بدنة
فقال اركبها قال فرايته راكبها يساير النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن القطان في شرح الغريب لم يرد اسم هذا المبهم وقد اختلف في ركوب
البدنة المهداة فعن بعضهم انه واجب لاطلاق هذا الامر مع مخالفة سيرة الجاهلية وهو مجانبة السائبة والوصيلة والحامي
ورد هذا بانه صلى الله عليه وسلم لم يركب هديه ولم يركبه ولا امر الناس بركوب هداياهم ومنهم من قال له ان يركبها مطلقا من غير
حاجة تمسكا باطلاق هذا وقال اصحابنا والشافعي رحمهم الله لا يركبها الا عند الحاجة حملا للامر المذكور على انه كان لما راى من حاجة
الرجل الى ذلك ولا شك انه في واقعة حال فاحتمل الحاجة واحتمل عدمها فان وجد دليل يفيد احدهما حمل عليه وقد وجد من المعنى ما
يفيده وهو انه جعلها كلها لله تعالى فلا ينبغي ان يصرف منها شيئا ولا منفعة لنفسه فيحمل محل ذلك الواقعة ثم راينا اشتراط الحاجة
في السنة وهو ما في صحيح مسلم عن ابي الزبير قال سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنه يسأل عن ركوب الهدي فقال سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها فالمعنى يفيد منع الركوب مطلقا والسمع ورد بالاذن مشروطا بالحاجة رخصة
فيبقى فيما وراءه على المنع الاصلي الذي هو مقتضى الشرط وفي الكافي للحاكم فان ركبها او حمل متاعه عليها للضرورة ضمن ما نقصها ذلك
يعني ان نقصها ذلك ضمنه **قوله** وينضح ضرعها اي يرشه بالماء وهو بكسر الضاد من باب ضرب **قوله** لان القربة تعلقت بهذا المحل
وقد كان اورد عليه لم لا يكون كاضحية الفقير فانه يتطوع عليه واذا اشتراها للتضحية يتعين عليه للوجوب ما لا يتعين على الغني
حتى ان الغني اذا اشترى اضحية فضلت فاشترى اخرى ثم وجد الاولى في ايام النحر كان له ان يضحي بايهما شاء ولو كان فقيرا فالواجب عليه
ان يضحي بهما اجيب بان ذلك فيما اذا اوجب الفقير بلسانه في كل من الشاتين بعدما اشتراهما فلا يحتاج الى ما لو لم يوجب بلسانه فلا كذا
عليه بمجرد الشراء ذكر في النهاية واستوضح بمسألة من فتاوى قاضيخان لو اشترى الفقير الاضحية فماتت او باعها لا يلزمه اخرى ولو
ضلت واعلم ان معنى الايجاب انهم ذكروا في غير موضع مسألة اضحية الفقير مطلقة عن الايجاب بنفسه بلسانه فردت الى النقيبة
والا لم يكن له معنى لظهور عدم الوجوب بلا ايجاب من الشرع او العبد ولو كانت هذه البدنة عن واجب كان عليه ان يقيم غيرها مقامها
لان الواجب كان في ذمته شاة غير معينة وتبرأ باشاه للاسقاط لا يتعين عن ذلك الواجب بالتبرع عنه والذمة ما عنت بعد والا تجه
اهلية الايجاب والايجاب **قوله** وان اصابه عيب كثير بان ذهب اكثر من ثلث الاذن مثلا على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف
اذا ذهب اكثر من النصف على ما يعرف في كتاب الاضحية ان شاء الله تعالى **قوله** واذا عطبت البدنة اي قربت من العطب حتى خيف
عليها الموت واستيقن عليها الاسر لان النحر بعد حقيقة الهلاك لا يكون والحاصل ان المراد بالعطب الاول حقيقته وبالثاني
القرب منه ذكره لبيان ما شرع فيه اذا بلغ هذه الحالة **قوله** بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم قريبا **قوله**

ما فيه من م

وما يتم ذلك اى فاين صنع نعلها بدمها وضرب صفحتها به ليعلم انه هدى **قوله** جزر السباع الجزر بفتحتين اللحم الذي تاكله السباع قال ك وتركته جزر السباع ينشنه • ما بين قلة راسه والمعصم • وقال ـ ك ان يفعلا فلقد تركتما باتما • جزر الخامعة ونسر قشعم • **قوله** وصنع لقاسا من شعر وغيره **قوله** ودم الاحصار جايز مطلق عندهما بخلاف الدما الجابرة وهي دما الجنايات فلا يتقيد هدى الاحصار كما لا يتقيد هدايا الجنايات **قوله** ومراده يعني ان قوله يتقيد هدى التطوع والمتعة والقران عام اريد به الخصوص وهو البدنة فقد حل البقر بعدنا الشاة **قوله** على ما نقدم يريد بما ذكر في باب القران من قوله وتقلده الشاة غير معتاد ولم يذكر هنا عدم الفائدة التي هي عدم الضياع فان الغنم تضيع اذا لم يكن معها صاحبها

فروع من غاية البيان لابي الاتقاني مشروحة في المبسوط

كل من وجب عليه دم من المناسك جاز ان يشارك ستة نفر قد وجبت الدما عليهم وان اختلفت اجناسها من دم متعة واحصار وجزا صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان احب الي فان اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشرك فيها ستة بعد ما اوجبها لنفسه خاصة لا يسعه لانه لما اوجبها صار الكل واجبا عليه ثم ما يجزي في هدى المتعة كان واجبا عليه وما زاد على ذلك وجب بجابه وليس له ان يبيع شيا مما اوجبه هديا فان فعل فعليه ان يتصدق بالثمن وان كان نوى ان يشترك فيها ستة نفر اجزاته لانه ما اوجب الكل على نفسه بالشرا فان لم يكن له نية عند الشرا ولكن لم يوجبها حتى شرك الستة جاز والافضل ان يكون ابتدا الشرا منهم او من احدهم بامر الباقين حتى تثبت الشركة في الابتدا واذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها ليذبح ولدها معها لانه جعلها لله تعالى خالصة والولد جزء منها ثم انفصل بعد ما سرى اليه حق الله تعالى فعليه ان يذبحه معها ولو باع الولد فعليه قيمته فان اشترى بها هديا فحسن وان تصدق بها فحسن اعتبارا للقيمة بالولد فان الافضل ان يذبح ولو تصدق به كذلك اجزا فكذلك بالقيمة واذا مات احد الشركا فرضي ورثته ان ينحرها عن الميت معهم اجزاهم استحسانا وفي القياس لا يجزيهم لان الميت لم يوص به فقد انقطع حق القربة عن نصيبه فصار ميراثا وهذا التقرب بطريق الاتلاف وذلك لا يجوز على الميت الا بامره كالعتق ولكنه استحسن فقال يجوز لان المقصود هو التصدق والتقرب والوارث بالتصدق عن الميت بلا ايصا فكذا التقرب باتلاف هذا الموروث في نصيبه بارامة الدم والتصدق به يكون صحيحا ولو كان احد الشركا ولو كان احد الشركا كافرا او مسلما يريد به اللحم دون الهدى لم يجزيهم لان الاراقة واحدة فلا يتصور ان يجتمع فيها القربة وعدمها واي الشركا نحرها يوم النحر اجزا الكل واذا غلط رجلان فذبح كل هدى صاحبه اجزاهما استحسانا لا في القياس لان كلا غير مامور من جهة الاخر فصار ضامنا لكنه استحسن فقال كل ماذون فيما صنع دلالة لان صاحب الهدى يستعين بكل واحد عادة فكان كالاضحاح بالاذن ويأخذ كل هدية من صاحبه وعن ابي يوسف كل بالخيار بين ان ياخذ من صاحبه هديه وبين ان يضمنه مشتري بالقيمة هديا اخر يذبحه في ايام النحر وان كان بعدها تصدق بالقيمة وجميع ما ذكرناه في الهدى مثله في الاضحية ومن اشترى هديا فضل فاشترى مكانه اخر واوجبه ثم وجد الاول فان نحرهما فهو افضل وان نحر الاول وباع الثاني جاز لان الثاني لم يكن واجبا عليه وان باع الاول وذبح الثاني اجزاه الا ان يكون قيمة الاول اكثر فيتصدق بالفضل وهدى المتعة والتطوع في هذا سوا لانهما صارا لله تعالى اذ جعلهما هديا في الحين جميعا وان ساق بدنة لا ينوي بها الهدى فاذا كان ساقها الى مكة فهو هدى واراد بهذا اذا قلدها وساقها لان هذا لا يفعل عادة الا بالهدى فكان سوقها بعد التقليد علامة الهدى عليها بمنزلة نيته الذابح بالمساهد

مسايل منثورة من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسايل فيسمونها مسايل من ابواب متفرقة فيترجمون بمسايل منثورة وثابت او مسايل شتى **قوله** وشهد قوم وهو مردها الى شهلوا انهم راوا هلال ذى الحجة في ليلة كذا اليوم يكون الوقوف منه العاشر ذكر للاستحسان اوجه احدها انها قامت على النفي اي نفي جواز الوقوف وما لا يدخل تحت الحكم وليس هذا النفي لانها قامت على الاثبات حقيقة وهو روية الهلال في ليلة قبل ليلته التي الموقف فيها وهو يستلزم عدم جواز الوقوف ولا حاجة الى الحكم بل الفتوى يفيد عدم سقوط الفرض بمخاطبته وعدم سقوطه هو المراد هنا وصار كما لو راوا امام الموقف كذلك ثم اخروا الوقوف ثانيها ان شهادتهم مقبولة لما ذكرنا لكن لا تستلزم عدم صحة الوقوف لعدم وقوعه في وقته بل قد وقع في وقته شرعا وهو اليوم الذي وقف فيه الناس على اعتقاد انه التاسع لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرفون واضحاكم يوم تضحون اي وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالى اليوم الذي يعرفه الناس من اجتهد وراى انه يوم عرفة بالهاها فيقبل لكن يومهم جائز لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم نحكم بالجواز بعد الاجتهاد لزم الحرج الشديد ونقله بفضله الغني عن العالمين وهذا الوجه يصلح بيان حكمة الدليل السمعي المذكور ثالثها واذا كانت هذه الشهادة لا يترتب عليها عدم صحة الوقوف فلا يلزم في سماعها للامام فلا يسمعها لان سماعها تشهيرها بين عامة الناس من اهل الموقف فيكثر القيل والقال وتثور الفتنة وتتكدر قلوب المسلمين بالحجة في حجهم بالشك في صحة حجهم بعد طول عنايهم فاذا جاؤا ليشهدوا يقول لهم انصرفوا لانسمع هذه الشهادة

ندم حج الناس وهل يجوز وقوف الشهود روى هشام عن محمد انه يجوز وقوفهم وحجهم قال محمد رحمه الله واذا كان من رأى
الهلال وقف يوم عرفة يعني اليوم الذي شهد لم يجز وقوفه وعليه ان يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر جاز يوم الحج في حق
الجماعة ووقتنا الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بغير اراده وكذا اذا اخر الامام الوقوف لمعنى يسوغ فيه الاجتهاد
لم يجز وقوف من وقف قبله كان شهد شاهدان بهلال ذي الحجة فرد شهادتهما لانه لا علة في السماء فوقف بشهادتهما قوم قبل الامام
لم يجز وقوفهم لانه اخر بسبب يجوز العمل عليه في الشرع فصار كالواخر للاشتباه **قوله** بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية لان التدارك
ممكن يعني اذا ظهر لهم خطاؤهم والكلام في تصوير ذلك ولا شك ان وقوفهم يوم التروية على انه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد انه
الثامن لان اعتقاده الثامن انما يكون بناء على ان اول ذي الحجة ثبت باكمال عدة القعدة واعتقاده التاسع بناء على انه رؤي قبل الثلاثين
من ذي القعدة فهذه شهادة على الاثبات والعامل بها انه الثامن حاصل ما عندهم نفي محض ومواتهم لم يروا ليلة الثلاثين من ذي
القعدة ورآه الذين شهدوا بها فهذه شهادة لا تعارضها **قوله** وكذا اذا شهدوا عشية عرفة بان شهدوا في الليلة التي هم بها في نفس
العرفة ان اليوم الذي حج فيه الناس يوم التروية كان التاسع لا الثامن ولا يمكنه الوقوف بالنهار الى عرفات في تلك
الليلة ليقف ليلة النحر للناس او اكثرهم لم يعمل بها ويقف من الغد بعد الزوال لانهم وان شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذر الوقوف
فيما بقي من الليل صارت شهادتهم بعد الوقت وان كان الامام يمكنه الوقوف في الليل مع الناس او اكثرهم ولا يدركه ضعفة الناس
لزمه الوقوف فان لم يقف فاتت حجة لترك الوقوف في وقته مع القدرة عليه **قوله** ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها
فلا يتعلق جواز رمي احدها برمي اخرى هذا هو الاصل في القرب المتساوية الرتب ولولا ورود النص في نحو السعي اثبتنا الترتيب قلنا لا
يلزم فيها ايضا علاوة ترتيب السعي على الطواف لانه غير شرعي قربة حتى لا يتبرع الا عقيب طواف وخلاف المروة فان البداءة من الصفا ثبت بالنص وهو
قوله صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله به بصيغة الامر على ما قدمنا من تخريجه فالترتيب في الرمي فعلا منه صلى الله عليه وسلم محمول منه
على السنة اذ مجرد الفعل لا يفيد اكثر من ذلك وقد نقض هذا التقرير مع ما قيل من قبل الشافعي ان كلها قربة واحدة بدليل الرمي
ورد احدا في ترك كله قلنا اما ثبتها في اماكن مختلفة ظاهر في التعدد فيجب ابقاؤه حتى يوجب الخروج عنه موجبه قال الاعمال الاول
بل هي اولى بالتعدد مع الاسابيع المتعددة من الطواف لانها تقام في مكان واحد واتحاد الدم ليس للوصل الحقيقية شرعا بل
يثبت التعدد عند اتحاد الجنس في الجنايات رحمة وهذا جلي ما عرف في شرب الخمر وزنى غير المحصن مرارا اذا ثبتت كلها يلزم موجب احد
فكذا الدم لزمه موجب جنايته ولو سلم اعتبارها واحدا في حق حكم لا يلزم اعتبارها كذلك في حق كل حكم مع ظهور التعدد الحقيقي بكل
خصوص ذلك المحل هذا مع ان المعقول في محل اعتبارها واحدا دفع موجب الجناية الحكم بل احالها فضلا وهو منتف في ترك الترتيب ٥
قوله ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وهذا لانه التزم القربة بصفة الكمال فيلزمه بتلك
الصفة كالتزام التتابع في الصوم وفي الاصل خيره بين ان يركب وبين ان يمشي اعني ما في الجامع وهو قوله لا يركب حتى يطوف اشارة الى الوجوب وهو
الظاهر لما قلنا وانما انتهى المشي بطواف لانه منتهى افعال الحج فان قيل قد كره ابو حنيفة الحج ماشيا فكيف يكون صفة كمال قلت
انما كرهه اذا كان مظنة سوء خلق لغاية كان يكون صائما مع المشي او ممن لا يطيق المشي فيكون سببا للاثم من جهة الصوم والفسوق
والجدال ولا شك ان المشي افضل في نفسه لانه اقرب الى التواضع والتذلل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما هو ما اسفت على
شيء كاسفي على ان لم احج ماشيا فان الله تعالى قدم المشاة فقال تعالى يأتوك رجالا وعلى كل ضامر وعنه صلى الله عليه وسلم انه قال
من حج ماشيا كتب له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال كل حسنة بسبعمائة لا يقال لا نظر للمشي لما لو اجاب
ومن شرط صحة النذر ان يكون من جنسه واجب على ما ذكره في كتاب الصوم لانا نقول بل له نظير وهو مشي المكي الذي لا يجد الراحلة
وهو قادر على المشي فانه يجب عليه الحج ماشيا ونفس الطواف ايضا ثم اختلف المشايخ في محل ابتداء المشي لان محمدا لم يذكر محل المشي
والاصح انه من بيته لانه المراد عرفا ويدل عليه من الرواية ما عن ابي حنيفة رضي الله عنه لو ان بغداديا قال ان كلمت فلانا فعلي
ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد ولو احرم من بيته فبالاتفاق على انه يمشي من بيته وقد عرف من هذا ان الفرق
في الوجوب بين ان يجعل النذر بالتعليقه كان شفى الله مريضي او قدم زيد فعلي حجة او عمرة ولا فرق بين قوله لله علي او علي حجة في الايجاب
ولو قال علي المشي الى بيت الله لم يذكر حجا ولا عمرة فعليه احد النسكين حجة او عمرة استحسانا وفي القياس لا شيء عليه ووجه
الاستحسان انه تعورف ايجاب النسك بهذا اللفظ فكان كقوله علي احد النسكين فان جعلها حجة مشى لم يركب حتى يطوف او عمرة مشى حتى
يحلق ولو قرنها بحجة الاسلام جاز فان ركب فعليه دم مع دم القران لانه ترك واجبا ولو نذر حجة ماشيا ثم احرم من الميقات بعمرة تطوعا
ثم اضاف اليها الحجة اجزأه ما لم يطف لعمرته ولو احرم بعد ما طاف لعمرته لم يجز وعليه دم وكل من نذر فقال انسانا الله تعالى يتصدق لم يلزمه شيء
واعلم ان مقتضى الاصل ان لا يخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع وكذا في الحج نصا
بوجه العمل به وهو ما عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تمشي الى البيت فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تركب وتهدي
هديا رواه ابو داود وسكت عنه وما في رواية مسلم انه قال صلى الله عليه وسلم لها لتمش ولتركب لم يرد في هذه الرواية على ذلك محمول
على ذكر بعض المروي بدليل ما قد حسنه الرواية الاخرى ثم اطلاق الركوب في الروايتين محمول على عجزها عن المشي بدليل ما

في رواية الاخرى لابي داود عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة بن عامر نذرت ان تحج ماشية وانها لا تطيق فقال النبي صلى
الله عليه وسلم ان الله لغني عن مشي اختك فلتركب ولتهد بدنة الا انه عمل باطلاق الهدي من غير تعيين بدنة كما هو رواية و اذا
عرف ان ايجاب النسك بنذر المشي الى بيت الله ليس الا باعتبار العرف علم انه مقيد بما اذا لم يكن له نية غيره فلو نوى به المشي الى مسجد المدينة
المكرمة او مسجد بيت المقدس او مسجد غيرهما لم يلزمه شيء اما صحة نيته فظاهر لاحتمال اللفظة اذ المساجد كلها بيوت الله تعالى واذا صح لم
يلزمه شيء لان سائر المساجد يجوز الدخول فيها بلا احرام فلا يصير به ملتزما للاحرام وقوله على المشي الى مكة او الكعبة فهو كقوله الى بيت الله
ولو قال على المشي الى الحرم او المسجد الحرام لا شيء عليه عند ابي حنيفة رحمه الله لعدم العرف في التزام النسك به وقالا يلزمه النسك اخذا
بالاحتياط لانه لا يتوصل الى الحرم ولا المسجد الحرام الا بالاحرام فكان بذلك ملتزما الاحرام كذا في المبسوط وقوله اوجه ان لم يكن عرف
فان الالتزام للنسك بهذا اللفظ ليس مدلولا وضعيا بل عرفيا فكون التوصل في الخارج بالفعل الى المسجد الحرام ليس الا بالاحرام
لا يوجب ان يفيد اللفظ ذلك اذا لم يكن دلالة وكون التوصل الى الحرم ايضا يتوقف على الاحرام فليس بصحيح لانه لو نوى الافاقي الا
مكانا في الحرم لحاجة له جاز له الوصول اليه بلا احرام وقد اتفقوا على ان لا التزام ولو قال الى الصفا او المروة او مقام ابراهيم عليه الصلوة
والسلام مع انه لا يتوصل اليها بالفعل الا بالاحرام شرعا فعلم ان المدار تعارف الايجاب باللفظ الخاص وكذا لو قال مكان المشي
والاتيان على حاله لا يلزمه كقوله على الذهاب الى بيت الله تعالى او الخروج او السفر لا شيء عليه بخلاف قوله لله على او على احرام حيث يلزمه
احد النسكين وان لم يتعارف الايجاب به لانه التزام الاحرام وضعا وكذا اذا قال على الركوب او الاتيان لا شيء فيه وكذا السير
والذهاب وكذا لو قال على المشي الى استار الكعبة او بابها او ميزابها او عرفات او المزدلفة او مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم تعارف
ايجاب النسك به وفي موضع الى الحجر الاسود او الى مقام ابراهيم او الى الركن يلزمه والى اسطوانة البيت او زمزم لا يلزمه بعد ما قدمناه
اتفاقا في مقام ابراهيم من عدم اللزوم مذكور في المبسوط ولو قال على نصف حجة فعليه حجة عند محمد وعن ابي يوسف فيه روايتان
وفي المبسوط لو قال ان فعلت كذا فانا احرم وان نوى به الحج فلا شيء عليه وان الايجاب لزمه اذا فعل ذلك حجة او عمرة وان لم يكن له نية
فالقياس ان لا يلزمه شيء وفي الاستحسان يلزمه للعرف في ارادة التحقيق لمثله لحال العود الموذن والشاهد ومثل ما ذكرناه
لو قال انا امشي الى بيت الله ان نوى به الحج لا شيء عليه ولكن يستحب الوفاء بالوعد وان نوى النذر كان نذرا وكذا اذا لم يكن له نية
فهو نذر للعادة انتهى وهذا يتوقف على ثبوت العرف في النذر بذلك والله سبحانه اعلم وفي الخلاصة لو قال انا احج لا حج عليه ولو
قال ان دخلت الدار فانا احج يلزمه عند الشرط لان تعارف الايجاب به انما هو في التعليق ولو قال ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلي
حجة فبرأ لزمته فاذا حج جاز ذلك عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها لان الغالب ان يريد بها المرض الذي فرط في الفرض حتى مرض ذلك
وفي بعض الكتب فرق بين قوله فعلي حجة حيث يلزمه حجة سوى حجة الاسلام الا ان يعني به ما وجب عليه وبين قوله فعلي ان احج حيث يجزي
عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها وما ذكرناه قبل في الخلاصة ومنهم من حكى خلافا في مثله فيها فقال اللزوم حجة ثم حج من عامه للاسلام
سقط عنه ما التزم عند ابي يوسف خلافا لمحمد ومن نذر مائة حجة ونحوها اختلف فيه هل يلزمه كلها فيلزمه الايصاء او يلزمه
قدر ما عاش ففي الخلاصة نص على لزوم الكل وذكر غيره عن ابي يوسف ومحمد الثاني واختار الثاني الرازي وقبله سندا الحق بما لو قال علي ان
احج سنة عشرين فانقضت لا يلزمه شيء وقد يحكم عليه بما عن ابي يوسف ولو قال لله علي ان احج وذلك في غير اشهر الحج فانه تعجل اشهر الحج
لزمته حجة والجواب لزوم الكل للفرق بين الالتزام ابتداء واضافة ولو قال عشر حج في هذه السنة لزمه عشر في عشر سنين ولو قال
ثلثين حجة ونحوها فاحج ثلثين رجلا في سنة جاز وكلما عاش الناذر بعد تلك السنة بطلت منها فعليه ان يحج بنفسه لانه قدر
بنفسه فظهر عدم صحة احجاجه فان لم يحج لزمه الايصاء بقدر ما عاش من بعد الاحجاج ومن نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز
عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقول ابي يوسف اقيس بما قدمناه في نذر الصوم فارجع اليه ولا بد من نية المنذور ان لم يكن قصد حجة
الاسلام على ما ذكرنا في نذر المريض وما في المنتقى نذر ان يحج ولا نية له فهي تطوع عن ابي يوسف فقال هشام وعن حجة الاسلام
لا يستلزم خلافا اذ لا خلاف في تادي فرض الحج باطلاق النية عندنا وما عن ابي يوسف فيما اذا لم يكن عليه حجة الاسلام وما عن
هشام فيما اذا كان عليه بالفرض ثم عندنا اتفاقا على ان لا ينصرف الى المنذور بلا نية ومن قال ان كلمت فلانا فعلي حجة يوم اكلمه
فكلمه لا يصير محرما بل لزمته يفعلها متى شاء كما لو قال على حجة اليوم يلزمه في ذمته فيحرم بها متى شاء ولو قال لرجل على حجة
ان شئت لزمته وكذا ان شاء فلان فشاء هل يقتصر مشيئته فلان على المجلس بلوغ الخبر اختلف فيه والاول والاصح ان لا يقتصر
بخلاف تعليق الطلاق بمشيئته لان الطلاق يقبل التمليك وذلك ان مملوكا له فكان تمليكا من ذي المشيئة فاستدعى جوابه
في المجلس لان التمليكات تستدعي جوابا في المجلس وليس ما نحن فيه من ذلك فانتفى موجب الاقتصار عليه ولو قال ان فعلت كذا فعلي
ان احج بفلان فان نوى ان يحج ويصحبه معه فعليه ان يحج وليس عليه ان يحج به وان نوى ان يحجه فعليه ان يحجه لان الكلام لا يتم الا
عند الصدق فلان يحجه وهذا احتمال معتبر ان يحج فلان معه في الطريق وان يعطي فلانا ما يحج به من المال والالتزام الاول للنذر
فصحيح والثاني صحيح لان الاحجاج يؤدى بالمال عندنا بطريق الاداء فكان بمنزلة حكم البدل وحكم البدل حكم الاصل فيصح التزام
البدل كما يصح التزامه بالاصل فاذا نوى الوجه الاول عملت نيته لاحتمال الكلام وذكر في المنتقى لا يصح التزامه بالنذر فلا يلزمه

ولتهدم

شي

شيء وانما عليه ان يحج بنفسه خاصة وان نوى الثاني لزمه خاصة ان يعطيه من المال ما يحج به او يحج به مع نفسه ليحصل الوفا
بالنذر فان لم يكن له نية اصلا فعليه ان يحج وليس عليه ان يحج فلانا لان لفظه في حق فلان يحتمل الوجوه عدمه والمعين للوجوب
فيه ليس الا النية ولم توجد وكذا لو كان قال علي ان احج فلانا فهذا الحكم والذي ذكره صحيح ومن نذر ان يطوف [illegible] لذلك
قيل لا يلزمه شيء ولو نذر ان يصلي قائما فصلى قاعدا قيل عليه الاعادة فان رجع قبل ان يعيد فعليه دم وهذا اوجه لان الصلاة عهد
شرعيتها قاعدا وقائما بما يتعلق بالاختيار فالتزامها قائما التزام احد صنفيها بخلاف الطواف النفل فانه لا [illegible] القدرة على المشي
كالفرض او الصلاة [illegible] القدرة على الركوع والسجود [illegible] في نذر الهدي والمجازاة وزيادة قبر النبي صلى الله عليه وسلم
قوله ومن باع جارية محرمة قد اذن لها في الاحرام الاصل ان العبد والامة اذا احرما احدهما بغير اذن المولى فله ان يمنعه ويحلله بلا هدي
وذلك بان يصنع بها ادنى ما يحرم عليه بالاحرام كقلم ظفر ونحوه وعليه بعد العتق هدي الاحصار وحجة وعمرة ان كان الاحرام بحجة
وان احرم باذن المولى كره له تحليله ولو حلله حل ولو احصر فعلى المولى ان يبعث دم الاحصار ويحلل لانه وجب عن احرام ماذون فيه
فكان كالنفقة عليه وقدمنا فيه خلافا في باب الاحصار فاذا احرم العبد او الامة باذن المولى ثم باعهما فكذلك البيع وللمشتري منعهما
وتحليلهما وليس له الرد بالعيب خلافا لزفر [illegible] العقد الرد [illegible] على هذا الخلاف اذا احرمت الحرة بحج نفل ثم تزوجت
للزوج ان يحللها عندنا خلافا له **وجه قوله** ما ذكر المصنف بقوله لان هذا عقد سبق ملكه فصار مستحقا لسبق اي سبق
وجود ملك المشتري فليس له ان ينقضه كما اذا اشترى جارية منكوحة ليس له ان يفسخ نكاحها لهذا المعنى بعينه بخلاف ما اذا قلنا
المشتري في ملك الرقبة قائم مقام البائع ولم يكن للبائع ولاية ابطال النكاح وله التحليل وان كره فكذا المشتري الا انه لا كراهة
على المشتري لانه لا خلف في حق البائع بخلاف الوعد وهو متعين في المشتري ثم في الاصل المسألة خلاف الشافعي فعنده ليس للسيد
التحليل بعد الاذن وانفقنا على ان ليس للزوج تحليل الزوجة اذا احرمت بنفل باذنه واما لو [illegible] اذا احرمت بلا اذن فقاس
الشافعي رحمه الله ذلك على [illegible] الاذن مسقط حقه وقياسا على ابطال الغيبة بجامع عمل الرضى بواسطة الاذن وهنا دخل منع عمل
الاذن في السقوط مطلقا بل ان كان الثابت مجرد حق كما في الزوجة فانه لا يملك منافعها وانما له حق فيها فيسقط بالاذن اما
كان الثابت حقيقة الملك فلا اذ لا شك في ان الملك لا يسقط به وانما عمله في الشرع اباحته وذلك لا يلزم وانما في المستقبل
بل عمله في رفع المخالفة والمنافعة فيها انا دفعنا لهاه كان ذلك منتهى عمل الاذن لما قلنا انه لم يعمل في دوام السقوط في
المستقبل وصار كالاذن في استخدام العبد لغيره وكثبوتها مع الزوج له فيهما الرد الا لا تحل او المنع [illegible] وهذا
لانه لا دليل على انه حل حلالا له اسقط الملك وانا ان الاذن بالاحرام مبني على ما عهد له من اللوازم بل عهد انه حل وكل
نفوذ حق العبد على جهة عند التعارض لعظم وعلى الحق بالعظيم **هل** اذا الحرة متى المراة بالفرض فليس له ان يحللها
ان كان لها محرم عند نا فان لم يكن لها فله منعها فان احرمت فهي محصرة لحق الشرع فكذا اذا اراد الزوج تحليلها لا تحلل الا بالهدي
خلافا له لو احرمت بنفل بلا اذن له ان يحللها ولا يتأخر تحليله الى ذبح الهدي بل يحللها من ساعته وعليها هدي لتحليل الاحرام
وحجة وعمرة هناك لا حق للزوج في منعها لو وجدت محرما وانما تعتد وعليها الخروج لعقد المحرم شرعا فلا تتحلل الا بالهدي وهنا تعتد
الخروج لحق الزوج فكان لا يكون لها ان تنظر حتى ليس لها ان تؤخر كذا في باب الاحصار من المبسوط والتحلل ان يتهاها ويفعل
بها ادنى ما يحرم بالاحرام كقص ظفر وتقبيل او معانقة وهو اولى من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام حتى يتعلق به
الفساد فلا يفعله تعظيما لامر الحج ولا يقع التحليل بقوله حللتك بل بفعله او فعلها ثم كالامتشاط بامره لانه صلى الله
عليه وسلم قال لعائشة امتشطي وارفضي عمرتك حين حاضت في العمرة ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا علم باحرامها لم يكن تحليلا
ويفسدهما وان علمه كان تحليلا ولو حللها ثم اذن لها فاحرمت بحج ولو بعد ما جامعها من عامها ذلك لم يكن عليها
عمرة ولا نية القضاء ولو اذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج ونال ذو عليها العمرة وهو نية القضاء لانها تقرر في ذمتها
بعض الحج فلا تخرج عن عهدتها الا بها مع نية القضاء ولو لم تنو لم تخرج عن العهدة وفي هذا الامر تعين عام الاخلال والعام
القابل **قلنا** ان ملت بمجرد التحلل تقرر ونعناه بل اللازم غير تلك الحجة ما لم يمض الوقت فاذا مضى بلا ايقاع فيها حينئذ لزمه
مثلها وينوي القضاء لانه اذا ابطل الواجب ذلك لا يتحقق الا بعد خروج الوقت وصار كما اذا شرع في صلاة في وقتها ثم قطعها فيه
ثم اداها فيه ايضا واذا كان اللازم ما لم تتحول السنة عين الواجب لم تلزم عمرة ولا ينوي القضاء وعن هذا قلنا لو حللها فاحرمت
فحللها فاحرمت هكذا مرارا ثم حجت من عامها اجزاها عن كل التحليلات تلك الحجة الواحدة ولو لم تحج بعد التحليلات الا من قابل كان
عليها لكل تحليل عمرة هذا وقدمنا في باب الاحصار انه اذا كان الاحصار في حجة الاسلام لا ينوي القضاء ولو تحولت السنة لانها
باقية في ذمته ما لم يؤدها ولو خرج الوقت لتقرر فيها لان وقتها العمر والتضييق في اول سني الامكان لا يفيد لما حققنا في اول
كتاب الحج من ان ذلك وجوب احتياط لا افتراض وقد اجمعوا ان بالاداء بعد لا يأثم بلا خلاف وحمل الامر بعد ذلك اداء واذا اذن لامته
المزوجة في الحج فليس لزوجها منعها لان منافعها للسيد **وهذه الكتابة لهذا تم** ودمها ثلاث مقاصد

المقصد الأول في إيجاب الهدي وما يتبعه يثبت بنذره وقوله الهدي بنذر يجزئه تعليقا ولا فرق بين قوله لله علي
أو علي هدي لأنه لا يكون إلا لله ولا يلزم الإيفاء بملك فلو قال إن فعلت كذا فهذا هدي لغير مملوك له ففعل لا شيء عليه إلا
أن يكون ذلك المشار إليه ابنه ففيه القياس والاستحسان على ما ذكر في نذر ذبح الولد وكذا لو قال ذلك لمملوك له فباعه
ثم فعل ولو قال الهدي لله أحر أو اشتراه ففعل ثم اشتراه أعتق ولو اشتراه قبل الفعل ثم فعل لا يعتق ولو قال إن فعلت كذا فأهدي
كذا لزمه إذا فعل ويلزمه من إطلاق لفظ الهدي أدناه وهو ما يجزئ في الأضحية من الشاة الضأن أو المعز أو الإبل أو البقر إلا
أن ينوي بعيرا أو بقرة فيلزمه ذلك وأن لا يذبح إلا في الحرم فإن كان في أيام النحر فالسنة ذبحه بمنى وإلا ففي مكة وله أن يذبحه
حيث شاء من أرض الحرم ولو قال علي أن أهدي جزورا تعين الإبل فالجزور ولو قال جزور فقط جاز في غير الحرم كشهر ... لأنه لم
يذكر الهدي ولو قال بدنة فقط جاز البقرة والبعير حيث شاء إلا أن ينوي معينا من البدن وعن أبي يوسف يتعين الحرم في
البدنة والجزور لأن اسم البدن لا يذكر في المشهور والاستعمال إلا في معنى الهداية ولو صرح بالبدن في غير الحرم فكذا البدنة وظاهر
المذهب خلافه إلا أن يريد بقوله بدنة من شعائر الله ويمنع أن البدنة نقلا شرعا أو عرفيا بل كل منهما مشترك فيهما ولو ذبح الهدي
في الحرم فتصدق به على مساكين الحرم وأن تصدق به على غيرهم أيضا جاز لأن معنى اسم الهدي لا يعتبر فيه إلا ما ينبئ عنه من
النقل إلى مكان وذلك هو الحرم إجماعا فتعين الحرم وأما ... مأخذ اسم النقل ثم تعيين المكان بالإجماع وهو معنى
غير الحرم فقول بلا دليل ومنها لا إن القربة لا هدي إنما هو بالنقل إلى الحرم والذبح به ... ولو سرق ... غيره وبذلك
انتهى ... وتعين بجارحة القربة فيه شيء آخر هو التصدق وفي هذا مساكين الحرم وغيرهم سواء وهل يجوز التصدق بالقيمة في الحرم
في نذر الهدي كأن يقول هذه الشاة هدي في رواية أبي سليمان أنه يجوز أن يهدي قيمتها وفي رواية أبي حفص لا يجزيه وجه الأولى اعتبار
النذر بما أمر الله جل ذكره به من الغنم والإبل في الزكاة ووجه رواية أبي حفص أن في اسم الهدي زيادة على مجرد اسم الشاة وهو
الذبح فالقربة فيه تتعلق بالذبح ثم التصدق بعد ذلك تبع بخلاف الزكاة فإن القربة إنما تتعلق في الشاة بالصدقة وهو ثابت في
القيمة فيجوز وليس الذبح بثابت في قيمة الهدي فلا يجوز وهذا أحسن ومن نذر شاة فأهدى مكانها جزورا فقد أحسن وليس هذا
القيمة لثبوت الإراقة في البدل لا على الأصل وقالوا إذا قال لله علي أن أهدي شاتين فأهدى شاة تساوي شاتين قيمة لم يجز
فلو عين الهدي فلا ذبح فأما ما يقبل النقل كالعبيد والثياب فقال إن فعلت فثوبي هذا هدي أو عبدي هذا أو
هذا العبد جاز إهداء قيمته إلى مكة أو عينه ويجوز أن يعطي حجبة البيت إذا كانوا فقراء فإن تصدق به أو بقيمته في غير مكة كالكوفة
ونحوها جاز لأن معنى القربة في الأشياء ليس إلا التصدق ويستوي فيه أهل مكة وغيرهم سواء بخلاف الهدي فإنه يراد ذبحه لأن معنى الإراقة
فيه القربة فيه بالإراقة ولم يعرف قربة إلا في الحرم فتعين الحرم وغاية ما فيه أنه نذر التصدق في مكان فتصدق في غيره وذلك جائز
عندنا لأن النذر بما هو قربة والقربة إنما هي التصدق فينعقد النذر بمجرد التصدق وإن كان بما لا ينقل كالدار والأرض فتعين القيمة
إذا أراد الإيصال إلى مكة وقوله هذه الشاة هدي إلى البيت أو مكة أو الكعبة موجب ولو قال إلى الحرم أو المسجد الحرام على الخلاف
في إلزام المشي إلى الحرم والمسجد الحرام عندهما موجب وعند أبي حنيفة لا وقوله هدي إلى الصفا والمروة لا يجب اتفاقا على ما سيأتي
في المشي فإن قيل ينبغي أن يلزم هنا على قوله أيضا لأن مجرد ذكر الهدي موجب وزيادة ذكر الحرم لا ينفي الوجوب بعد ثبوته
بخلاف المشي إلى الحرم لأن مجرد قوله علي المشي غير موجب بل مع ما ينتهي إليه أجيب بأن اسم الهدي إنما يوجب باعتبار ذكر مكة نصا
بدلالة العرف فإذا نص على الحرم أو المسجد تعذر إثبات مكة في كلامه أو تصريح بمراده فلا يجب شيء به وقوله ثوبي هذا ستر البيت
أو أطيب به حطيم البيت يلزمه استحسانا لأنه يراد بهذا اللفظ هديه ولو قال كل مالي أو جميعه هدي فعليه أن يهدي ماله كله
ويمسك عنه قدر قوته فإذا أفاد مالا تصدق بقدر ما أمسك وأورد هذه المسألة في كتاب الهبة أن الأصل فيها إذا قال مالي صدقة
ففي القياس ينصرف إلى كل مال له وهو قول زفر رحمه الله وفي الاستحسان ينصرف إلى مال الزكاة خاصة بخلاف ما إذا أراد جميع ما ملك
ثم المشايخ من قال ما ذكر هنا جواب القياس لأن إلزام الهدي في كل مال كإلزام الصدقة في كل مال والأصح الفرق بأن إيجاب
العبد معتبر بإيجاب الله تعالى وما أوجبه تعالى بلفظ الصدقة مختص بمال الزكاة فكذا ما أوجبه العبد على نفسه وهنا إنما أوجب
بلفظ الهدي وما أوجب تعالى بلفظ الهدي لا يختص بمال الزكاة وفي نوادر ابن سماعة لله علي أن أذبح ولم يقل صدقة لا شيء عليه
وعندي فيه نظر لأنه التزم ما هو من جنسه واجب إلا أن يقصد الذبح بعينه ومن قال لله علي أن أنحر ولدي ففي القياس لا شيء عليه وفي
الاستحسان يلزمه شاة ولو كان له أولاد لزمه مكان كل ولد شاة وإذا نذر ذبح عبده عند أبي حنيفة رحمه الله وعند محمد رحمه الله تلزمه
الشاة وعند أبي يوسف رحمه الله لا يلزمه في الصورتين

المقصد الثاني في المجاورة اختلف العلماء في كراهة المجاورة
بمكة وعدمها ذكر بعض الشافعية أن المختار استحبابها إلا أن يغلب على ظنه الوقوع في المحذور وهذا قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
وذهب أبو حنيفة ومالك رحمهما الله إلى كراهتها وكان أبو حنيفة يقول إنها ليست بدار هجرة وقال مالك وقد سئل عن ذلك ما كان
الناس إلا على الحج والرجوع وهو أعجب وهذا أحوط لما في خلافه من تعريض النفس على الخطر إذ طبع الإنسان التبرم والملل من تواد

ما خالف هواه في المعيشة وزيادة الانبساط المخل بحسب احترامها لما يكثر تكرره عليه ومداومة نظره اليه وايضا
الانسان محل الخطأ كما قال عليه السلام كل بني آدم خطاء والمعاصي تضاعف على ما روي عن ابن مسعود ان صح والا فلا شك انها في حرم
الله أفحش وأغلظ فتنتهض سببا لغلظ الوجوب ونمو العقاب ويمكن كون هذا هو محمل المروي من التضاعف كيلا يعارض قوله تعالى
ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اعني ان السيئة تكون فيه سببا لمقدار من العقاب هو اكثر من مقدارها في غير الحرم الى ان
يصل الى مقدار عقاب سيئات منها في غيره والله اعلم وكل من هذه الامور سبب لمقت الله تعالى واذا كان هذا سجية البشر
فالسبيل التزحزح عن ساحته وقل ما تطمئن النفس الى نفسه في دعوى البراءة من بعض الامور المذكورة ومن ذلك نقل الازرقي عن عباس
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المحبين اليه المدعو له كيف اتخذ هذا الطائف دارا فقال لان اذنب خمسين ذنبا بركبة وهو
موضع بقرب الطائف احب الي من ان اذنب ذنبا واحدا بمكة وعن ابن مسعود ما من بلدة يؤاخذ العبد فيها بالهمة قبل العمل الا مكة
وتلا هذه الآية ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب اليم وقال سعيد بن المسيب للذي جاء من اهل المدينة يطلب العلم ارجع الى
المدينة فانا نسمع ان ساكن مكة لا يموت حتى يكون الحرم عنده بمنزلة الحل لما يستحل من حرمتها وعن عمر رضي الله عنه لخطيئة اصيبها
بمكة اعز علي من سبعين خطيئة بغيرها نعم افراد من عباد الله استخلصهم الله وخلصهم من مقتضيات الطباع فاولئك هم اهل الجوار
الفائزون بفضيلة من تضاعف الحسنات والصلوات من غير ما يحبطها من السيئات وفي الحديث عنه عليه السلام صلاة في مسجدي هذا
افضل من الف صلاة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام افضل من مائة في مسجدي وفي رواية لاحمد عن ابن عمر
سمعت يعني النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف اسبوعا يحصيه وصلى ركعتين كان كعدل رقبة وقال سمعته يقول ما رفع رجل
قدما ولا وضعها الا كتب الله له عشر حسنات وحط عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات وروى ابن ماجه عن ابن عباس عنه عليه السلام
من ادرك رمضان بمكة فصامه وقام منه ما تيسر كتب له مائة الف شهر رمضان فيما سواه وكتب الله له بكل يوم عتق رقبة وبكل ليلة
عتق رقبة وكل يوم حملان فرس في سبيل الله تعالى ولكن الفائز بهذا مع السلامة من احاطه امثال القليل اغنى الله بهم عباده ولا
يذكر حالهم عند الجوار لان شأن النفوس الدعوى الكاذبة والمبادرة الى دعوى الملكة والقدرة على ما يشترط لها خصوصا مع الطبع وذلك
وانها لا كذب ما تكون اذا حلفت فكيف اذا ادعت والله اعلم وعلى هذا انجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك فان تضاعف السيئات
او تعاظمها فيها لمخافة السآمة وقلة الادب المفضي الى الاخلال بواجب التوقير والاجلال قائم وتنوا ايضا الا للافراد ذوي الملكات — مانع م
فان مقامهم ودوامهم هو السعادة الكاملة وفي صحيح مسلم لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها احد من امتي الا كنت له شفيعا يوم القيامة
او شهيدا واخرج الترمذي وغيره عن ابن عمر عنه عليه السلام من استطاع ان يموت بالمدينة فليمت بها فاني اشفع لمن يموت بها

المقصد الثالث في زيارة قبر سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال مشايخنا رحمهم الله تعالى من افضل المندوبات وفي مناسك الفارسي وشرح المختار انها قريبة من الوجوب لمن له سعة وروى الدارقطني
والبزار عنه عليه السلام من زار قبري وجبت له شفاعتي واخرج الدارقطني عنه عليه السلام من جاءني زائرا لا تعمله حاجة
الا زيارتي كان حقا علي ان اكون له شفيعا يوم القيامة واخرج الدارقطني ايضا من حج وزار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي
والحج ان كان فرضا فالاحسن ان يبدأ به ثم يثني بالزيارة وان كان تطوعا كان بالخيار فاذا نوى زيارة القبر فلينو معه زيارة المسجد
مسجده عليه السلام لانه احد المساجد الثلاثة التي تشد اليها الرحال في الحديث لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام
ومسجدي هذا والمسجد الاقصى واذا توجه الى الزيارة يكثر من الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم مدة الطريق والاولى
فيما عند العبد الضعيف تجريد النية لزيارة قبره عليه السلام ثم يحصل له اذا قدم زيارة المسجد او يستفتح فضل الله سبحانه وتعالى
في مرة اخرى ينويهما فيها لان في ذلك زيادة تعظيمه صلى الله عليه وسلم واجلاله ويوافق ظاهر ما ذكرناه من قوله عليه السلام لا تعمله
حاجة الا زيارتي واذا وصل الى المدينة اغتسل بظاهرها قبل ان يدخلها او توضأ والغسل افضل ولبس نظيف ثيابه والجديد
افضل وما يفعله بعض الناس من النزول بالقرب من المدينة والمشي على الاقدام الى ان يدخلها حسن وكل ما كان ادخل في الادب والاجلال
كان حسنا واذا دخلها قال بسم الله اللهم ادخلني مدخل صدق الآية اللهم افتح لي ابواب رحمتك وارزقني من زيارة رسولك صلى الله
عليه وسلم ما رزقت اولياءك واهل طاعتك واغفر لي وارحمني يا خير مسؤول وليكن متواضعا متخشعا معظما لحرمتها لا يفتر عن الصلاة
على رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحضرا انها البلدة التي اختارها الله تعالى دار هجرة نبيه ومهبطا للوحي والقرآن ومنبع الايمان
والاحكام الشرعية قالت عائشة رضي الله عنها كل البلاد افتتحت بالسيف الا المدينة فانها افتتحت بالقرآن وليحضر قلبه ابدا انه صادف — موضع قدميه
موضع قدميه وكذا كان مالك رحمه الله لا يركب في طرق المدينة وكان يقول استحيي من الله ان اطأ تربة فيها رسول الله صلى الله عليه
وسلم بحافر دابة واذا دخل المسجد فعل ما هو السنة في دخول المساجد من تقديم اليمنى وقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب
رحمتك ويدخل من باب جبريل او غيره ويقصد الروضة الشريفة بين المنبر والقبر الشريف فيصلي تحية المسجد مستقبلا السارية
التي تحتها الصندوق بحيث يكون عمود المنبر حذاء منكبه الايمن اذا امكن وتكون الحنية التي في قبلة المسجد بين عينيه فذلك موقف

رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما قيل قبل ان يغير المسجد وفي بعض المناسك يصلي تحية المسجد في مقامه عليه السلام وهو
الحفرة قال الكرماني وصاحب الاختيار ويسجد لله شكرا على هذه النعمة وسؤاله تمامها والقبول وقيل ذرع ما بين المنبر وموقفه عليه
السلام الذي كان يصلي فيه اربعة عشر ذراعا وشبر وما بين المنبر والقبر ثلث وخمسون ذراعا وشبر ثم ياتي القبر الشريف فيستقبل
جداره ويستدبر القبلة على نحو اربعة اذرع من السارية التي عند راس القبر في زاوية جداره وما عن ابي الليث انه يقف مستقبل
القبلة مردود بما روى ابو حنيفة في مسنده عن ابن عمر قال من السنة ان تاتي قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل القبلة
وتجعل ظهرك الى القبلة وتستقبل القبر بوجهك ثم تقول السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته الا ان يحمل على نوع
ما من الاستقبال وذلك انه عليه السلام في القبر الشريف المكرم على شقه الايمن مستقبل القبلة وقالوا في زيارة القبور مطلقا
الاولى ان ياتي الزائر من قبل رجلي المتوفى لا من قبل راسه فانه اتعب لبصر الميت بخلاف الاول لانه يكون مقابل بصره لان بصره
ناظر الى قدميه اذا كان على جنبه فعلى هذا تكون القبلة عن يسار الواقف من جهة قدميه عليه السلام اذا كان من جهة جهة
وجهه الكريم فهذا اكمل الاستقبال لانه عليه الصلوة والسلام لا كل الاستقبال لكون استدبار القبلة اكثر من اخذ الى
جهتها فيصدق الاستدبار ونوع من الاستقبال وينبغي ان يكون وقوف الزائر على ما ذكرناه خلافا لمن اختار استدبار القبلة واستقباله
عليه السلام فانه يصير البصر ناظرا الى جنب الواقف وعلى ما ذكرنا يكون الواقف مستقبلا لوجهه عليه السلام وبصره فيكون اولى
ثم تقول في موقفه السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا خير خلق الله السلام عليك يا خيرة الله من جميع خلقه السلام عليك يا حبيب
الله السلام عليك يا سيد ولد آدم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته يا رسول الله اني اشهد ان لا اله الا الله وحده لا
شريك له وانك عبده ورسوله اشهد يا رسول الله انك قد بلغت الرسالة وأديت الامانة ونصحت الامة وكشفت الغمة فجزاك الله عنا
خيرا جزاك الله عنا افضل ما جزى نبيا عن امته اللهم اعط سيدنا عبدك ورسولك محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية جازية
الرفيعة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته وانزله المنزل المقرب عندك انك سبحانك ذو الفضل العظيم ويسأل الله تعالى
حاجته متوسلا الى حضرة نبيه صلى الله عليه وسلم واعظم المسائل واهمها سؤال حسن الخاتمة والمغفرة ثم يسأل النبي صلى الله عليه
وسلم الشفاعة فيقول يا رسول الله اسألك الشفاعة واتوسل بك الى الله تعالى في ان اموت مسلما على ملتك وسنتك
ويذكر كل ما كان من قبيل الاستعطاف والتضرع ويجتنب الالفاظ الدالة على الادلال والقرب من المخاطب فانه سوء ادب
وعن ابن ابي فديك قال سمعت بعض من ادركت يقول بلغنا انه من وقف عند قبر النبي صلى الله عليه وسلم فتلا هذه الآية ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ثم قال صلى الله عليك وسلم يا محمد سبعين مرة ناداه
ملك صلى الله عليك يا فلان ولم تسقط له حاجة ثم يبلغ سلام من اوصاه بتبليغ سلامه فيقول السلام عليك يا رسول الله
من فلان بن فلان او فلان بن فلان يسلم عليك يا رسول الله وروي ان عمر بن عبد العزيز كان يوصي بذلك ويرسل البريد من الشام
الى المدينة الشريفة لذلك ومن ضاق وقته عما ذكرناه اقتصر على ما يمكنه وعن جماعة من السلف الايجاز في ذلك جدا ثم يتاخر عن يمينه
اذا كان مستقبلا للقبر قدر ذراع فيسلم على ابي بكر رضي الله عنه فان راسه حيال منكب النبي صلى الله عليه وسلم على ما ذكرنا ثم يتاخر الى بكونه
ورائه بحيث فيقول السلام عليك يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وثانيه في الغار ابا بكر جزاك الله عن امة محمد خيرا
ثم يتاخر كذلك قدر ذراع فيسلم على عمر رضي الله عنه لان راسه من الصديق كراس الصديق من النبي صلى الله عليه وسلم فيقول
السلام عليك يا امير المؤمنين عمر الفاروق الذي اعز الله به الاسلام جزاك الله عن امة محمد خيرا ثم يرجع الى حيال وجه النبي
صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثني عليه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو ويستشفع له ولوالديه ولمن احب ويختم
دعاءه بآمين والصلوة والتسليم وقيل ما ذكر من العود الى راس القبر الشريف لم ينقل عن الصحابة ولا التابعين واخرج
ابو داود عن القسم بن محمد قال دخلت على عائشة فقلت يا ام المؤمنين اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبيه فكشفت
عن ثلثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء ورواه الحاكم وزاد فرايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدما
وابا بكر راسه بين كتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر راسه عند رجلي النبي صلى الله عليه وسلم صححه الحاكم واذا فرغ من الزيارة
ياتي الروضة فيكثر فيها من الصلاة والدعاء ان لم يكن وقت كراهة الصلاة ففي الصحيح ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة
وفي رواية قبري ومنبري ويقف عند المنبر ويدعو ففي الحديث قوائم منبري رواتب في الجنة وعنه عليه السلام منبري على
ترعة من ترع الجنة وكان السلف يستحبون ان يضع يده على رمانة المنبر النبوي التي كان عليه السلام يضع يده عليها عند الخطبة
وهناك الآن قطعة يدخل الناس ايديهم من طاقة في المنبر اليها يتبركون بها يقال انها من بقايا منبره عليه السلام ويجتهد
ان لا يفوته مدة مقامه صلاة في المسجد فقد ثبت ان الصلاة في مسجده تعدل الف صلاة في غيره على ما قدمناه وهذا
التفضيل مختص بالفرائض وقيل يعم النفل ايضا لكنا قدمنا ما ينفيه في كتاب الصلاة وقد اشتهر عنه عليه السلام ان افضل
صلاة الرجل في منزله الا المكتوبة فهذا اعانه وسوى في المدينة بشاهده الحاضر عند في المسجد الغائبين ثم هو عنه عليه

الامام لم يؤثر عنه التنفل في المسجد الا تحيته من التهجد وركعتي الفجر وغيرها ولو كان كذلك لم يفعل نافلة الا في المسجد
ان يكون ذلك هو الاكثر بخلاف قليل في الاحايين خصوصا او من بيته الى المسجد نفلا من حر واحتج وقد يقال ايضا ان ذلك انما
هو في حق الرجال لانه عليه السلام امر المراة التي سالته الحضور والصلاة معه ان تصلي في بيتها مع ان الخروج لهن كان مباحا
اذ ذاك ومما يخرج هذا الحديث في باب الامامة في كتاب الصلاة فعلم ان اطلاق خروجهن اذ ذاك كان لتعلمهن ما يشاهدنه
من اداب الصلاة وحسن اداء التابعين وغير ذلك من العلم ويعودون المواظبة ولا يستثقلن الصلاة في البيت وغير ذلك من المصالح
والله اعلم ويستحب ان يخرج كل يوم الى البقيع بقيع الغرقد فيزور القبور التي به خصوصا يوم الجمعة بكرة لكن لا يفوته صلاة
الجمعة والظهر مع الامام في المسجد فقد كان عليه السلام يفعله وقال لام قيس بنت محصن لما اخذ بيدها اذهبا اليه ترين هذه
المقبرة قلت نعم قال يبعث منها سبعون الفا على صورة القمر ليلة البدر يدخلون الجنة بغير حساب واذا انتهى اليه قال السلام
عليكم دار قوم مومنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد اللهم اغفر لنا ولهم ويزور القبور المشهورة كقبر
عثمان بن عفان رضي الله عنه وقبر العباس وهو في قبته المشهورة وفيها قبر ابن العباس فيها قبر العباس والسرفي بها قبر الحسن بن
علي رضي الله عنهم وزين العابدين وولده محمد الباقر وابنه جعفر الصادق رضي الله عنهم كلهم في قبر واحد عند باب البقيع عن يسار
الخارج قبر صفية ام الزبير عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه قبر فاطمة بنت اسد ام علي رضي الله عنه ويصلي في مسجد فاطمة بنت
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبقيع وهو المعروف ببيت الاحزان وقيل قبرها فيه وقيل بل في الصندوق الذي هو امام
مصلى الامام في الروضة الشريفة واستبعده بعض العلما وقيل ان قبرها في بيتها وهو في مكان المحراب الخشب الذي خلف
الحجرة الشريفة داخل الدرابزين قال وهو الاظهر وبالبقيع قبة يقال ان فيها قبر عقيل بن ابي طالب بن اخيه عبد الله بن
جعفر بن ابي طالب والمنقول ان قبر عقيل في داره وفيه حظيرة مبنية بالحجارة يقال ان فيها قبور من دفن من ازواجه
عليه الصلوة والسلام رضي عنهن وفيه قبر ابرهيم بن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مدفون الى جنب عثمان بن مظعون
ودفن الى جنب عثمان بن مظعون عبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم اجمعين ورضي عنا بهم وعثمان هذا اول من دفن بالبقيع
في شعبان على راس ثلثين شهرا من الهجرة ويأتي احدا يوم الخميس مبكرا لئلا تفوته الظهر بالمسجد فيزور قبور
شهدا احد ويبدا بحمزة عم النبي صلى الله عليه وسلم ويزور جبل احد بنفسه ففي الصحيح عنه عليه السلام احد جبل يحبنا ونحبه
وفي رواية لابن ماجه انه على ترعة من ترع الجنة وان عيرا على ترعة من ترع النار وعن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر
بمصعب بن عمير فوقف عليه وقال اشهد انكم احيا عند الله فزوروهم وسلموا عليهم فوالذي نفسي بيده لا يسلم عليهم احد الا ردوا
عليه يوم القيمة ويستحب ان ياتي مسجد قبا يوم السبت اقتدا به عليه السلام فانه كان ياتيه في كل سبت راكبا وماشيا
متفق عليه وهو اول مسجد وضع في الاسلام واول من وضع فيه حجرا رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ابو بكر ثم عمر وينوي زيارة
الصلاة فيه وصح عنه عليه السلام ان الصلاة فيه كعمرة ويأتي في قبا بير اريس التي تفل فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيها سقط
خاتم عثمان رضي الله عنه فيتوضا ويشرب ويزور مسجد الفتح وهو على قطعة من جبل سلع من جهة الغرب فيركع فيه ويدعو وعن جابر
انه صلى الله عليه وسلم دعى فيه ثلثة ايام وفي الاحزاب فاستجيب له يوم الاربعاء بين الصلاتين والمساجد التي هناك مسجد
يقال له مسجد بني ظفر فيه حجر جلس عليه النبي صلى الله عليه وسلم ويقال اذا جلست عليه امراة تريد الولد الا حبلت ويقال
ان جميع المساجد والمشاهد المفضلة التي بالمدينة ثلثون يعرفها اهل المدينة ويقصد الابار التي كان عليه السلام
يتوضا منها ويشرب وهي ستة منها بضاعة

فصل

واذا عزم على الرجوع الى اهله استحب له ان يودع المسجد
بصلاة ويدعو بعدها بما احب وان ياتي القبر الكريم فيسلم ويدعو بما احب له ولوالديه واخوانه واولاده واهله وماله
ويسأل الله تعالى ان يوصله الى اهله سالما غانما في عافية من بليات الدنيا والاخرة ويقول غير مودع يا رسول الله ويسال
الله تعالى ان يرده الى حرمه وحرم نبيه في عافية وليكثر دعاه بذلك في الروضة الشريفة عقيب الصلوات وعند القبر ويجتهد
في خروج الدمع فانه من امارات القبول وينبغي ان يتصدق بشي على جيران النبي صلى الله عليه وسلم ثم ينصرف باكيا متحسرا على
مفارقة الحضرة النبوية

ومن سنن الرجوع ان يكبر على كل شرف من الارض ويقول آيبون تائبون
عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده وهذا متفق عليه عنه عليه السلام
كل شي هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون وليحذر كل الحذر ما يفعله بعض الجهلة من اظهار الاستبشار على
السفر والعزم على عدم العود وقوله لغيره احذر ان تعود ونحو ذلك فهذا كله تعرض للمقت بل هو دليل عدم القبول
فان كان واذا اشرف على بلده حرك دابته ويقول آيبون الى اخرها وروى النسائي عنه عليه السلام انه لم ير قرية يريد
دخولها الا قال حين يراها اللهم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضين السبع وما اقللن ورب الشياطين
وما اضللن ورب الرياح وما ذرين فانا نسألك خير هذه القرية وخير اهلها وخير ما فيها ونعوذ بك من شرها وشر اهلها

وشربها فيها ويقول اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا ويرسل الى اهله من يخبرهم لا يبغتهم بمجيئه واخلا علمهم فانه نهي
عن ذلك اذا دخلها بدأ بالمسجد فيصلي فيه ركعتين ان لم يكن وقت كراهة ثم يدخل منزله ويصلي في بيته ركعتين ويحمد
الله ويشكره على ما اولاه من اتمام العبادة والرجوع بالسلامة ويكرم من حيث يسكن مدة حياته ويجتهد في مجانبة ما يوجب
الاحباط في باقي عمره وعلامة الحج المبرور ان يعود خيرا مما كان قال المصنف رحمه الله تعالى ورضي عنه
وهذا تمام ما يسره الله لعبده الضعيف من ربع العبادات اسأل الله رب العالمين ذا الجود والنعم ان يحقق لمنه الاخلاص
ويجعله نافعا لي يوم القيمة انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير واشرع بعون الله ذي الحول والقوة منتجا كتاب النكاح
سائلا من فضله تعالى ان يمن بختم الربع الثاني واكمال المقاصد على وجه يرضاه ويرضى به عن عبده ولا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كتاب النكاح

مؤخر عن العبادات حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادة على ما بين ان شاء الله تعالى فلذا اولاه
العبادات والجهاد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب لما هو المقصود منه وزيادة فانه سبب لوجود المسلم والاسلام
والجهاد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل والحق ان الجهاد ايضا سبب لهما اذ نقل الموصوف من صفة الى صفة اعني من الكفر
الى الاسلام يصح قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحق اشتراكهما في ذلك لكن لا نسبة بينهما في تحصيل ذلك فان ما
يحصل بالنكاح من افراد المسلمين منه اضعاف ما يحصل بالقتال اذ الغالب حصول القتال بعد الذمة دون اسلام اهل الدار فقدم
للاكثرية في ذلك واما من اول العبادات فانا نتبع نظر البساطة بالنسبة الى النكاح باعتبار محض معنى المعاملة فيه
النكاح وليس احد يحزن بها ابدا وهو تقديم معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الآخر فلعدم تحيرنا فيما قدمه وسكت
عما اخره والعاكس يعكس ذلك النظر ولما ابداه اولوية تقدم هذا على ذلك هو التحقيق ومن يستدعي النظر بين الخصوصيتين
بما يقتضي ذكرا مقدما للسائل وقد يبقى اذ كثيرة بحال كل واحد خصوصا فيه نسبة يطول الكلام فيه فلا حاجة في ذلك فالاستمداد
فذلك ادخل في طريق ابناء العلم والتحصيل ولا ينبغي تحصيل زيادة البصيرة فيما شرع فيه من تقديم تحصيل امور ٥

الامر الاول مفهومه لغة قيل هو مشترك بين الوطء والعقد اشتراكا لفظيا وقيل حقيقة في العقد مجاز
في الوطء وقيل بعكسه وعليه مشايخنا رحمهم الله وصرحوا بانه حقيقة في الضم لا منافاة بين كلامهم لان الوطء من افراد
الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كانسان في زيد لا يعرف القدماء غيرها الا ان احدث التفصيل بين ان يراد به
خصوص الشخص فيكون بحال خصوص عوارضه المشخصة مرادا مع المعنى الاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا فحقيقة وكان هذه الارادة
قل ما لاحظه عند الاطلاق حتى ترك الامر بون تعذر ذلك التفصيل بل المتبادر من قول من يقول لزيد يا انسان يا من
عليه هذا اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك فيكون المشترك المعنوي حقيقة فيهما واعلم ان المحققوا الاستعمال في كل من هذه
المعاني ففي الوطء قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح اي من وطء حلال لا من وطء حرام وقوله يحل للرجل من امرأته
الحائض كل شيء الا النكاح وقول الشاعر ومن ايم قد انكحتها رماحنا ٥ واخرى على خال وعم تلهف
وقوله ومنكوحة غير ممهورة ٥ وقول الاخر التاركين على طهر نساءهم ٥ والناكحين بشطي دجلة البقرا ٥
وفي العقد قول الاعشى ولا تقربن جارة ان سرها ٥ عليك حرام فانكحن او تابدا ٥ وفي المعنى الاعم قول القائل
ضممت الى صدري معطر صدرها ٥ كما نكحت ام الغلام صبيها ٥ اي ضممته وقول ابي الطيب انكحت صم حصاها خف يعملة
تغشمرت بي اليك السهل والجبلا ٥ اي ضممته فمن ادعى الاشتراك اللفظي يقول تحقق الاستعمال والاصل الحقيقة والنافي
يقول كونه مجازا في احدهما حقيقة في الآخر حيث امكن اولى من الاشتراك ثم يدعي تبادر العقد عند اطلاق لفظ النكاح
دون الوطء ويحصل فهم الوطء منه حيث فهم على القرينة ففي الحديث الاول بعطف السفاح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد
وان كان الولادة بالذات من الوطء وفي الحديث الثاني اضافة المرأة الى ضمير الرجل فان المرأة هي المعقود عليها فلزم اراده
الوطء من النكاح المستثنى والا فسد المعنى اذ يصير يحل من المعقود عليها كل شيء الا العقد وفي الابيات الاضافة الى البقر
ونفي المهر والاسناد الى الرماح اذ يستفاد ان المراد وطء البقر والمسبيات فالجواب منع تبادر العقد عند اطلاق
لفظ النكاح لغة بل ذلك في المفهوم الشرعي للفقهاء ولا نسلم ان فهم الوطء فيها ذكر مستند الى القرينة وان كانت موجودة
اذ وجود قرينة تؤيد ارادة المعنى الحقيقي على ما يثبت مع ارادة الحقيقي فلا يستلزم ذلك كون المعنى مجازا بل المعتبر مجرد
النظر الى القرينة اذ عرفنا انه لولاها لم يدل اللفظ على ما عليه فهو مجاز والا فلا ونحن في هذه المواد المذكورة نفهم الوطء
قبل طلب القرينة والنظر في وجه دلالتها فيكون اللفظ حقيقة وان كان معه قرينة بالاذا انظر فيه انسلخ عن ارادة ذلك المعنى

الانى

الا ترى أن ما ادعوا انه الشاهد على انه حقيقة في العقد مجاز في الوطء من بيت الاعشى فيه قرينة تفيد العقد القصد ان
قوله فلا تقربن جارة نهي عن الزنا بدليل ان سرها عليك حرام بدليل قوله فانكحن اي العقد اي تزوج ان كان امكن لك
عليك حرام او تأبدا اي توحش اي كن كالوحش بالنسبة الى الآدميات فلا يكن منك قربان لهن كما لا تقربهن وحشي لو
منع ذلك ان يكون اللفظ في العقد حقيقة عندهم في هذا البيت اذ هم لا يقولون بانه مجاز في هذا البيت واما ادعاء انه في
الحديث في العقد فغير مسلم بل هو التجوز في نسبة الولادة اليه لان العقد انما هو سبب السبب ففيه دعوى حقيقة بالخروج عن
حقيقة وتنويه حج بلا مرجح لو كانا سواء كيف والاشبه انه في الوطء فيتحقق التقابل بينه وبين السفاح اذ يصير المعنى
من وطء حلال لا وطء حرام فيكون على خاص من الوطء والدال على الخصوصية لفظ السفاح ايضا فيكتب الحنفية لو نريده
على ثبوت مجرد الاستعمال فيتاتى اعتبار وقد علم ثبوتا لاستعمال ايضا في الضم باعتبار حقيقة فيه فيكون مشتركا معنويا
من افراده الوطء والعقد انا اعتبرنا الضم اعم من ضم الجسم الى الجسم والقول الى القول اذ الوطء فقط فيكون مجازا في العقد
لانه اذا دار بين المجاز والاشتراك اللفظي كان المجاز اولى ما لم يثبت صريح خلافه ولم يثبت نقل ذلك قالوا انما نقل المبرد عن
البصريين وغلام ثعلب الشيخ ابي عمر الزاهد عن الكوفيين انه الجمع والضم ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالاجسام لا الا يكون
لانها اعراض تتلاشى لا يمكن تعلق ضم لها بوجود الثاني ما ينضم اليه فوجب كونه مجازا في العقد ثم ان اراد الضم مختلف بالشك
لفظ النكاح من قبيل المشكل **الأمر الثاني** مفهومه اصطلاحا وشرعا عقد وضع لتمليك المتعة بالانثى قصدا
والقيد الاخير لاخراج شراء الامة للتسري والمراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له والا ورد عليه ان المقصود من الشراء
قد لا يكون الا المتعة واعلم ان من الشارحين من يعبر عن هذا بتفسيره شرعا ويجب ان يراد عرف اهل الشرع وهو معنى الا
الذي عبر به لان الشارع نقله لانه لم يثبت وانما تكلم به الشارع على وفق اللغة فكذا حيث ورد في الكتاب والسنة مجردا
عن القرائن يحمل على الوطء كما في ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم حتى يثبتوا حرمة من زنى بها الاب على الابن وقوله اي حتى كان انه في
اللغة والشرع حقيقة في الوطء مجاز في العقد وفي قول صاحب المجتبى هو في عرف الفقهاء العقد يوافق ما بيننا والمراد بالعقد
مطلقا كما ادعيه مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الآخر سواء كان اللفظان المشهوران من زوجت وتزوجت او غيرهما
مما سنذكره او كلام الواحد القائم مقامهما اعني متولي الطرفين وقول ابو (؟) انه معنى حال المحل فيعتبر به حال المحل اذ زوجت
وتزوجت له انعقاده اطلاق له على حكمه فان المعنى الذي يعتبر به حال المحل من اباحة الحرمة هو حكم العقد ونقل صح
باخراج اللفظ عن مسماه وهو اصطلاح اخص عند مشهود **الأمر الثالث** سببه شرعا تعلق البقاء المقدر
في العلم الازلي على الوجه الاكمل والا فيمكن بقاء النوع بالوطء على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظالم والسفك
وضياع الانساب بخلافه على الوجه المشروع **الأمر الرابع** شرطه الخاص به سماع اثنين بوصف خاص سنذكره واما
المحلية فمن الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء والاحكام فمحلية المبيع للبيع والانثى للنكاح **الأمر الخامس**
شرطه الذي لا يخصه الاهلية للعقد وان البلوغ وينبغي ان يراد في الوكالة في التزويج والزوجة ولا في متولي العقد فان
تزويج الصغير والصغيرة جائز وتوكيل الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جائز عندنا في البيع فصحته هنا اولى لانه سفير محض
واما الحرية فشرط النفاذ بلا اذن احد **الأمر السادس** ركنه وهو الجنس المفيد في التعريف **الأمر
السابع** حكمه حل استمتاع كل واحد منهما بالآخر على الوجه المأذون فيه شرعا فخرج الوطء في الدبر وحرمة المصاهرة
وملك كل منهما على الآخر بعض الاشياء مما سنذكره في اثناء الكتاب **الأمر الثامن** صفته فاما في حال
التوقان فقال بعضهم هو واجب بالاجماع لانه يغلب على الظن او يخاف الوقوع في الحرام وفي الهداية ان كان له خوف وقوع الزنا
بحيث لا يتمكن من التحرز الا به كان فرضا انتهى ويمكن الجمع على اختلاف المراد فانه قيد الخوف الواقع سببا للافتراض بكونه بحيث
لا يتمكن من التحرز الا به ولم يقيده به في العبارة الاولى وليس الخوف مطلقا يستلزم بلوغه الى عدم التمكن فليكن عند
ذلك المبلغ فرضا والا فواجب هذا لو لم يعارضه خوف الجور فان عارضه كره بل الا ان النكاح شرع لتحصين النفس وتحصيل الثواب
بالولد الذي يعبد الله تعالى والذي يخاف الجور يأثم ويرتكب المحرمات فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد وقضيته
الحرمة الا ان النصوص لا تفصل فقلنا بالكراهة ولا ينبغي تفصيله خوف الجور كتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما
افترض فيه النكاح حرم والا كره كما هو تحقيقه والله اعلم وفي النهاية قيد الافتراض في التوقان بملك المهر والنفقة فان من تاقت
نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو قادر على المهر والنفقة فلم يتزوج يأثم وصح قبله الافتراض في حالة التوقان واما
في حالة الاعتدال فداود واتباعه من اهل الظاهر على انه فرض عين على القادر على الوطء والانفاق تمسكا بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف الك امرأة قال لا قال تزوج فانك من اخوان الشياطين
وقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تناسلوا فاني مكاثر بكم الامم يوم القيامة واختلف مشايخنا فقيل فرض كفاية للدليل

الاول والآخر وتعليق الحكم بالتمام لا ينفي كونه على الكفاية لان الوجوب في الكفاية على الكل والفرض لكونه يسقط بفعل البعض
معروف بسبب شرعيته فان كان بحيث يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد عقلنا ان المقصود من الايجاب تكثير المسلمين
بالطريق الشرعي وعدم انقطاعهم وكذا صرح بالعلة حيث قال صلى الله عليه وسلم تزوجوا الولود الودود فاني مكاثر بكم الامم رواه
ابو داود وهذا يحصل بفعل البعض واما حديث فكان ندبا على معين بحضوره دون سبب الوجوب يحقق في حقه وقيل واجب على الكفاية
لما ان الثابت بخبر الواحد الظني الاية لم تسق الا لبيان العدد المحلل على ما عرف في الاصول وقيل مستحب وقيل سنة مؤكدة
وهو الاصح وهو محمل قول من اطلق الاستحباب وكثيرا ما يتسامح في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعي رحمه الله انه
مباح وان التجرد للعبادة افضل منه وحقيقة افضلية ينفي كونه مباحا اذ لا فضل في المباح والحق انه ان اقترن بنية كان ذا فضل
والتجرد افضل عنده لقوله تعالى وسيدا وحصورا امدح يحيى عليه الصلوة والسلام بعدم اتيان النساء مع القدرة عليه لان هذا
معنى الحصور ولنا ما استدل لعلمائنا بقوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يلقى الله طاهرا مطهرا فليتزوج الحرائر رواه ابن
ماجة وبقوله صلى الله عليه وسلم اربع من سنن المرسلين الحياء والتعطر والسواك والنكاح رواه الترمذي وقال حديث حسن
غريب وبقوله صلى الله عليه وسلم اربع من اعطيهن فقد اعطي خير الدنيا والآخرة قلبا شاكرا ولسانا ذاكرا وبدنا على
البلاء صابرا وزوجة لا تبغيه حوبا في نفسها وماله رواه الطبراني في الكبير والاوسط واسناد احدهما جيد ولنا ان نقول في الجواب
لا ننكر الفضيلة مع حسن النية وانما نقول التخلي للعبادة افضل لا ان حقيقة ابدا نتمسك بحاله صلى الله عليه وسلم في نفسه
ورده على من اراد من امته التخلي للعبادة فانه صريح في عين المتنازع فيه وهو ما في الصحيحين ان نفرا من اصحاب النبي صلى الله عليه
وسلم سألوا ازواجه عن عمله في السر فقال بعضهم لا اتزوج النساء وقال بعضهم لا آكل اللحم وقال بعضهم لا انام على فراش
فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه وقال ما بال اقوام قالوا كذا لكني اصلي وانام واصوم وافطر واتزوج
النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني فرده هذا الحال بدا مؤكدا حتى ... فالافضلية في الاتباع لانها يحيل النفس
انه افضل نظرا الى ظاهر عبادة وتوجه ولم يكن الله عز وجل يرضى لاشرف انبيائه الا بأشرف الاحوال وكان حاله الى الوفاة
النكاح فيستحيل ان يقره على ترك الافضل مدة حياته وحال يحيى بن زكريا عليه الصلوة والسلام كان افضل في تلك الشريعة
وقد نسخت الرهبانية في ملتنا ولو تعارضا قدم التمسك بحال النبي صلى الله عليه وسلم وعن ابن عباس رضي الله عنهما تزوجوا فان خير
هذه الامة اكثرها نساء ومن تأمل ما يشتمل عليه النكاح من تهذيب الاخلاق وتوسعة الباطن بالتحمل في معاشرة ابناء
النوع وتربية الولد والقيام بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها والنفقة على الاقارب والمستضعفين واعفاف الحرم
ونفسه ودفع الفتنة عنه وعنهن بكسب الكفاية من مؤونة سببا لخروج ... عن الاشتغال بالاعتداد بنفسه وتأهيله للعبود بيته
ولكون مثله سببا لنا هيل غيرها ... وقلما فان هذه فرائض كثيرة لم يكد يقف عن الجزم بانه افضل من التخلي
خلاف ما اذا عارضه خوف الجور اذ الكلام ليس فيه بل في الاعتدال مع اداء الفرائض والسنن وذكرنا انه اذا لم يقترن
بنية كان مباحا عندهم لان المقصود منه مجرد قضاء الشهوة ومبنى العبادة على خلافه واقول بل فيه فضل من جهة
انه كان متمكنا من قضائها بغير الطريق المشروع فالعدول اليه مع ما يعلمه من انه يتضمن منه اتقاء لا فيه فضل ترك
المعصية وعليه يثاب وعد العون من الله لاستحسان حاله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة حق على الله عونهم
المجاهد في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الاداء والناكح الذي يريد العفاف صححه الترمذي والحاكم اما اذا لم يتزوج المرأة
الا لعزها او مالها او حسبها فهو ممنوع شرعا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله الا ذلا
ومن تزوجها لمالها لم يزده الله الا فقرا ومن تزوجها لحسبها لم يزده الله الا دناءة ومن تزوج امرأة لم يرد بها الا ان يغض بصره
ويحصن فرجه او يصل رحمه بارك الله له فيها وبارك لها فيه رواه الطبراني في الاوسط وقال صلى الله عليه وسلم لا تزوجوا
النساء لحسنهن فعسى حسنهن ان يرديهن ولا تزوجوهن لاموالهن فعسى اموالهن ان يطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين
ولأمة خرماء سوداء ذات دين افضل رواه ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن زياد بن انعم وعن معقل بن يسار رضي الله عنه
قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني اصبت امرأة ذات حسب ومنصب الا انها لا تلد
أفأتزوجها فنهاه ثم اتاه الثانية فقال له مثل ذلك ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم رواه
ابو داود والنسائي والحاكم وصححه هذا ويستحب مباشرة عقد النكاح في المسجد لانه عبادة وكونه في يوم الجمعة واختلفوا في
كراهة الزفاف والمختار لا يكره اذا لم يشتمل على مفسدة دينية وفي الترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف وفي البخاري عنها رضي الله عنها
قالت زففنا امرأة الى رجل من الانصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا عائشة اما يكون معكم لهو فان الانصار يعجبهم اللهو
وروى الترمذي والنسائي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت وقال الفقهاء المراد

بالدف

بالدخول بها لا لاجل له والله اعلم **قوله** النكاح ينعقد بالايجاب والقبول قدمنا ان النكاح في عرف الفقهاء هو العقد وهذا بيان له لان هذا العقد لا يثبت انعقاده حتى يتم عقدا مستوفيا لاحكامه فلفظ النكاح في قوله النكاح ينعقد بمعنى العقد اي ذلك العقد الخاص لا ينعقد حتى تتم حقيقته في الوجود بالايجاب والقبول والانعقاد هو ارتباط احد الكلامين بالآخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعيا ويستعقب الاحكام وذلك بوقوع الثاني جوابا معتبرا محققا لغرض الكلام السابق ويقع كل من العاقدين من كلام صاحبه والكلام فيهما الايجاب والقبول فما قيل في تعريف الايجاب انه اصل او الصيغة لافادة ذلك العقد مع انه صادق على القبول خلافا للواقع من العرف المشهور بل الايجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك الافادة بقيد كونها اولا والقبول هي بقيد وقوعها ثانيا من اي جانب كان كل منهما كذا في الدراية وغيرها من قوله لو قدم القبول على الايجاب بان قال تزوجتك بكذا فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول بل لا يتصور تقديمه لان ما تقدم هو الايجاب كما صرح به في البدائع به وصرح الكل به في البيع وكان الحامل على جعله الاصل او وصل قوله بلفظين بقوله بالايجاب والقبول فافاد انهما لفظان خلافهما والحق ما علمت ووصلها ابدال ان بيان يدفع به ما قد يتوهم من لا يقف في معنى الايجاب والقبول في العرف منع المصنف بدل منه ليخرج الكتابة فلو كتب الايجاب والقبول لا ينعقد والمراد باللفظين ما هو اعم من الحقيقة والحكم ليدخل قبول الطرفين او ما يخص الحقيقة وليس هذا احد بل اخبار انه مسوق بعضها على البعض لافادة ما يتم به العقد فقال ينعقد بلفظين يعبر بهما عن الماضي وينعقد بلفظين احدهما مستقبل لانه توكيل والواحد يتولى طرفي النكاح فينعقد بكلامه وحده كما ينعقد بكلام اثنين ولا اشكال في شيء من هذا وعرف من تعريف الايجاب والقبول انهما اللفظان الصالحان لافادة ذلك العقد بعد الاختصاص بالهيئة وعدم لزوم ذكر المفعولين او احدهما لتعدد دلالة المقام والمقدمات على الحذف لان الحذف لدليل جائز في كل لسان وعدم لزوم لفظ النكاح والتزويج فمن هذا قلنا اذا قال زوجتك نفسي فقال قبلت او قال تزوجتك فقال قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان القابل سفيها او لا مفعول فلم يضفه الى الموكل نفذ عليه وفي التجنيس رجل خطب لابنه الصغير امرأة فلما اجتمعا للعقد قال ابو المرأة لاب الزوج دادم بزني بن دختر را بهزار درم فقال ابو الزوج پذيرفتم يجوز النكاح على الاب وان جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لان الاب اضافه الى نفسه وهذا مما يجب ان يحتاط فيه بخلاف ما لو قال ابو الصغيرة زوجت بنتي من ابنك فقال ابو الابن قبلت ولم يقل لابني يجوز النكاح للابن لاضافة الزوج النكاح الى الابن بيقين وقول القابل قبلت جواب له والجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت لابني ونظيره الاولى في البيع لو قال الآخر بعد ما جرى بينهما مقدمات البيع بعت هذا بالفدر ولم يقل منك فقال الآخر اشتريت ولزمه وكذا لو قالت المرأة بالفارسية خويشتن را بزني بتو دادم بصد درم وكا بين فقال الزوج پذيرفتم صح وان لم يقل منك **قوله** بعبرتهما عن الماضي مثل ان يقول زوجتك فيقول قبلت او فعلت او رضيت وفي الانعقاد بنعم بعد قوله زوجت لك خلاف ذكرناها في الخلاصة اختياره اذا اتصل به القبول وقال ان زوجتك نفسي يحتمل الانعقاد ثم بين ان الانعقاد به باعتبار انه جعل انشاء شرعا فصار موضوعا لمعنى فيثبت المعنى عقيبه والمراد بقوله جعلت للانشاء بما تقرر الشرع ما كان في اللغة وذلك لان العقد قد كان يثبت بها قبل الشرع فقرره الشرع وانما اختيرت للانشاء لانها ادل على الوجود والتحقق حيث افادت دخول المعنى في الوجود قبل الاخبار فاريد بها ما يلزم وجوده وجود اللفظ لما علمنا ان الملاحظ من جهة الشرع في ثبوت الانعقاد ولزوم حكمه جانب الرضى كما نص عليه في قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فلذا يثبت الانعقاد ولزوم حكم العقد الى كل لفظ يفيد ذلك بلا احتمال مساو للطرف الآخر فقلنا لو قلنا بالمضارع ذي الهمزة اتزوجك فقال زوجتك نفسي انعقد في ظاهر الرواية وكذا تزوجني بنتك فقال فعلت عند عدم قصد الاستبعاد لانه يتحقق فيه هذا الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يستخبر نفسه عن الوعد واذا كان كذلك والنكاح مما لا يجري فيه المساومة كان للتحقيق في الحال فانعقد به لا باعتبار وضعه للانشاء بل باعتبار استعماله في غرض تحققه واستفادة الرضى منه حتى قلنا لو صرح بالاستفهام اعتبر فهم الحال في شرح الطحاوي لو قال هل اعطيتنيها فقال اعطيتنا ان كان المجلس للوعد فوعد وان كان للعقد فنكاح فيحمل قول الرضى بالفارسية ... هي ليس شيء على ما اذا لم يكن قصدا التحقيق ظاهرا ولو قال بالامر الفاعل فكذلك الدعوى اي حنيفة اذا قال جئتك خاطبا ابنتك او لتزوجني بنتك فقال الاب زوجتك فالنكاح لازم وليس للخاطب ان لا يقبل لعدم جريان المساومة فيه تا قلنا والانعقاد بقوله انا متزوجك ينبغي ان يكون كالمضارع المبدوء بالهمزة سواء قلنا ينعقد بلفظين وضع احدهما للمستقبل يعني الامر كما لو قال زوجني بنتك فقال زوجتك انعقد وبه كوني امراتي ينعقد اذا قبلت وفي النوادر لو قال زوجي نفسك مني فقالت بالسمع والطاعة صح النكاح غير ان المص جعل الصحة باعتبار انه توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح فيكون تمام العقد على هذا قائما بالمجيب وصرح غيره بانها نفسها ايجاب فيكون قائما بهما في فتاوى قاضي خان قال ولفظة الامر في النكاح ايجاب وكذا في الطلاق اذا قالت طلقني على الف فطلق كان تاما وكذا في الخلع وكذا لو قال لغيره اكفل لي بنفس فلان هذا ادبا عليه فقال كفلت

ثم في الكفالة وكذا لو قال هب لي هذا العبد فقال قد وهبت في مسائل أخر ذكرها وهذا أحسن لأن الإيجاب ليس إلا
اللفظ المفيد قصد تحقيق المعنى أولاً وهو صادق على لفظة الأمر فليكن إيجاباً ويستغنى عما أورده على تعليل الكتاب من
أنه لو كان توكيلاً لما اقتصر على المجلس وجوابه بأنه في ضمن الأمر بالفعل فيكون هو له تحصيل الفعل في المجلس والظاهر
أنه لابد من اعتباره توكيلاً والأسقط طلب الفرق بين النكاح والبيع حيث لا يتم بقوله بعنيه بكذا فيقول بعت بلا جواب
إذ جوابه ما ذكره المصنف في البيع بأنه توكيل والواحد يتولى طرفي العقد في النكاح فقط دون البيع ولأن تمام العقد تام
بالمجيب فلا يصح قوله ينعقد بلفظين يعبر بأحدهما عن المستقبل فكذا أتيك المثال لتصحيح أن زوجتك بألف فيقول قبلت
على إرادة الحال وعرف من هذا أن شرط القبول في النكاح المجلس كالبيع لا الفور خلافاً للشافعي رحمه الله وقد يوهم
ما ذكر في المنية قال زوجتك بنتي فسكت الخاطب فقال أدفع المهر فقال نعم فهو قبول وقيل لا أن فيه خلافاً وإن كان المختار
الصحة وقد يكون منشأ من جهة أنه كان متصفاً بكونه خاطباً فحيث سكت ولم يجب على الفور كان ظاهراً في رجوعه
عما حكم به أو لا قبوله ثم بقوله لا يقبله بمفرده لأن الفور شرط مطلقاً والله سبحانه أعلم وصورة اختلاف المجلس أنه يوجب أحد
فيقوم الآخر قبل القبول أو اشتغل بعمل يوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا ينعقد لأن الانعقاد هو ارتباط أحد الكلامين
بالآخر وباختلاف المجلس يتغير ذلك حقيقة وحكماً ولو عقدا وهما يمشيان أو يسيران على الدابة لا يجوز وإن كانا في سفينة سائرة
جاز وسيعرف الفرق في البيع إن شاء الله تعالى **فرع** تزوج باسمها الذي تعرف به حتى لو كان لها اسمان اسم في صغرها
وآخر في كبرها تزوج بالآخر لأنها صارت معروفة به ولو كانت له بنتان كبرى اسمها عائشة وصغرى اسمها فاطمة فقال زوجتك
بنتي فاطمة وهو يريد عائشة فقبل انعقد على فاطمة ولو قال بنتي فاطمة الكبرى قالوا يجب أن لا ينعقد على أحدهما ولو قال
زوجت بنتي فلانة من ابنك فقبل وليس لها إلا ابن واحد صح وإن كان لها ابنان أو ابنتان لا إلا إذا سمى الابن والابنة
ولو زوج غائبة وكيل فإن كان الشهود يعرفونها يكفي مجرد اسمها جاز وإن لم يعرفوها فلا بد من ذكر أبيها واسمها وجدها
أما لو كانت حاضرة منتقبة فقال زوجتها وقبلت جاز لأنها صارت معروفة بالإشارة أما الغائبة فلا تعرف إلا بالاسم
والنسب وقيل يشترط في الحاضرة كشف النقاب وسنذكر وجه عدمه في الوكالة بالنكاح إن شاء الله تعالى وكذا الحال في
الزوج الغائب وفي التجنيس له ابنة اسمها فاطمة فقال زوجتك بنتي عائشة ولم تقع الإشارة إلى شخصها
لا يصح فإنه إذا لم يشر إليها يقع العقد على المسمى وليس له ابنة بذلك الاسم وفي النوازل قال أبو بكر خنثى مشكل زوج
من خنثى مشكل رضي المولى فلما كبرا إذا الزوج امرأة والزوجة رجل جاز نكاحهما عندي لأن قوله زوجت يستوي فيه الاثنان
وفي صغيرين قال أبا أحدهما زوجت بنتي هذه من ابنك هذا وقبل ثم ظهر الجارية غلاماً والغلام جارية جاز كذلك أيضاً وقال
العتابي لا يجوز وفي المنية زوجته نفسها تزوجت بعض من الجانبين وفي التجنيس رجل قال لامرأة بحضرة الشهود راجعتك
فقالت المرأة رضيت يكون نكاحاً فإنه نص في الجامع الكبير وقال للمطلقة طلاقاً بائناً أو ثلاثاً راجعتك بعدي حين
مهر فالرجعة إلى النكاح لأن الرجعة تقرر بها الرجعة وتقررها النكاح فينظر إلى المحل والمحل هنا لا يقبل الرجعة
المعروفة فانصرفت إلى النكاح وسيأتي الكلام في الرجعة بلفظ النكاح في كتاب الطلاق إن شاء الله تعالى ثم قال وذكر في
الأجناس لو طلق امرأته بائناً ثم قال راجعتك على كذا أو رضيت المرأة بذلك بحضرة الشهود فإن هذا نكاح جائز وإن لم
يذكر مالاً فليس بنكاح إلا أن يجمعا أنه أراد بذلك نكاحاً فيكون نكاحاً بينهما انتهى إلا أن ما ذكر في الكتاب محمول على ما إذا ذكر
المال إذا بان الزوج أراد به النكاح انتهى وذكر في فتاوى قاضي خان عن بعضهم تفصيلاً بين المبانة والأجنبية ففي
المبانة يكون نكاحاً في الأجنبية لا وسكت عليه وهو الأحسن كان التزوج بلفظ الرجعة في نكاح المطلقة لا يستنكر وصحته
في غيرها رجل وامرأة أقرا بالنكاح بحضرة الشهود فقال هي امرأتي وأنا زوجها وقالت هو زوجي وأنا امرأته قال الأصح
لا ينعقد النكاح بينهما لأن الإقرار إظهار لما هو ثابت فهو فرع لسبق الثبوت ولهذا لو أقر لإنسان بمال كذباً لا يصير
ملكاً له وكذا لو قال أجزناه أو رضيناه بحضرة الشهود لا ينعقد بخلاف جعلناه ولو قال الشهود جعلتما هذا نكاحاً فقالا نعم
انعقد لأنه ينعقد بلفظ الجعل حتى لو قالت جعلت نفسي زوجة لك فقبل ثم قال أعطيتنا لنا على أن تكون امرأتي
فقبلت ثم قال الزوج بعتك فلانة بكذا فقال الدفع واذهب بها حيث شئت لا ينعقد في التجنيس لأنه كالمضاف إلى
ما بعد الدفع ولا ينعقد المضاف ولو قال زوجتكها بما أقبل لا يصح لعدم صحة المعلق أولى وفي فتاوى قاضي خان
قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل يكون ذلك نكاحاً ولم يذكر خلافاً قوله ويجوز النكاح المعلق إذا كان على أمر متحقق
لأنه معلوم الحال وعليه فرع ما لو قال خطبت منك فلانة لابني فلان فقال زوجتها من فلان قبل هذا فلم يصدقه الخاطب
فقال إن لم أكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنك وقبل أبو الابن بحضرة الشهود ولم يكن زوجها من أحد صح النكاح
لأن التعليق كائن بالحال تحقيق وتنجيز وإذا أضاف النكاح إلى وقته … لا ينعقد … الصحيح … كذا في فتاوى

قاضيخان

قاضيخان وذكر في المبسوط في موضع جوازه كالطلاق **قوله** وينعقد اي حاصل الالفاظ المذكورة هنا اربعة اقسام
قسم لا خلاف في الانعقاد به في المذهب بل الخلاف في خارج المذهب وقسم فيه خلاف في المذهب والصحيح الانعقاد وقسم فيه خلاف
والصحيح عدمه وقسم لا خلاف في عدم الانعقاد به والاوجه ان نرتب على هذا الترتيب لكل قسم ما هو او ما ينبه اليه
وهكذا اصل المصنف الاول في لفظ الوجيزة **القسم الاول** ما سوى لفظي النكاح والتزويج من لفظ الهبة
والصدقة والتمليك والجعل ونحو ذلك بلا خلاف والشافعي رحمه الله يجوز به عندنا بطريق المجاز في ان المجاز كما يجري في
الالفاظ اللغوية يجري في الالفاظ الشرعية بلا خلاف واما الكلام في تحقيق طريقه هنا فنفاه الشافعي رحمه الله بناء على انتفاء محله
التجوز اما اجمالا فلانه لو جاز لصح ان يتزوج بلفظ كل منهما عن الآخر بان يقال احللت هذا الثوب مرادا به ملكتك كما يقال
ملكتك نفسي او بنتي مرادا به احللتك وليس فليس واما تفصيلا فلان التزويج هو التلفيق وضعا والنكاح للضم ولا ضم
ولا ازدواج بين المالك والمملوكة وكذا يفسد النكاح ورود ملك احد الزوجين على الآخر ولو كان لم ينافه لما كان به وان
هذا الوجه عنه كان معترفا بانه لغة على خلاف ما تقدم نقله عنه من انه العقد الا ان يعني به نقله انه في لسان الشرع
بناء على النقل ولنا ان التمليك اي معناه الحقيقي سبب لملك المتعة في محلها بواسطة كونه سببا لملك الرقبة وملك المتعة
في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز واما عدم جواز استعمال النكاح للتمليك فليس لعدم المشترك بل لمانع
في الاصول من انه لا يجوز استعمال اسم المسبب للسبب هنا عندنا الا اذا كان المقصود من شرعية السبب شرعيته كالبيع لملك
الرقبة وليس ملك المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التمليك بل ملك الرقبة والجواب عن الثاني منع انه لا ضم
ولا ازدواج بين المالك والمملوكة **قوله** والا لما فسد النكاح الخ قلنا فساده للزوم المنافاة بين كون احدهما مالكا
لكل الآخر وكون ذلك الآخر مالكا لحكم الزوجية لبعض ما ملكه عليه وذلك حكم الرقبة على ما تبين ان شاء الله تعالى في فصل
المحرمات لا لعدم الضم والازدواج والشافعي ايضا رحمه الله انه كما خص النكاح باشتراط الشهادة اظهارا لخطره خص باللفظين
النكاح والتزويج وكذا لم يرد غيرهما شرعا والجواب منعهما بل قد ورد بلفظ الهبة فلم يختص لقوله تعالى وامرأة مؤمنة
ان وهبت نفسها للنبي عطفا على المحللات في قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء
الله عليك والاصل عدم الخصوصية حتى يقوم دليلها وقوله تعالى خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل
بنفي الحرج فان الحرج ليس [illegible] الى غيره خصوصا بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال لقرينة وقوعه في مقابلة
المؤتى اجورهن والتي وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهرا خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا ما فرضنا
عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وابدى صدر الشريعة جواز كونه متعلقا باحللنا قبله اي احلال الازواج له لا فائدة عدم
حلهن لغيره صلى الله عليه وسلم وله ايضا ان الشهادة شرط في النكاح والكناية لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود فالتحق
الكنز قلنا النية ليست شرطا مع ذكر المهر وذكر الرجعي انها ليست بشرط مطلقا لعدم اللبس كقولهم للشجاع اسد وكما اذا حلف
لا اكل من هذه النخلة ينصرف الى المجاز من غير نية ولان كلامنا فيما اذا صرحا به ولم يبق احتمال انتهى ويشكل بان الحكم بالمجاز
مبني على امرين احدهما اشتمال قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وكذا لو طلب الزنا من امرأة فقالت وهبت نفسي منك
وقيل لا ينعقد والآخر وجود قرينة تقيد المعنى المجازي وكذا لو قال ابو البنت وهبت بنتي منك لتخدمك وقيل لا ينعقد
هذا في الحكم بدا ما في جواز التجوز فقط فلا يشترط الا الارادة لا قرينتها وذلك لان اعتبار ثبوت معنى بعينه عند استعمال
لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان نسبته اليه كنسبته الى غيره فالمخصص لمعنى بعينه دون غيره ليس الا علاقة وضعه له
او ارادة ما بينه وبين ما وضع له معنى مشترك بعد اعتبار نوعه من الوضع في الاستعمال فعينه فالارادة لازمة في المحلين غير ان
الحكم من السامع بارادة المتكلم المعنى الحقيقي لا يفتقر الى نصب قرينة تفيد ارادته بل يكفي عدم قرينة تصرفه عنه وهذا اما
مقال الكلام لحقيقته ما لم يقم الدليل على انه على خلاف حكمه بارادة ما لم يوضع له حيث يفتقر الى دليل ارادته فان لم يكن
فلا بد من علم الشهود بمراده بان اعلمهم به ولذا قال في الدراية في تصوير الانعقاد بلفظ الاجارة عند من يجيزه او لا يجيزه
ان يقول اجرت بنتي ونوى النكاح واعلم الشهود انتهى بخلاف ما اذا قال بعتك بنتي بحضرة الشهود فان عدم قبول المحل
للمعنى الحقيقي وهو البيع للحرية يوجب الحمل على المجازي فهو القرينة فيكتفي بها الشهود حتى لو كان المعقود عليها امة احتيج الى
قرينة زائدة ما في البدائع لو قال لرجل وهبت ابنتي منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود وتسمية المهر مؤجلا و
معجلا ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال يدل على النكاح فان نوى وصدقه الموهوب له فكذلك وان لم ينو ينصرف الى ملك
الرقبة انتهى والظاهر انه اذا لم يكن الحال فلا بد مع النية من اعلام الشهود كما قدمناه لانه لا بد من فهمهما المراد على ما
على ما سنذكر وقد رجع شمس الائمة الى التحقيق حيث قال ولان كلامنا فيما اذا صرحا به ولم يبق احتمال ولا يخفى عدم المناسبة
بين ما علل به من عدم اللبس وحكمه وهو عدم اشتراط النية اذ عدم اللبس انما يصلح لتعليل دعوى فهم الشهود واما

الحالف لا يأكل من هذه النخلة محكوم عليه بإرادة المجازي نظرا إلى تعذر الحقيقي وكونه متكلما واعتبارا لما الهازل
يريد المعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لتصريح عدم الحكم فمن ثم نقل في عقد المجلي تفسير لفظ الحقيقة بناء على كون
الاختيارية تفرع عن إرادة المعنى المجازي وأدفعه لتيسير الا التخلص وذلك بآخر اللفظ لفظا وربما حقيقته للتخلص وهي متعذر
إذ لا يصح هبة الحرة وبيعها والذي أتم مقام المعلى في قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
والرجعة هو الحقيقة دون المجاز والله أعلم وأورد كيف ينعقد بالهبة وبه تقع الفرقة إذا نوى به الطلاق وهو سؤال ساقط
أما أولا فهو مشترك الإلزام إذ يلزم مثله في أتزوج فإنه يقع به إذا نوى بقوله تزوجي والجواب أن الهبة بها علاقة السببية للملك
فيتجوز بها عنه غير أنه إذا أضاف الملك المتجوز عنه بالهبة إليها نفسها بقوله وهبت نفسك لك صح طلاقا وإن أضافه إلى الرجل
صح نكاحا فظهر أن اختلافها لموجب هذا اللفظ الواحد ليس إلا لاختلاف الإضافة بل بتفسير توجيه السؤال يظهر صحة استعماله

القسم الثاني ما اختلفوا في الانعقاد به والصحيح الصحة نحو بعتك نفسي أو ملكتك أو بنتي أو اشتريتك بكذا فقالت
نعم ينعقد **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول أبي بكر الأعمش قوله لوجود طريق المجاز تعليل للصحيح ووجهه ما قدمناه في نفس
الملك واختلف في الانعقاد بلفظ السلم فقيل لا لأن السلم في الحيوان لا يصح وقيل ينعقد لأنه يثبت به ملك الرقبة
والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله أن كل لفظ يثبت به الرقاب ينعقد به النكاح والسلم في الحيوان ينعقد لو اتصل به القبض
يفيد الملك فاسدا لكن ليس كل ما يفسد المعنى الحقيقي للفظ بنفسه مجازية لعدم الفساد منهما وفي الصرف
القرض في شرح الكنز فيه روايتان وفي البدائع قيل لا ينعقد لأنه وضع لإثبات ملك الدراهم والدنانير التي لا تتعين والمعقود
عليه هنا متعين وقيل ينعقد لأنه يثبت به ملك العين في الجملة وظاهر هذا أنهما قولان وكان منشأهما الروايتان وأما
القرض فقيل ينعقد به لثبوت ملك العين به وقيل لا لأنه في معنى الإعارة وقيل الأول قياس قولهما والثاني قياس قول أبي يوسف
بناء على ثبوت الملك به في العين عنده لا وأما لفظ الصلح فذكر صاحب الاختيار أنه لا ينعقد به وذكر شمس الأئمة السرخسي في كتاب
الصلح أنه النكاح بلفظ الصلح والعطية جائز

القسم الثالث لا ينعقد بالإجارة والإعارة في الصحيح احتراز
عن قول الكرخي رحمه الله وجهه أن الثابت بكل منهما ملك منفعة ووجه المشترك وجه الصحيح على ما ذكروا أنها لا تنعقد إلا مؤقتة
والنكاح لا يصلح فيه توقيته نصا وأنه لا يستعار آخرها للآخر وقد يقال إن كان المنضاد فإن هما العوضيان اللذان لا يجتمعان
في محل واحد لتحكم بذلك في البيع لأنه لا يجامع النكاح مع جواز العقد به والتحقيق أن المؤقت ليس جزء مفهوم لفظ الإجارة
بل شرط لاعتباره شرعا خارج عنه نحو مجرد تمليك المنافع بعوض فإنه إذا وجد بمجرد لا يعتبر شرعا على مثال الصلاة بلا نية
الحاجة ولو وجدت بلا طهارة لا تعتبر ولا يقال إن الطهارة جزء مفهوم الصلاة ولذا عدل المصنف عن التوجيه بهذا إلى نفي السببية
التي هي العلاقة فإن الإجارة ليست سببا لملك المتعة حتى يجوز بها عن النكاح ولهذا أبطل بالإعارة وهذا إذا جعلت المرأة
مستأجرة أما إذا جعلت بدل الإجارة أو رأس مال السلم كأن يقول استأجرت دارك ببنتي هذه أو أسلمتها إليك في كر حنطة
ينبغي أن لا يختلف في جوازه كما إذا أضافها بلفظ يثبت به الرقاب قال المصنف رحمه الله ولا بلفظ الوصية لأنها توجب الملك مضافا
إلى ما بعد الموت وعن الطحاوي ينعقد لأنه يثبت بها الرقبة في الجملة وعن الكرخي رحمه الله أنه قيل الوصية بالحال بأن قال
أوصيت لك ببنتي هذه الآن ينعقد لأنه صار به مجازا عن التمليك وينبغي أن لا اختلاف في صحته حينئذ والحاصل
أنه إذا أبين بالحال يصح أو بما بعد الموت بأن قال أوصيت لك بابنتي بعد موتي لم يكن نكاحا ولو قال أوصيت لك بها ولم يزد
فقيل لا يكون نكاحا وعن الطحاوي ينعقد لم تكن الإضافة إلى ما بعد الموت بيان الواقع فيها والأنحرر أن الإضافة
تستقل بعدم الصحة لو قال زوجتكها غدا لم يصح وحاصله أن الوجه أن الإضافة مأخوذة في مفهوم الوصية وعدمها في النكاح
نصا وأنه لا يجوز بلفظ أحد الضدين عن الآخر بخلاف الهبة ليست جزء مفهوم لفظ الإضافة إلى ما بعد القبض بل هي تمليك
العين بلا بدل ثم هو يتأخر عنها إذا كان الموهوب ليس في يد الموهوب له لضعف سببها العقد لا هو بحيث عدم العوض ولذا
لو كان في يد الموهوب له لضعف سببها وكذا لو كان في يد الموهوب له تم الملك بنفس اللفظ

القسم الرابع
لا ينعقد بلفظ الإباحة والإحلال والرهن والتمتع لعدم تمليك المنفعة في كلها وهو المشار إليه بقوله
لما قلنا ولا ينعقد بلفظ الإقالة والخلع لأنها لفسخ عقد سابق

فروع الأول كل لفظ لا ينعقد به النكاح
تنعقد به الشبهة فيسقط به الحد ويجب الأقل من المسمى ومن مهر المثل إن دخل بها **الثاني** لو لقن المرأة
زوجت نفسي بالعربية ولا تعلم معناه وقبل والشهود يعلمون ذلك أو لا يعلمون صح كالطلاق وقيل لا كالبيع كذا في
الخلاصة وينبغي حمله على ما إذا جاء الرجل إذا علمه ولا تعلم معناه في جملة مسائل الطلاق والعتاق والتدبير والنكاح والخلع
فالثلاثة الأول لا تقع في الحكم وكذا في عتاق الأصل في باب التدبير إذا عرف الجواب فيها قال قاضي خان ينبغي أن يكون النكاح
كذلك لأن العلم بمضمون اللفظ إنما يعتبر لأجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع ونحوه وأما في

بشرطهم

الخلع

الخلع اختلفوا فيه قيل لا يصح وقيل يصح قال القاضي فينبغي ان يقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا النفقة وكذا لو
لقنتا بتركه وكذا المديون اذا لقن رب الدين لفظ الابراء لا يصح ابراؤه **الثالث** اذا سمى المهر مع الايجاب
فقال تزوجتك بكذا فقالت قبلت النكاح ولا أقبل المهر قالوا لا يصح ولا يشكل بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية
او وجودها لانه ما اوجب النكاح الا بذلك القدر المسمى فلو صححنا اذا قبلت في النكاح دون المهر يلزمها مهر المثل وهو لم يرض
بالنكاح به بل بما سمى فيلزمه ما لم يلتزمه بخلاف ما اذا لم يسم فيها الا مثل لان عرضه النكاح بمهر المثل حيث سكت عنه مع
انه لازم فيلزمه ما التزمه ولو قالت قبلت النكاح ولم تزد على ذلك صح النكاح بما سمى ومما يخالفه ما في المنتقى عبد تزوج على
رقبته يجوز النكاح ولها الاقل من مهر المثل ومن قيمته يباع فيه بخلاف ما في الجامع امة تزوجت بغير اذن المولى على مائة
درهم فبلغه فقال اجزت النكاح على خمسين دينارا ورضي به الزوج جاز لان بدل معرفة برضى الزوج فهي ملحقة باجازته
والحق ما علمناك من كلام المشايخ فيجب التعويل عليه وان خالف ما عن محمد رحمه الله **الرابع** ينعقد النكاح بالكتاب كما
ينعقد بالخطاب وصورته ان يكتب اليها يخطبها فاذا بلغها الكتاب احضرت الشهود وقرأته عليهم وقالت زوجت نفسي
منه او تقول ان فلانا كتب الي يخطبني فاشهدوا اني زوجت نفسي منه اما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد
لان سماع الشطرين شرط صحة النكاح وباسماعهم الكتاب او التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين بخلاف ما اذا انتفيا وعني الكتابة بالخطبة
ان يكتب زوجيني نفسك فاني رغبت فيك ونحوه ولو جاء الزوج بالكتاب الى الشهود مختوما فقال هذا كتابي الى فلانة فاشهدوا عليه لم
يجز في قول ابي حنيفة حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول ابي يوسف رحمه الله ثم رجع وجوزه من غير شرط اعلام الشهود بما فيه واصله
الخلاف كتاب القاضي الى القاضي على ما سياتي ان شاء الله تعالى قال في المصفى هذا الخلاف اذا كان الكتاب بلفظ التزوج
اما اذا كان بلفظ الامر كقوله زوجي نفسك مني لا يشترط اعلامها الشهود بما في الكتاب لانها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله
عن الكامل قال وفائدة الخلاف انما تظهر فيما اذا جحد الزوج الكتاب بعد ما اشهد عليه من غير قراءة عليهم ولا اعلامهم بما فيه
فعرض المكتوب اليه الكتاب وقبل العقد بحضرتهم فشهدوا بان هذا كتابه ولم يشهدوا بما فيه لا تقبل هذه الشهادة عندهما ولا
يقضى بالنكاح وعنده يقبل ويقضى به اما الكتاب فصحيح بلا اشهاد وهذا الاشهاد لحفظ الحقوق وهو ان تتمكن المرأة من اثبات الكتاب عند جحود
الزوج الكتاب كذا في مبسوط شيخ الاسلام والكامل واجمعوا في الصك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم الكاتب بما في الكتاب واعلم ان ما
نقله من نفي الخلاف في صورة الامر لا شبهة فيه على قول المصنف والمحققين اما على قول من جعل لفظة الامر ايجابا كقاضي خان على ما
نقلناه عنه فيجب اعتبار اعلامها اياهم بما في الكتاب وانه ان لم يعلمهم لكاتبها بما في الكتاب يكون من صور الخلاف **الخامس**
ينعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت له اشارة معلومة **السادس** ينعقد بنقل الرسول عبارة المرسل
اذا اجابت وسمع الشهود كلاهما وسنفصله ان شاء الله تعالى في فصل الوكالة بالنكاح **السابع** لا يبطل
عقد النكاح بالشرط الفاسد فلو قال تزوجتك على ان تعطيني عبدك فاجابته بالنكاح انعقد ووجب لها مهر مثلها
بكماله ولا شيء له من العبد **الثامن** لا يجوز تعليق النكاح بالخطر لو قال اذا جاء فلان فقد زوجتك بنتي فلانة فقبل لم
ينعقد وكذا تعليق الرجعة اذ كل منهما [illegible] والمراد الذي يجوز تعليقه بالشرط ما هو اسقاط كالطلاق والعتاق والتزام النذر
الا التعليق بالمشيئة اذا ابطل من له المشيئة في المجلس على ما في التجنيس وفي الفتاوى الصغرى وغيرها اذا قال لها تزوجتك
ان شئت وان شاء زيد فابطل صاحب المشيئة مشيئته في المجلس فالنكاح جائز لان المشيئة اذا ابطلت في المجلس صار نكاحا
بغير مشيئة كما لو ان السلم اذا ابطل الخيار في المجلس جاز السلم ثم قال لكن اذا ابتدأت المرأة اما اذا ابتدأ الزوج فقال تزوجتك
ان شئت ثم قبلت المرأة من غير شرط صح النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشيئة بعد ذلك لان القبول مشيئة انتهى وفيه انا نظر
الى ان ما من جانب المرأة هو القبول تقدم او تأخر وما من جانب الرجل ايجاب تقدم او تأخر وقد قدمنا ما ثبت ان الحق ان الاول
ايجاب من جهة كان لنا ان نقول لذلك ولعدم جواز تعليقه بالخطر ان شرط الخيار فيه فيبطل كما لو قال تزوجتك على ان
اني بالخيار فقبلت صح ولا خيار له بخلاف ما لو قال ان رضي ابي لا يجوز بخلاف من خطبت اليه بنته فقال زوجتها فلم يصدقه الخاطب
فقال ان لم اكن زوجتها من فلان فقد زوجتها ابنك فقبل بحضرة الشهود ثم ظهر انه لم يكن زوجها حيث ينعقد النكاح بينهما لان هذا
تعليق بما هو موجود للحال وهذه تحقيق كذا اجاب بعض المشايخ وسنفصل الكلام في خيار الشرط والرؤية والعيب في باب المهر ان
شاء الله تعالى **التاسع** اذا وصل الايجاب بتسمية المهر كان من تمامه حتى لو قبل الآخر قبله لا يصح كما اذا قالت
لرجل زوجت نفسي منك بمائة دينار فقبل ان تقول بمائة دينار قبل الزوج لا ينعقد لان اول الكلام يتوقف على
اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وههنا كذلك فان مجرد زوجت ينعقد بمهر المثل وذكر المسمى بعده يغير ذلك الى تعيين المذكور ولا يعتبر
قول الزوج قبله **العاشر** ينعقد النكاح من الهازل ويلزمه مواجبه لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاثة جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي من حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ورواه ابو داود وصحح

العتق بدل الرجعة وكذا ينعقد في المكره **قوله** ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور واحترز به عن غير المسلمين اذ سيأتي ان انكحة الكفار بغير شهود صحيحة اذا كانوا يدينون بذلك وقوله بحضور لا يوجب السماع وهو قول جماعة منهم القاضي على السغدي ونقل عن ابواب الامام من البشير الكبير انه وان لم يسمعوا على هذا جوازه بالاصمين والنائمين والصحيح اشتراط السماع لانه المقصود من الحضور وسيأتي تمامه اما اشتراط الشهادة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود وقال المصنف رحمه الله وهو حجة على مالك في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره انه حجة عليه في الامرين اشتراط الاعلان وعدم اشتراط الاشهاد ولكن المقصود انه حجة في اصل المسألة وهو اشتراط الاشهاد وانما زاد ذكر الاعلان تتميما لنقل مذهبه ونفي اشتراط الشهادة قول ابن ابي ليلى وعثمان وابي ثور واصحاب الظواهر قيل وزوج ابن عمر بغير شهود وكذا اصل الحسن وهم محجوجون بقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود رواه الدارقطني وروى الترمذي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة ولم يرفعه غير عبد الاعلى في التفسير ووقفه في الطلاق وابن حبان روى من حديث عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح غير ذلك فهو باطل فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له وقال ابن حبان لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا وشتان ما بين هذا وبين فخر الاسلام ان حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به اعني قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فيندفع به الايراد المعروف وهو لزوم الزيادة على الكتاب بل تخصيصه بخبر الواحد وبجواب اخر وهو انه خص منه المحرمات فجاز تخصيصه بخبر الواحد ثانيا ولو عدل الى ان النص واحل لكم ما وراء ذلكم فالجواب بان الاخر مخصوص بالمشركة ونحوها واعلم ان المشايخ رحمهم الله نصبوا الخلاف في موضعين في الشهادة على ما ذكرنا وفي الاعلان واستدلوا لمالك رحمه الله في اثباته بالمنقول من قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث عن عائشة رضي الله عنها عنه صلى الله عليه وسلم اعلنوا بالنكاح رواه الترمذي وقال حسن غريب وبالمعقول وهو ان احكام هذا العقد يكون سرا فمنع من ان يكون حجرا لتنفي التهمة والذي يظهر ان هذا بعيد في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم عن هذا الاستدلال وغيره وذلك ان كلمتهم قاطبة فيه على القول بموجبه لا يحل الاعلان وادعاء العمل به باشتراط الاشهاد اذ به يحصل الاعلان وكلام المبسوط حيث قال ولان الشرط لما كان الاظهار يعتبر فيه ما هو طريق الظهور شرعا وذلك بشهادة الشاهدين فانه مع شهادتهما لا يبقى سرا وقول الكرخي رحمه الله نكاح السر ما لم يحضره شهود فاذا حضروا فقد اعلن فان الشاعر وسرك ما كان عند امرئ وسر الثلثة غير الخفي صريح فيما ذكرنا والتحقيق انه لا خلاف في اشتراط الاعلان وانما الخلاف بعد ذلك في ان الاعلان المشترط هل يحصل بالاشهاد حتى لا يضر بعده توصيته للشهود بالكتمان اذ لا يضر بعد الاعلان التوصية بالكتمان اذ لا يحصل بمجرد الاشهاد حتى يضر فقلنا نعم وقال لا ولو اعلن بدون الاشهاد لا يصح لتخلف شرط اخر وهو الاشهاد وعنده يصح فالحاصل ان شرط الاشهاد يحصل في ضمنه الشرط الاخر فكل اشهاد اعلان ولا ينعكس كالو اعلنوا بحضرة صبيان او عبيد **قوله** لعدم الولاية يعني القاصرة فالحاصل ان الولاية وهي ولاية على نفسه لا التامة وهي نفاذ القول على الغير لان تلك تحتاج اليها الاداء تعليل لعدم صحة شهادة الصبي والعبد والمجنون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الاداء اذا لم يكن له ولاية على نفسه والشهادة فرعها لم تكن شهادة وكذا جازت شهادة المحدود في القذف لولاية على نفسه والمدبر والمكاتب كالقن لا ينعقد بشهادتهم ولو حضر العبد والصبي للعقد مع غيرهما ممن تصح شهادته ثم عتق العبد وبلغ الصبي واحتيج الى الاداء لجحد النكاح فشهدا دون من كان معهما ممن للعقد بحضوره جازت شهادتهما وان لم يكن معهما واستبعد نفيها لانه لا كتاب ولا سنة ولا اجماع في نفيها وحكي عن انس رضي الله عنه انه قال ما علمت احدا رد شهادة العبد والله تعالى يقبلها على الامم يوم القيامة فكيف لا تقبل هنا وتقبل شهادته على النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الاخبار والذي ذكر من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له ممنوع فانه لا تلازم عقلا بين تصديق مخبر في اخبار بمشاهدة بعد كونه عدلا بهما غير مملوك لمالك ولا شرعا لم لا يجوز ان يبتلى عبد من عباد الله بالرق ويقبل اخباره كيف وليس الشرط هنا كون الشاهد ممن يقبل اداؤه ولذا جاز لو كانا زوجين او لا اداء لهما وغاية ما يلزم فيه انه لما لم يجعل له ولاية على نفسه شرعا لم يصح له تصرف يحتاج اليها ذات شيء من العقود ونحوها فكان حضوره كلا حضور واما ما ذكر في المبسوط حيث قال ولان النكاح يعقد في محافل الرجال والصبيان والعبيد لا يدعون في محافل الرجال عادة فكان حضورهما كلا حضور فحاصله اشتراط الشهادة انما هو لاظهار الخطر ولا خطر في احضار مجرد العبيد والصبيان وكذا اهل الذمة في انكحة المسلمين وكذا النساء منفردات عن الرجال فمثل هذا الوجه ينفي شهادة الكل على ... ان ينفي شهادة السكارى حال سكرهم مع عريهم وان كانوا احياء بعد الصحو وهذا الذي ادين به **قوله** ولا تشترط العدالة حتى ينعقد بحضرة الفاسقين عندنا خلافا للشافعي لان الشهادة من باب الكرامة حقيقته الرجوع الى الوجه الاول الذي قلنا انما شرطناها للخطر وهو يقتضي التكريم والفاسق من اهل الاهانة فلا كرامة ولا تعظيم للعقد باحضاره عادة والفرق له ولنا انه اي الفاسق من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة عليه من شرطه ووضع في المقدم الشهادة من ... الى ما ... بعض الشارحين ...

من اهل الولاية كان من اهل الشهادة فهذه دعوى ملازمة شرعية وقوله وهذا لانه لما لم يحجر الولاية على نفسه الخ ملازمة اخرى لبيان الملازمة الاولى وحين المنع كالاولى تعليلها بقوله لانه من جنسه اى لان الغير من جنس الفاسق ويجوز قلبه وهذا تقرير اقرب لفهم بعيد من اللفظ وحاصل هذا ان احكام افراد الجنس المتحد متحدة بحسب الاصل فكل مسلم تتعلق به من خطابات الاحكام ما يتعلق بمثله فلما لم يحجر الشارع الفاسق من الولاية على نفسه علم انه لم يجعل فسقه سالبا لاهلية الولاية مطلقا فجاز ثبوتها على غيره لانه كنفسه الا ان ثبوتها على غيره لا يتحقق الا برضاه وذلك بقبوله عليه واذا استشهد فقد استولاه ورضي به فيثبت فلذلك وهو صحة سماعه عليه كما يصح منه سماعه لاحد شرطي ما يعقد من المعاملات لنفسه من عقده وحجة السماع هو الشرط فتجوز شهادته فيه اى سماعه اما الاداء المتوقف على قبول غيره وهو اجازة القاضي وانت اذا تأملت هذا ظهر لك انه لم يرد على انتفاء تجويز كون الفاسق شاهدا فيثبت بشهادته لعدم الثاني والوجه الثاني من اشتراط الشهادة لاظهار تعظيم العقد وتعظيم المحل الوارد هو عليه بنفسه لان مجرد احضار الفاسق ليس بكرامة والحق ان هذا الوجه انما ينفي ما ذكرنا من احضار الفاسق حال سكره على ما في عوام من انه اذا عقد حضره سكارى لا يفهمون كلام العاقدين جاز وان كان بحيث يستبشرونه وهو الذي دنا به انفا اما من كان في نفسه فاسقا وله مروءة وحشمة فاحضاره للشهادة لا ينافيه الوجه المذكور ملحق صحة التحقيق بحضرة فساق لا في حال فسقهم والله اعلم **قوله** ولانه صلح مقلدا بكسر اللام وفتحه فان ذكر المصنف رحمه الله في صحة شهادة الفاسق في النكاح وهو انه صلح مقلدا اى سلطانا او خليفة وصلح مقلدا بفتح اللام اى قاضيا وكذا شاهدا بالاول في نسخ وبالثاني في نسخ فلتحمل تعليل الاول في الاولى والثاني في الاخرى وحاصلها ما صلح للولاية الكبرى التي هي اعم مراد فيما صلح للصغرى التي هي ادنى في القضاء والشهادة وفيه نظر لان بيان الاستثناء به المقلد المستغني عن اظهارها للغيظة لما تلاه دال على وضع المسئلة ولد الخلفاء غير الاربعة السابقين ومن بعدهم باحسان كعمر بن عبد العزيز لا خلوا من فسق مع عدم انكار السلف ولانهم وتصحيح تقليدهم القضاء غيرهم وعلى الثاني ملازمة بين صلاحية الكبرى وصلاحية القضاء وبين صلاحية القضاء وصلاحية الشهادة والاول سبب للثاني في كل منهما فاعترض بانه ذكر في ادب القاضي ان الامر بالعكس حتى قال لا يصح ولاية القاضي حتى يجتمع في المولى شرائط الشهادة واجيب بان قوله فكذا شاهدا عطف على مقلدا بكسر اللام ولا تحلل معطوف غير صحيح من قولك جاز زيد وبكر وعمرو عطفا على زيد لا بكر ومسببيته عنه ظاهرة ولا مناقضة وفيه نظر اذ العطف بالفاء يقتضي تسبب كل على ما قبله كما في جاء زيد فعمرو فبكر **فرع** في فتاوى النسفي للقاضي ان يبعث الى شفعوي فيبطل العقد اذا كان بشهادة الفاسق والحنفي ان يفعل ذلك على ما بين في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى وكذا لو كان بغير ولي يطلبها ثم بعثها الى الشافعي ثم حكم بعد تحلل ثم يقضي بالصحة وبطلان النكاح الاول يجوز اذا لم يأخذ القاضي الكاتب ولا المكتوب اليه شيئا ولا يظهر بهذا حرمة الوطء السابق ولا شبهة ولا خبث في الولد كذا في الخلاصة ثم قال الامام ظهير الدين المرغيناني لا يجوز الرجوع الى شافعي المذهب الا في اليمين المضافة فاما لو فعلوا نقضي ينفذ **قوله** لان السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم يعني لا سماع للكافر على المسلم لكنه عدل في النتيجة الى التشبيه فقال فصار كانهما لم يسمعا كلام المسلم لان مراده من النتيجة نفي السماع المعتبر لا نفي حقيقته واذا انتفى الاعتبار صار وجوده كعدمه فصح تشبيه السماع بعدمه على ما هو معنى قوله فصار كانهما لم يسمعا كلام المسلم وتمام هذا الدليل موقوف على ان صغرى القياس منعكسة لنفسها في خصوص هذه المادة لان المطلوب نفي الشهادة لنفي السماع المعتبر فلو ان الشهادة مجرد الحضور كما يعطيه ظاهر القدوري وقدمنا ان ممن قال به السغدي والاسبيجابي لم يتم ونص القدوري في غيره على اشتراط السماع ولانه المقصود بالحضور فلا يجوز بالاصمين على ما هو الاصح وعن اشتراط السماع ما قدمناه في التزوج بالكتاب من انه لابد من سماع الشهود ما في الكتاب المشتمل على الخطبة بان تقرأه المرأة عليهم او سماعهم العبارة عنه بان تقول ان فلانا كتب الي يخطبني ثم تشهدهم انها زوجته نفسها اما لو لم تزد على ان لا يصح على ما قدمناه في الفروع وقد ابعد عن العقد وعن الحكمة الشرعية من زاد التأبين ونص في فتاوى قاضي خان عليه اذا لم يسمعا كلامهما معا لم يجز اما الاول ذكر في بعض العلماء انه الاصح قال وبه اخذ عامة العلماء انتهى اذ لو سمع احد الشهود ثم اعيد على الآخر فسمعه وحده لم يكن النكاح على كل عقد سوى شاهد واحد وعن ابي يوسف رحمه الله ان اتحد المجلس جاز استحسانا والا فلا وعنه لابد من سماعهما معا واما الثاني نقل عن محمد رحمه الله تزوجها بحضرة هندين لم يسمعا لم يجز وعنه ان امكنهما ان يعبرا ما سمعا جاز والا فلا وحكي في فتاوى قاضي خان خلافا فيه وجعل الظاهر عدم الجواز **قوله** ولهما ان الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك اى ملكه عليها لوروده على محل ذي خطر وهو بضع انثى ليست مملوكة لمحلله من بني آدم وعلى جهة بعضها على نفسه لاستيفاء حاجته منها وهذا من جلائل النعم وهو معنى مناسب لاشتراط احضار الشاهدين العقلاء اظهارا للتعظيم هذا العقد ليقع في محافل الناس ومظهره اثر ذلك عليه بالحاجات المالية هي مع ان ملك المتعة مشترك فعلمنا ان اشتراط الشهادة لصحة العقد ليس لملك كل منهما المتعة بكل والا لم يختص بالزوج ولا على اعتبار وجوب المهر لها عليه ليكونا شاهدين عليه اذ لا شهادة مشترطة في لزوم المال تعهد من يعرف عادة الشرع في موضع ولا على اعتبار ملكها الازدواج المشترك لانه يشترط فيها ملك البضع ولا يشترط للتوابع والاوجب الاشهاد على شراء الامة

للوطء فان ملكه من توابع رقبتها واذا كانت لتثبت ملكه عليها كانا شاهدين لها وفي ذمية فتجوز بشهادة ذميين لانه اظهر خطر
الشبهة المباشرة وهذا لو كانا ذميين حكم الشرع بصحته حتى لو اسلما بقي على الصحة بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج
لان الشهادة اشترطت في العقد لذلك المعنى والعقد يقوم بهما ولا بد من سماعهما هذا وتقبل شهادتهما عليها اذا انكرت لا عليه
اذا انكر وعند محمد لا تقبل الا ان يقولا كان معنا مسلمان وعن غيره لا تقبل مطلقا لانها لا تقبل على المسلم ولا تثبت شهادتهما ولو
اسلما ثم اديا تقبل على كل منهما عندهما لان سماعهما كلام المسلم معتبر واستماع الاداء الكفر وعند محمد لا تقبل لعدم صحة العقد
الا اذا قالا كان معنا مسلمان عند العقد ولو كان الشاهدان ابنيها جاز عليها فقط او ابنيه فعليه فقط او ابنيهما فلا يقبلان
على واحد منهما كما لو كانا اعميين او محدودين في قذف حيث يصح العقد بهما ولا اداء لهما لعدم البصر والتكلم والعدالة على التفصيل
بعد اداه يقبلان عليه لا عليه وعندهما لا يقبلان مطلقا اما الانعقاد فيثبت بشهادة الاولاد والاعمى كيف كانوا واما
الاحوال بان زوج الاب ابنته بشهادة ابنيه فانكر الزوج وادعاه الاب والبنت كبيرة والمراة تجحد لا يقبل ولو كان الزوج
هو المدعي والمراة منكرة عليه هذا ابو ... ابي يوسف وعن محمد تقبل وان كان المدعي الاب والمراة انصار الاصل ان كل شيء يدعيه
الاب فشهادة ابنيه فيه باطلة وان لم يكن فيه منفعة له لشبهة الابوة عند ابي يوسف لثبوت منفعة نفاذ كلامه وقال محمد كل شيء للاب
فيه منفعة جحدا وادعى فشهادة ابنيه فيه باطلة وكذا كل شيء وليه ما يكون خصما فيه مثل البيع ونظائره وان لم يعتبر منفعة نفاذ القول
منفعة ولو كانت البنت صغيرة لا تقبل اتفاقا لانها للاب قال الحاكم ابو الفضل في تفسيره يريد ان الشهادة تبطل في حال ادعائه
من طريق التهمة وكذا في جحوده لو توهم لي خصم يدعي انتهى وبين في المبسوط جحوده بان المراد ان عند جحوده ان كان الاخر جاحدا
ايضا لا يقبل لعدم الدعوى واذا كان الاخر مدعيا تقبل وان كان للاب منفعة فيها كما اذا شهدوا على رجل ببيع ما ينادي بابيه
بالعقد والمشتري يدعيه وهذا لانه منفعة غير مطلوبة للاب ولا تمنع من قبول الشهادة وكذا اذا قال العبد ان كلمت فلانا فانت
حر فشهد ابنا فلان ان اباه كلمه جازت عند محمد سواء كان الاب جاحدا او مدعيا وعند ابي يوسف لا تجوز وجهه ظاهر الا ان يكون
جاحدا ولو زوج ابنته ثم شهد مع اجنبي عليها بالرضا في ... لا تقبل لان الشهادة على فعل نفسه مطلقا لا تقبل سواء كان مامونة خصم الرجل ير
او لا **فرعان** لو اقر بالنكاح بحضرة الشهود وكان تزوجها بغير شهود واختلفوا فيه والاصح انهما ان سميا المهر ينعقد نكاحا ...
كذا في الدراية وفي ... اذا اقر به ولم يكن بينهما نكاح لا ينعقد الا ان قال الشهود جعلتما هذا نكاحا فقالا نعم ينعقد الا انه لا
ينعقد بالهزل ... قال قاضي خان رحمه الله وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان اقرا بعقد ماض ولم يكن بينهما لا يكون نكاحا وان اقرت
انه زوجها ... اقر انه يكون نكاحا ويتضمن اقرارهما الانشاء بخلاف اقرارهما بماض لانه كذب وهو كما قال ابو حنيفة اذا قال لامرأته
لست لي امرأة ونوى به الطلاق يقع كانه قال لاني طلقتك ولو قال لم اكن تزوجتها ونوى الطلاق فلا يقع لانه كذب محض انتهى يعني اذا لم يقل
الشهود جعلتما هذا نكاحا فلحق هذا التفصيل وفي الفتاوى بعث اقواما لخطبة زوجها الاب بحضرتهم قيل لا يصح وان قبل عن الزوج
انسان واحد لانه نكاح بغير شهود لان القوم كلهم خاطبون من تكلم ومن لا لان التعارف هكذا ان يتكلم واحد ويسكت الباقون والخاطب
لا يصير شاهدا وقيل يصح وهو الصحيح وعليه الفتوى لانه ضرورة في جعل الكل خاطبا فيجعل المتكلم فقط والباقي شهود **قوله**
ومن امر رجلا ان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بحضرة رجل جاز النكاح وكذا اذا زوج الاب ابنته البالغة بحضور رجل واحد
او امراتين او وكل المراة بحضورها مع امراتين جاز النكاح ثم تقبل شهادة الزوج اذا لم يقل انا زوجتها بل يقول هي زوجته هذا
وانما صح بحضور الواحد لان الوكيل في النكاح سفير ومعبر فتنقل عبارة الموكل فاذا كان من يعبر عنه حاضرا فالمعتبر ان العبارة تنتقل سوى ه
اليه وهو في المجلس وليس المباشر بخلاف ما اذا كان غائبا لان انتقال العبارة اليه حال عدم الحضور لا يصيره مباشرا لانه
ماخوذ من مفهوم الحضور ضرورة فيقتصر على محل رجوع الحقوق الى الوكيل ولهذا لو زوج وكيل السيد العبد بحضوره مع اخر لا يصح
لان العبارة تنتقل الى مفيد الولاية وهو السيد وهو غائب فظهر من هذا التوجيه ان جعله مباشرا مع حضوره جرى لا يتوقف
على ثبوتها حاجة الى عبارة فاندفع ما اورد من انه تكلف غير محتاج اليه لان الاب يصلح شاهدا فلا حاجة الى جعله مباشرا الا في المسالة
الاخيرة في الكتاب وفي ما اذا زوج الاب ابنته البالغ بحضرة واحد لانها لا تصلح شاهدة على نفسها فلا بد من مباشرته ضرورة التصحيح
ولو اذن السيد لعبده ان ... في التزوج فعقد بحضرة واحد مع السيد قيل لا يجوز للانتقال الى السيد لانه وكيل ... عنه والاصح
الجواز بناء على منع كونه وكيلا لان الاذن فك الحجر عنه فيتصرف بحكم ... فعلى هذا لا طريق النيابة ... في مسالة وكيل السيد
يظهر ان ثبوت العقد بما اذا زوج السيد عبده اذا امنه بحضوره مع شاهد ... نظرا لان مباشرة السيد ليس لكا للحجر عنه في التزوج
مطلقا والاصح وكيله ... في صحتها المرغيناني قال وقال استاذي فيها روايتان في وكيل السيد والسيد **فروع**
واذا جحدا حق الزوجية النكاح فاما اصله او شرطه فنفي اصله لو جحد الزوج فاقامت بينة به او على اقراره قبلت ولا يكون جحوده
طلاقا لا رواية ان الطلاق يقتضي العقد وبارتفاع اصل النكاح لا ينتقض واما انكار الشرط كانكار الشهادة فان كانت هي المنكرة
بان قالت تزوجتني بلا شهود وقال الزوج بشهود فالنكاح صحيح وان كان هو القائل فلا فرقة بينهما لاقراره بالحرمة على نفسه فتكون

الفرقة

والفرقة من قبله فلها نصف المهر ان كان قبل الدخول والا فكله ونفقة العدة وهذا خلاف ما كان اصله لان القاضي كذبه بالحجة في زعمه
فلا يبقى زعمه معتبرا وهنا ما كذبه في زعمه لحجة ولكن رجح قولها المعنى هو ان الشرط تبع وقد اتفقا على الاصل والاتفاق على الاصل اتفاق
على التبع والمنكر لم يعد موافقته على الاصل كالراجع عنه فيبقى زعمه معتبرا في حق نفسه ولذا فرق بينهما وكذا لو قال تزوجتها وهي معتدة او
مجوسية ثم اسلمت او اختها عندي او وطئها ابوه او امة بلا اذن لان هذه الموانع كلها في محل العقد والمحل في حكم الشروط بخلاف ما لو ادعى
احدهما ان النكاح كان في صغره لمباشرته لانه منكر لاصل النكاح معنى واذا كان القول للمنكر منهما هنا فلا مهر لها عليه ان لم يكن دخل بها
قبل البلوغ وان دخل بها فله الاقل من المسمى ومن المثل للدخول في نكاح موقوف وان كان الدخول بعد البلوغ فهو رضى بذلك النكاح
وبعد البلوغ لو اجاز العقد الذي عقده قبله جاز وكذا التمكين من الدخول اجازة ولو كانت هي القائلة ذلك فرح وانا تعلق وما بعدها
الى اخر الصور التي ذكرناها وتوضيحه ان انه لما قلنا في الشهادة والله اعلم **فصل في المحرمات**
المحلية الشرعية من شرائط النكاح وانما اورد هذا الشرط بفصل على حدته لكثرة شعبه وانتشار مسائله وانتفاء محلية المرأة للنكاح
شرعا باسباب **الاول** النسب فحرم على الانسان فرعه وهم بناته وبنات اولاده وان سفلن واصوله وهم امهاته وامهات امهاته
وآبائه وان علون وفروع ابويه وان نزلن فتحرم بنات الاخوة والاخوات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وان نزلن وفروع اجداده
وجداته ببطن واحد فلهذا حرم العمات والخالات وتحل بنات العمات والاعمام والخالات والاخوال **الثاني** المصاهرة فحرم بها
فروع نسائه المدخول بهن وان نزلن وامهات الزوجات وجداتهن بعقد صحيح وان علون وان لم يدخل بالزوجات وحرم موطوءات آبائه
واجداده وان علوا ولو بزنى والمعقودات لهم عليهن بعقد صحيح **الرابع** الجمع بين المحارم والاجنبيات كالامة مع الحرة السابقة
عليها **الخامس** حق الغير كالمنكوحة والمعتدة والحامل بثابت النسب **السادس** عدم الدين السماوي كالمجوسية والمشركة
السابع التنافي كنكاح السيد امته والسيدة عبدها **قوله** اذ الام هي الاصل لغة قال الله تعالى وعنده ام الكتاب
وسميت مكة ام القرى لان الارض دحيت من تحتها والمراد امهات الكتاب على هذا يثبت حرمة الجدات بموضوع اللفظ وحقيقته ان الام الاصل
هذا من قبيل المشكل **قوله** او يثبت حرمتهن بالاجماع اي ان لم يكن اطلاق الام على الاصل بطريق الحقيقة حتى لا يتناولها الا
المجاز والمحققون ان الام يراد به الاصل على كل حال لانه ان استعمل فيه حقيقة فظاهر والا فيجب ان يحكم بارادته مجازا لتدخل الجدات في
عموم المجاز والمعترض لا ارادة ذلك فان النص الاجماع على حرمتهن ولم يثبت عند المعترض اطلاق لفظ البنت على الفرع حقيقة فكذا اقتصر في حرمة
بنات الاولاد على الاجماع وظاهر بعض الشروح ثبوته حيث قال وكذا الاسم لا يتناول البنات فان بنت البنت تسمى بنتا حقيقة باعتبار ان البنت
يراد بها الفرع فيتناولها النص حقيقة او مجازا عند السمعي وقوله عند البعض يريد اذا استعمل في حقيقته ومجازه عند البعض او ائمتنا ثم
يجوزونه اذا كان في محل النفي على ما سمعناك من النفر من يثنيه وليس مجازا عند الكل ومن الطرق في تحريم الجدات وبنات الاولاد دلالة النص
المحرم للعمات والخالات وبنات الاخ والاخت نفي الاولى لان الاشفاق منهن لاولاد الجدات فحرم الجدات وهن اقرب فاولى في الثاني لان بنات الاولاد
اقرب من بنات الاخوة **فرعان الاول** بنت الملاعنة حكم الملاعنة البنت فلو لاعن فنفى القاضي نسبها من الرجل والحقها بالام
لا يجوز للرجل ان يتزوجها لانه بسبيل من ان يكذب نفسه ويكذب عنها فيثبت نسبها منه **الثاني** يحرم على الرجل بنته من الزنى
بصريح النص المذكور لانها بنته لغة والخطاب انما هو باللغة العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلاة ونحو فيصير منقولا شرعيا **قوله**
لان جهة الام عامة اي الجهة التي وضع الاسم باعتبارها ثم سواء الاخ ونحوه وضع لذات باعتبار نسبتها الى الشخص بالمجاورة في صلب او رحم
والاحسن ان يقال باعتبار حلوله في خلقته من صلب او رحم كيلا ينتقض على التوم وسن الجهة ثم المتفرقة فكان حقيقة في الكل لتواطؤ ومر
في العمات والخالات بنات الاجداد وان علوا لانهن اخوات الآباء وان علوا وبنات الجدات وان علون لانهن اخوات امهات علويات وفي بنات
الاخ والاخت بناتهن وان سفلن **قوله** ولا بام امرأته دخل بابنتها وان لم يدخل اذا كان نكاح البنت صحيحا اما بالفاسد فلا تحرم اذا
وطئ بنتها ويدخل في ام امرأته جداتها **قوله** من غير قيد الدخول عليه بن عباس وعمران بن الحصين رضي الله عنهم والجمهور واليه رجع ابن مسعود
رضي الله عنه بناء على ان تقييد المعطوف بصفة او حال كما في الاية فان من نسائكم حال من الربائب لا يوجب تقييد المعطوف عليه
لكنه لا يجوز ولا يمتنع ولهذا كان لفقيه علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وناهيك بهما علما تحقيقا الا الدخول قيدا في حرمة امهات النساء
وتبعهم بشر المريسي ومحمد بن شجاع وجهه البناء على ان الشرط والاستثناء اذا تعقب كلمات منسوقة انصرف الى الكل **ورد** بان الذكر
في الاية ليس شرطا بل صفة ولا يلزم وصف المعطوف ثم بطل جوازه في هذا الموضع لان كون الشيء الواحد معمولا لعاملين وذلك
لان النساء المضاف اليه الامهات مخفوض بالاضافة والمجرور من هو الموصول ونحو قوله تعالى اللاتي دخلتم بهن صفة لها لو حر
ذلك وهذا ابناء على اعتبار الصفة هنا لمجيء الشرط وابطله في الكشاف بلزوم كون من مستعملا في معنيين مختلفين في اطلاق واحد
وهو البيان بالنسبة الى النساء المضاف اليهن الامهات والابتداء بالنسبة الى الربائب لان المناسب منها فال الشيخ سعد الدين في حواشيه
وما يقال ان الابتداء معنى كلي صادق على جميع معاني من فضرب من التأويل والتشبيه ثم قال نعم قد يستعمل في الاتصال فيتناول
ايضا الامهات بالنساء لانهن والدات والربائب لانهن مولودات فحينئذ يصح جعل من نسائكم متعلقا بالامهات والربائب جميعا

كالامهات فائدة اتصال الامهات بالنساء لهن اضافتهن اليهن في زيادة قيد الدخول لكن الاتفاق على حرمة امهات النساء مدخولا بهن او
غير مدخولات يابى هذا المعنى فمن هنا جعل متعلقا بربائبكم فقط انتهى ويمكن ان يجعل حالا من النساء المضاف اليهن امهات وربائب
الا انه يستلزم جعل الحال من المضاف اليه واما جوزه من جوزه مشروط بكون المضاف صالحا للعمل في الحال او جزء المضاف اليه وزاد
بعضهم شبه الجزء في صحة حذفه والاستغناء عنه بالمضاف اليه كقوله ملة ابرهيم حنيفا **قوله** سواء كانت في حجره او في غير حجره وهو مذهب
الجمهور وشرطه علي رضي الله عنه ورجع ابن مسعود رضي الله عنه الى قول الجمهور لان قيد الحجر خرج مخرج العادة والغالب اذ الغالب كون البنت
مع الام عند زوج الام وسواء المراد بالحجر هنا ولا ولهذا لا تثبت الاباحة عند انتفائه بدلالة اللفظ عن محل النطق عند من يعتبر
مفهوم المخالفة وبالرجوع الى الاصل وهو الاباحة عند من لم يعتبر المفهوم لان ما اخرج عنه الى التحريم مقيد بقيد فاذا انتفى القيد رجع
الاصل لا بدلالة اللفظ **قوله** ولهذا اي ولكونه لم يعتبر قيدا في الحرمة اكتفى في موضع نفي الحرمة بنفي الدخول بقوله تعالى فان لم تكونوا
دخلتم بهن فلا جناح عليكم حيث خصصه في موضع النفي بالذكر علمنا انه المعتبر في اضافة الحرمة دون التعليل فان لم تكونوا دخلتم بهن او
لسن في حجوركم جريا على العادة في اضافة نفي الحكم الى نفي جزء العلة المركبة اذا احد جزئيها الداخل وان صح اضافته الى نفي جزئها الغير لكنه
خلاف المستمر من الاستعمال هذا ويدخل في الحرمة بنات الربيبة والربيب وان سفلن لان الاسم يشملهن بخلاف حلائل الابناء والاباء لانه
اسم خاص لهن فلذلك جاز للرجل ان يتزوج بام زوجة الابن وبنتها وجاز للابن ان يتزوج بام زوجة الاب وبنتها **قوله** ولا بامراة ابيه واجداده
لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء اعلم ان امراة الاب والاجداد تحرم بمجرد العقد عليها والاية المذكورة استدل بها
المشايخ ما اجنبية لها [illegible] على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا بناء على ارادة الوطء بالنكاح فان اريد من حرمة الاب والجد باطنا بها من الوطء
الوطء تقصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامراة ابيه وتقصد فامراة الاب يعقد عليها والا لم يفد الحكم في ذلك المحل فانما
يصح على اعتبار لفظ النكاح في نكاح الاباء معنى مجازيا يعم العقد والوطء ولكن النظر في تعيينه يحتاج الى دليل يوجب اعتباره في مجازي
وليس لك ان تقول ثبتت حرمة الموطوءة لانه والمعقود عليها بلا وطء بالاجماع لانه اذا كان الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح
له كان مرادا منه بلا شبهة فان الاجماع تابع للنص او القياس عن احدهما يكون ولو كان عن علم ضروري لم يثبت لنا ان ذلك الحكم
مراد من كلام الشارع اذا احتمله **قوله** لقوله تعالى وحلائل ابنائكم اذ اعتبر من حلوله الفراش او حل الازار تناولت الموطوءة بملك اليمين
او شبهة اذ ذلك يحرم الكل على الابد وهو الحكم الثابت عندنا كما يحرم المزني بها ومن ذكرنا للاباء على الابناء لا يتناول المعقود عليها للابن
او ابنه وان سفلوا قبل الوطء والغرض انها بمجرد العقد تحرم على الاباء وذلك باعتبارها من الحل بكسر الحاء فتم الدليل على حرمة المزني بها
للابن على الاب وهو ما سنذكره في موضعه فيجب اعتباره فاعم من الحل والحل ثم يراد بالابناء الفروع فتحرم حليلة الابن السافل على الجد
الاعلى كما تحرم حليلة الابن من النسب تحرم حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب في الاية لاسقاط حليلة المتبنى لا لاخراج
حليلة الابن من الرضاع لكن هنا فلا خلاف **قوله** ولا بامه من الرضاعة كل من ذكرنا انه يحرم من اول الفصل الى هنا يحرم من الرضاع
حتى لو ارضعت امراة صبيا حرم عليه زوجة زوج الظئر الذي نزل لبنها منه لانها امراة ابيه من الرضاعة وحرم على زوج الظئر امراة هذا
الصبي لانها امراة ابنه من الرضاعة وسيستوفى ان شاء الله تعالى كتاب الرضاع **قوله** ولا يجمع بين الاختين نكاحا اي عقدا ولا بملك يمين
وطئا وهذا اذ يتبين ان النسبة اضافية والاصل بين نكاح الاختين ووطئهما بالملك ولا فرق بين كونهما اختين من النسب او الرضاع
حتى قلنا لو كان له زوجتان رضيعتان ارضعتهما اجنبية فسد نكاحهما وعند الشافعي رحمه الله يفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله
تعالى وان تجمعوا بين الاختين بناء على ان التحريم المذكور اول الاية اضيف بواسطة العطف الى الجمع وهو اعم من كونه عقدا او وطئا
وعن عثمان رضي الله عنه اباحة وطء المملوكتين وقال احلتهما اية وحرمتهما اية يعني هذه وقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم ترجح الحل فقيل
الظاهر ان عثمان رضي الله عنه رجع الى قول الجمهور وان لم يرجع فالاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق وهو انما يتم اذا لم يعتد بخلاف اهل
الظاهر [illegible] فالمرجح التحريم عند المعارضة والحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر
غريب وفي الباب احاديث كثيرة منها ما في الصحيحين عن ام حبيبة قالت يا رسول الله انكح اختي ابنة ابي سفيان قال لا يحل لي وحديث
ابي داود والترمذي عن وهب الجيشاني انه سمع الضحاك بن فيروز يحدث عن ابيه فيروز الديلمي قال قلت يا رسول الله اني اسلمت
وتحتي اختان قال طلق ايتهما شئت قال الترمذي حسن غريب وصححه البيهقي وابن حبان ولفظ ابي داود اختر ايتهما شئت **قوله**
فان تزوج اخت امة له قد وطئها صح النكاح خلافا لبعضهم لكنه وجه قولهم ان المنكوحة موطوءة حكما باعتبار تمكنه من النكاح
جامعا حكما وهو باطل باعتبار انكم لا تمنعون علة عدم جواز وطء الامة وان لم يكن وطء المنكوحة يلزم الجمع وطئا حكما وقلتم ان حكم
وطء الامة السابق قائم حتى يستحب له لو اراد بيعها ان يستبرئها وما قيل لا يلزم الجمع لان صدور العقد لا يكون جامعا وطئا بل بعده [illegible]
فان ذلك حكمه فتعقبه [illegible] فان صدوره من اهله مضافا الى محله وان كان لا يثبت جمعا في عقبه لكن يستلزمه حيث كان هو
حكمه وهو لازم باطل شرعا فملزومه الباطل باطل لعقد باطل وقد وجد في صحته [illegible] مواضع فيما علموا المنع فيها لمسئلة
وقد يجاب بان هذا اللازم ينتفي اذ انه ليس لازما على وجه اللزوم فلا يفرط بالصحة ويمنع من الوطء بعدها ايضا

اذ ذاك **قوله** ولا يطأ الامة الحامل انه لا يطأ واحدة منهما بعد العقد حتى يحرم الامة على نفسه بسبب كبيع الكل او البعض او الهبة مع التسليم والاعتاق او بالكتابة والتزويج وعن ابي يوسف رحمه الله لا تحل المنكوحة بالكتابة وعنه لو ملك فرجها غيره لا تحل المنكوحة حتى تحيض المملوكة حيضة بعد وطئها لاحتمال كونها حاملا فعلى هذا لو حاضت بعد الوطء قبل التمليك حلت المنكوحة بمجرد التمليك ووجه الظاهر ثبوت الحرمة بالكتابة وهو المقصود ومن هنا قال الشافعي رحمه الله ومالك واحمد رحمهما الله تحل المنكوحة قبل تحريم الموطوءة بسبب لان حرمة وطئها ثبتت بمجرد العقد فلا حاجة الى اشتراط التحريم بسبب آخر واجيبوا بان حكم وطء الموطوءة قائم حتى لو ارادها استحب له استبراؤها فاذا لو وطئ يكون جامعا وطئا حكما والكاف الآية يتبعه هذا كلامهم وهو مصرح به وعددناه ايضا وهذا اذا كان النكاح صحيحا بخلاف الفاسد الا اذا دخل بالمنكوحة فيه فتحرم الموطوءة لوجود الجمع حقيقة لانه وطء يعتبر تترتب الاحكام عليه **قوله** لان المرقوقة ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطء بخلاف النكاح ولهذا لا يثبت نسب ولدها الا بالدعوة

فرع لو اشترى اختين ليس له وطؤهما فان وطئ احداهما او لمسها بشهوة لم يحل له وطء الاخرى حتى يحرم الاخرى بسبب ولو وطئهما اثم ثم لا يحل له وطء واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب ولو باع احداهما او وهبها او زوجها ثم ردت المبيعة او رجع في الهبة او طلقت المنكوحة وانقضت عدتها لم يحل وطء واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب كما كان اولا **قوله** فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما الاولى فرق بينه وبينهما هذا التفريع على حرمة الجمع وتقييد بعقدتين اذ لو كانتا في عقد بطلا يقينا وبعدم علم الاولية اذ لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني ولو وطئ الاولى لان بطلان الثانية فيحرم الاولى الا ان تنقضي عدة الثانية كما لو وطئ اخت امرأته بشبهة حيث تحرم امرأته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حيضة وهذا مشكل والله سبحانه اعلم **قوله** ولا وجه للتعيين لعدم الاولوية طولب بالفرق بين هذا وما اذا طلق احدى نسائه بعينها ونسيها حيث يؤمر بالتعيين ولا يفارق الكل واجيب بامكانه هناك لا هنا لان نكاحهن كان متيقن الثبوت فله ان يدعي نكاح من شاء بعينه منهن تمسكا بما كان متيقنا ولم يثبت هنا نكاح واحدة منهما بعينها فدعواه تمسك بما لم يتحقق ثبوته **قوله** ولا الى التنفيذ مع التجهيل اي تجهيل نكاحها مع جهل المحللة منهما لانه يتعذر الجمع بين الاختين او تنفيذ نكاح احدهما مع تجهيله بان ينفذ الاحد الدائر منهما لعدم القائل وتعطيل الاستمتاع اذ لا يقع الا في المعينة ولاجل المعينة اذ للضرر عليه بالزامه النفقة وشأنها الواجب مع عدم حصول المقصود عليه بصيرورتها معلقة لا ذات بعل في حق الوطء ولا مطلقة والتفريق الاولى لدفع تعيينه لم يرها دين [illegible] والثانية لوقوعها في الوطء الحرام وفي هذا نظر اذ لا ضرر عليها في الدنيا وسقوطها ولا في الآخرة لعدم فعل اثم بفعل ولو قالوا للضرر لو لم كان اولى لان كليهما لازم للتنفيذ مع التجهيل فتعين التفريق والظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاق كل منهما طلقة لو تزوجها بعد ذلك ثم ان وقع قبل الدخول فله ان يتزوج ايتهما شاء في الحال او بعدهما فليس له بان يتزوج واحدة منهما شاء حتى تنقضي عدتها وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله تزوج التي لم تنقض عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا وان بعدهما فله ان تزوجها فان كان الاخرى فان عدتها تمنع من تزوج اختها **قوله** ولها نصف المهر المسمى لها بناء على ان التفريق قبل الدخول مع تساوي مهريهما جنسا وقدرا سواء يعرف كل على انها سابقة او ادعت فقط اما لو قالت لا ندري السابقة فلم يقض بشيء ما ولو كان التفريق بعد الدخول وجب لكل منهما مهرها كاملا اذ في النكاح الفاسد يقضي بمهر كامل وعقر كامل ووجب حمله على ما اذا اتحد المسمى لهما قدرا وجنسا اما اذا اختلفا فيتعذر ايجاب عقر اذ ليست احداهما اولى بجعلها ذات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد هذا مع ان الفاسد ليس حكم الوطء فيه اذا سمي فيه العقر بل الاقل من المسمى ومهر المثل ولو اختلفا جنسا او قدرا قضي لكل بربع مهرها وان لم يكن في العقد تسمية تجب متعة واحدة لهما بدل نصف المهر وكل من الاحكام المذكورة بين الاختين ثابتة بين كل من لا يجوز جمعه من المحارم والتقييد بالمذكور بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما اي دعواها انها الاولى او يصطلحا بان يقولا لا نصف المهر لنا عليه لا يعدونا فنصطلح على اخذ ذكره المشايخ ويرجع به قول ابي يوسف انه لا شيء لهما بها لان المقضي لها منهما لو قال لاحد هذين عندي الف لا يقضى بشيء للجهالة المقضى له وعن محمد ان عليه مهرا كاملا بينهما نصفان لان الزوج اقر بجواز نكاح احداهما فيجب مهر كامل وجوابه انه يستلزم ايجاب البعض بتحقق عدم لزومه فان ايجاب كال لحكم الموت او الدخول

قوله ولا يجمع بين امرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها نكاحا ولا وطئا بملك الا ان تكون المبالغة في نفي الجمع بخلاف ما في احد من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على ابنة اختها رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي فانه لا يستلزم منع نكاح المرأة على عمتها ولا على خالتها منع العلم بجواز تخصيص العمة والخالة بمنع نكاح ابنة الاخ او الاخت عليهما دون العكس على الابنة لزيادة تكرمتها على الابنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام فلا [illegible] ونسخه حرمة نكاح الامة على الحرة مع جواز العكس فان التكرار لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم [illegible] بلفظ الجمع فلا يجري فيه ذلك التوهم وهذا الظاهر غير هذا الحديث الذي ورد بلفظ الجمع ولم يرد فيه على قول لا يجمع بين المرأة وعمتها

ولا بين المرأة وخالتها انتهى في الصحيحين **قوله** وهذا مشهور أعني الحديث المذكور ثابت في صحيح مسلم وابن حبان ورواه
أبو داود والترمذي والنسائي وتلقاه الصدر الأول بالقبول من الصحابة والتابعين ورواه الجم الغفير منهم أبو هريرة
وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وأبو سعيد الخدري فيجوز الزيادة بناء على الكتاب يعني الزيادة هنا تخصيص عموم قوله تعالى
وأحل لكم ما وراء ذلكم لا الزيادة المصطلحة من تقييد المطلق ثم إن العموم المذكور مخصوص بالمشركة والمجوسية وبابنة من الرضاعة
فلو كان من أخبار الآحاد جاز التخصيص به أيضا غير متوقف على كونه مشهورا والظاهر أنه لا بد من كونه مشهورا لأن الحديث
موضعه النسخ لا التخصيص لأن قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ناسخ لعموم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم إذ لو تقدم لم يكن نسخه إلا
فيلزم حل المشركات وهو منتف إذ تكرار النسخ وحاصله خلاف الأصل بيان الملازمة أنه يكون السابق حرمة المشركات ثم نسخ بالعام
وهو وأحل لكم ما وراء ذلكم ثم يجب تقدير ناسخ آخر لأن الثابت الآن الحرمة **قوله** ولا يجمع بين امرأتين لو كانت كل
واحدة منهما ذكرا لم يجز له أن يتزوج بالأخرى ثم تعليله كذلك النزع بأصل كل يخرج عليه هو وغيره حرمة الجمع بين عمتين
وخالتين وذلك أن يتزوج كل من الرجلين أم الآخر فيولد لكل منهما بنت فيكون كل من البنتين عمة الأخرى أو يتزوج كل من رجلين
بنتا للآخر ويولد لهما بنتان فكل من البنتين خالة الأخرى فيمتنع الجمع بينهما والدليل على اعتبار الأصل المذكور ما ثبت في الحديث
من رواية الطبراني وهو قوله فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم وروى أبو داود في مراسيله عن عيسى بن طلحة قال نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة فأوجب تعدية الجمع المذكور وهو حرمة الجمع إلى كل قرابة يفرض وصلها وهي
تضمنه الأصل المذكور وبه تثبت الحجة على الرد بعض الخوارج وعثمان البتي على ما نقل عنه وداود الظاهري في إباحة الجمع بين
غير الأختين وتردد في خصوص العمتين والخالتين حديث عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم أنه كره أن يجمع بين العمة والخالة وبين العمتين والخالتين وإن تكلم في خصيف لوجود ما تم تفرعه وهذا يؤيد **قوله**
والقرابة المحرمة للنكاح أي بمقتضى آية المحرمات محرمة للقطع على اسم الفاعل فيهما في الجمع القطع فلا يجوز وفي بعض النسخ محرمة للقطع على
اسم المفعول في الثاني أي محرمة للقطع فإنه عادة يقع التشاجر بين الضرتين فيفضي إلى القطيعة فلذلك حرمت تلك القرابات المنصوص
عليهن في الآية أعني حرمت عليكم أمهاتكم إلى آخرها على الرجل وإن كان في بعضها غير ذلك كما فيه الاحترام الواجب للأمهات والعمات
والخالات بالإضافة فيمكن إدراجه في القطيعة ولا شك أن الجمع أفضى إليه لا كثرة المضارة بين الضرائر فكانت حرمة الجمع أولى بحرمته
الأقارب **قوله** ولو كانت المحرمية بينهما أي بين المرأتين بسبب الرضاع لا يحل الجمع لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجوز أن يجمع بين أختين من الرضاع أو عمة وخالة وابنة أخ وأخت من الرضاع وكذا كل محرمية
بسبب الرضاع لا يحل الجمع لما روينا من قبل وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجوز الجمع بين أختين من
الرضاع أو امرأة وابنة أخ لها من الرضاعة لأنها عمتها أو امرأة وابنة أختها من الرضاع لأنها خالتها من الرضاع **قوله** لأنه لا
قرابة بينهما ولا رضاع يعني أن الموجب لاعتبار ذلك الأصل وهو حرمة الجمع بين امرأتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الأخرى
هو قيام القرابة المفترض وصلها أو الرضاع المفترض وصل متعلقه وأجزائه حتى لا يجوز أن يجمع بين أختين من الرضاع أو عمة أو خالة
وابنة أخ وأخت من الرضاع وكذا كل محرمية بسبب الرضاع وكلاهما منتف في الربيبة وزوجة الأب فلا يحرم الجمع بينهما ولا بد لك
وهذه أعني مسألة الجمع بين الربيبة وزوجة أبيها مما اتفق عليه الأئمة الأربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجة علي وبنته
ولم ينكر عليه أحد من أهل زمانه وهم الصحابة والتابعون وهو دليل ظاهر على الجواز أخرجه الدارقطني عن قثم مولى ابن عباس
رضي الله عنهما قال تزوج عبد الله بن جعفر بنت علي وامرأة علي رضي الله عنه وذكره البخاري تعليقا وقال جمع عبد الله بن جعفر بين ابنة علي
وامرأة علي وتعليقاته صحيحة وكان ابن سيرين يكرهه وكرهه الحسن مرة ثم قال لا بأس به وقدمنا قريبا أنه لا بأس أن يتزوج الرجل امرأة
ويتزوج ابنه أمها أو بنتها لأنه لا مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية امرأة وزوج ابنه بنتها **قوله** ومن زنى بامرأة حرمت عليه
أمها وإن علت عند خلل الحلال بناء على ما قدمه من أن الأم هي الأصل لغة وابنتها وإن سفلت وكذا تحرم المزني بها على آباء الزاني
وأجداده وإن علوا وأبنائه وإن سفلوا هذا إذا لم يفضها الزاني فإن أفضاها لا تثبت هذه الحرمات لعدم تيقن كونه في الفرج
إلا إذا حبلت وعلم كونه منه وعن أبي يوسف تثبت الحرمة بالأم والبنت وقال محمد لا تثبت إلا وكل لا يفرق بينه وبين أمها وقد يقال
إذا كان المس بشهوة تنتشر به الآلة محرما يجب القول بالتحريم إذا أفضاها إن لم ينزل وإن أنزل فعلى الخلاف الآتي وإن انتشر معه
أو ازداد انتشاره كما في غيره والجواب أن العلة هو الوطء السبب للولد وثبوت الحرمة بالمس ليس إلا لكونه سببا لهذا الوطء
ولم يتحقق في صورة الإفضاء ذلك إذ لم يتحقق كونه في القبل ولا بد من كونها مشتهاة حالا أو ماضيا وعن أبي يوسف إذا وطئ
صغيرة لا تشتهى تثبت الحرمة قياسا على العجوز الشوهاء ولهما أن العلة وطء سبب للولد وهو منتف في الصغيرة التي لا تشتهى
بخلاف الكبيرة لجواز وقوعه لإبراهيم وزكريا عليهما الصلاة والسلام ولهما أن يقول الإمكان العقلي ثابت فيهما والعادي

منتف

منه عنها فتساويا في ثبوتها على خلاف العادة لا توجبان الثبوت العادي ولا تخرجان العادة عن النفي ولا يتعلق بالوطء في الدبر حرمة خلافا للأوزاعي وأحمد ووجهه ما تضمنه الجواب المذكور وبقولنا قال مالك في رواية وأحمد خلافا للشافعي ومالك في أخرى وقولنا قول عمر وابن مسعود وابن عباس في الأصح وعمران بن الحصين وجابر وأبي وعائشة وجمهور التابعين كالبصري والشعبي والنخعي والأوزاعي وطاوس ومجاهد وعطاء وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وحماد والثوري وإسحاق بن راهويه ولو ولدت منه بنتا بأن زنى ببكر وأمسكها حتى ولدت بنتا حرمت عليه هذه البنت لأنها بنته حقيقة وإن لم ترثه ولا تجب نفقتها عليه وكذا تقدم أمهاتها أمهات أولاده لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش فإن المراد الولد الذي يترتب عليه أحكام الشرع إلا أن حكم الحرمة عارض فيه قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم والمخلوقة من مائه بنته حقيقة لغة ولم يثبت نقل في اسم البنت والولد شرعا والاتفاق على حرمة الابن من الزنى على أمه فعلمنا أن حكم الحرمة ما اعتبرت فيه جهة الحقيقة ثم هو الجاري على المعهود من الاحتياط في أمر الفروج وحرمة البنت من الزنى قال مالك في المشهور وأحمد خلافا للشافعي وعلى هذا الخلاف أخته من الزنى وبنت أخيه وبنت أخته أو ابنه منه بأن زنى بأم أو أخته أو ابنه فولدت بنتا فإنها تحرم على الأخ والعم والخال والجد ووجه قوله ظاهر من الكتاب

قوله ولنا أن الوطء سبب الجزئية اعلم أن الدليل يتم بأن يقال الوطء سبب للولد فيتعلق به التحريم قياسا على الوطء الحلال بناء على إلغاء وصف الحل في المناط وهو يتفرع على هذا لأنا وجدنا الافتراق وقد ثبت إلغاؤه شرعا لأن وطء الأمة المشتركة وجارية الابن والمكاتبة والمظاهر منها وأمته المجوسية والحائض والنفساء ووطء المحرم والصائم كله حرام وتثبت به الحرمة المذكورة فعلم أن المعتبر فيه الأصل هو ذات الوطء من غير نظر لكونه حلالا أو حراما وأما ما رواه من قوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم الحرام الحلال فغير مجرى على ظاهره أرأيت لو بال أو صب خمرا في ماء قليل مملوك له لم يكن حراما مع أنه حرم استعماله فيجب كون المراد أن الحرام لا يحرم باعتبار كونه حراما وحينئذ نقول بموجبه إذ لم نقل بإثبات الزنى حرمة المصاهرة باعتبار كونه زنى بل باعتبار كونه وطئا هذا لو صح الحديث لكن حديث ابن عباس رضي الله عنهما ضعيف عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي على ما طعن فيه يحيى بن معين بالكذب وقال البخاري والنسائي وأبو داود ليس بشيء وذكر عبد الحق عن ابن عمر ثم قال في إسناده إسحاق بن فروة وهو متروك وحديث عائشة ضعيف لأنه من كلام بعض قضاة أهل العراق قاله الإمام أحمد وقيل من كلام ابن عباس رضي الله عنهما وخالفه كبار الصحابة وقد استدل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء بناء على أن المراد بالنكاح الوطء إما لأنه الحقيقة اللغوية أو مجاز يحمل عليه بقرينة قوله تعالى إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وإنما الفاحشة الوطء لا نفس العقد ويمكن منع هذا بل نفس لفظه الذي وضعه الشارع لاستباحة الفروج إذا ذكر لاستباحة ما حرم الله من منكوحات الآباء أي المعقود عليهن لهم بعد ما جعله الله قبيحا صح ومر منا للمصنف اعتبار الآية دليلا على تحريم المعقود عليها للأب ويروى أصحابنا أحاديث منها قال رجل يا رسول الله إني زنيت بامرأة في الجاهلية أفأنكح ابنتها قال لا أرى ذلك ولا يصلح أن تنكح امرأة من ابنتها على ما تطلع عليه منها وهو مرسل ومنقطع وفيه أبو بكر بن عبد الرحمن بن أبي مريم ضعيف ومن طريق ابن وهب عن أبي أيوب عن ابن جريج أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في الذي يتزوج المرأة فيغمز لا يزيد على ذلك لا يتزوج ابنتها وهو مرسل ومنقطع إلا أن هذا لا يقدح عندنا إذا كانت الرجال ثقات فالحاصل أن المنقولات تكافأت وقوله نعمة فلا ينال بالمحظور مغالطة فإن النعمة ليست التحريم من حيث هو تحريم لأنه تضييق ولذا امتنع الحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم من الله سبحانه بل من حيث هو يترتب على المصاهرة وحقيقة النعمة هي المصاهرة لأنها هي التي تصير الأجنبي قريبا عضدا وساعدا يهمه ما أهمك ولا مصاهرة بالزنى فالصهر زوج البنت مثلا لا من زنى ببنت الإنسان فانتفت الصهرية وفائدتها أيضا إذ الإنسان ينفر من الزاني ببنته فلا يعرف به بل يعاديه فأنى ينتفع به فالمرجع القياس وهو ينتهض على إلغاء وصف الحل كونه وطئا وظهر أن حديث الجزئية وإضافة الولد إلى كل منهما لا احتياج إليه في تمام الدليل إلا أن الشيخ رحمه الله ذكر بيانا لحكمة العلة يعني أن الحكمة في وجوب الحرمة بهذا الوطء كونه سببا للجزئية بواسطة الولد المضاف إلى كل منهما كملا وهو وإن انفصل فلا بد من اختلاط ماء ولا يخفى أن الاختلاط لا يحتاج تحققه إلى الولد وإلا لزم الحرمة بوطء غير معلق والواقع خلافه فتضمنت جزءه والاستمتاع بالجزء حرام لقوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون إلا في موضع الضرورة وهي المنكوحة وإلا الاستمتاع بالقائمة وحاجة عظيمة تضيق عنه الأمة وإذا انفصلت جزءه صارت أمهاتها كأمهاته وبناتها كبناته فيحرم عليه كما تحرم أمهاته وبناته حقيقة أو نقول وهو الأوجه أن بالانفصال لا تنقطع نسبة الحرمة وهي المدار وعندنا العلوق غاية ما يلزم كون المظنة خالية عن الحكمة وذلك لا يمنع التعليل كالملك المرفه

قوله ومن مسته امرأة بشهوة أي بدون حائل أو بحائل رقيق تصل معه حرارة البدن إلى اليد وقيل المدار وجود الحرارة وفي مس الشعر روايتان ونقل فيه اختلاف المشايخ ومسه امرأة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالا أو ماضيا فلو مس عجوزا بشهوة أو جامعها تثبت الحرمة وكذا إذا كانت صغيرة تشتهى قال ابن الفضل بنت تسع مشتهاة من غير تفصيل وبنت خمس وما بين تسع وست إن كانت عبلة كانت مشتهاة وإلا فلا وكذا يشترط في الذكر حتى لو جامع ابن أربع سنين زوجة أبيه لا تثبت به حرمة المصاهرة وهذا ما وعدناه من قبل ولا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه عامدا أو ناسيا أو مكرها أو مخطئا حتى لو أيقظ

وزوجته لجماعها فوصلت يده إلى بنته منها فقرصها بشهوة وهي ممن تشتهى يظن أنها أمها حرمت عليه الأم حرمة مؤبدة ولك أن تصورها
من جانبها بأن أيقظته هي كذلك فقرصت ابنه منها وقوله بشهوة في موضع الحال فيفيد اشتراط الشهوة حال المس فلو مس بغير شهوة
ثم اشتهى عن ذلك المس لا تحرم عليه وما ذكر في حد الشهوة من أن الصحيح أن تنتشر الآلة أو تزداد انتشارا هو قول السرخسي رحمه الله
وشيخ الإسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى أن يميل قلبه ويشتهي جماعها وفرع عليه ما لو انتشر وطلب امرأته فأولج بين فخذي
بنتها خطأ لا تحرم عليه الأم ما لم يزدد الانتشار ثم هذا الحد في حق الشاب أما الشيخ والعنين فحدهما تحرك قلبه أو زيادته إن كان
إن كان متحركا لا مجرد ميلان النفس فإنه يوجد فيمن لا شهوة له أصلا كالشيخ الفاني ثم المراهق كالبالغ حتى لو مس وأقر أنه بشهوة ثبتت
الحرمة عليه وكان ابن مقاتل لا يفتي بالحرمة على هذين لأنه لا يعتبر إلا تحرك الآلة ثم وجود الشهوة من أحدهما كاف وإن لم يوجد من الآخر
المحرومة في حق الحرمة وأنه تحرك القلب على وجه يشوش الخاطر هذا وثبوت الحرمة بمسها مشروط بأن يصدقها أو يقع في أكبر رأيه صدقها
وعلى هذا ينبغي أن يقال في مسه إياها لا تحرم على أبيه وابنه إلا أن يصدقاه أو يغلب على ظنهما صدقه ثم رأيت عن أبي يوسف رحمه الله
أنه ذكر في الأمالي ما يفيد ذلك قال امرأة قبلت ابن زوجها وقالت كان عن شهوة إن كذبها الزوج لا يفرق بينهما ولو صدقها وقعت
الفرقة ووجب نصف المهر إن كان قبل الدخول بها ويرجع به على الابن إن تعمد الفساد ولو وطئها الابن حتى وقعت الفرقة ووجب نصف المهر لا
يرجع على الابن لأنه وجب الحد بهذا الوطء فلا يجب المهر وتقبل الشهادة على الإقرار بالمس والتقبيل بشهوة وكذا التقبيل
وإن أنكر الشهوة ولم يكن انتشار في بيوع الأصل والمنتقى يصدق وفي مجموع النوازل لا يصدق لو قبلها على الفم قال صاحب الخلاصة
وبه كان يفتي الإمام الحلي وقال القاضي الإمام يصدق في جميع المواضع حتى إنه أفتى في المرأة إذا أخذت ذكر الختن في الخصومة
فقالت كان عن غير شهوة أنها تصدق ولا يرد إشكالا في هذا فإن وقوعه في حالة الخصومة ظاهر في عدم الشهوة بخلاف ما إذا أخذته
منتشرا فإنه لا تصدق في دعوى عدم الشهوة والحاصل أنه إذا أقر بالنظر وأنكر الشهوة صدق بلا خلاف وفي المباشرة إذا قال بلا
شهوة لا يصدق بلا خلاف فيما أعلم وفي التقبيل إذا أنكر الشهوة اختلف فيه قيل يصدق لأنه لا يكون عن شهوة غالبا إلا أن يظهر
خلافه بالانتشار ونحوه وقيل لا يصدق وقيل بالتفصيل بين كونه على الرأس والجبهة والخد فيصدق أو على الفم فلا والأرجح هذا إلا أن
الخد إلى خاله ثم رد على ما في الجامع في باب يقبل ما تقام عليه البينة أن هذا المدعي تزوجها أو قبلها أو لمسها بشهوة على قوله
بشهوة صدق في المس والقبلة على الفم ونحوه أو في المس مطلقا إن أريد غير الفم ونحوه والحاصل أن الدعوى إذا وقعت لظاهر
قبلت والأوجه أن يراعى الظاهر في المحيط لو كان لرجل جارية فقال وطئتها لا تحل لابنه وإن كانت في غير ملكه تحل لابنه أن يكذبه لأن
الظاهر يشهد له **قوله** وقال الشافعي رحمه الله لا تحرم وقيل عليه إن ثبوت خلافه مستفاد من المسألة السابقة بطريق أولى
فلا حاجة إلى نقله مرة أخرى أجيب بأن المس المتكلم فيه هنا مفروض في الحلال وإن كان لا نعلم وقوعه بين المس الحلال
والحرام وثبوت خلافه في المس الحلال لا يوقف عليه بالسابقة وحينئذ لا بد من فرض كون الممسوس أمته على ما في شرح المجمع حيث قال
المراد بالأشياء المنظور إليها يعني التي فيها خلاف الشافعي الأمة يعني أمته لأنها إما أن تراد المنكوحة أو الأجنبية أو الأمة لا سبيل
إلى الأولى لأن أم المنكوحة حرمت بالعقد وبنتها بالنظر والمس لأن حرمتهما جميعا بالنظر والمس فلا يستقيم في المنكوحة إلا أن يحمل على
الربيبة دون الأم ولا سبيل إلى الأجنبية لأن الدخول بها لا يوجب حرمة المصاهرة عند الشافعي **قوله** والمعتبر النظر إلى الفرج
الداخل عن أبي يوسف النظر إلى منابت الشعر يحرم وقال محمد لا حتى ينظر إلى الشق وجه ظاهر الرواية أن هذا حكم تعلق
بالفرج والداخل فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه والاحتراز عن النظر إلى الفرج الخارج متعذر فسقط اعتباره انتهى
ولقائل أن يمنع لنا ويقول لنا الأول فإن المص في فصل الغسل من أول الكتاب ما إذا أغفل يظهر إليها هنا كان هذا التعليل
موجبا للحرمة بالنظر إلى الخارج وهو قوله ولنا أنه فرج من وجه والاحتياط في الإيجاب في الموضع الذي نحن فيه موضع الاحتياط
ويجاب بأن نفس هذا الحكم وهو التحريم بالمس ثبت بها الاحتياط فلا يجب الاحتياط في الاحتياط **فروع**
النظر من وراء الزجاج إلى الفرج محرم بخلاف النظر في المرآة ولو كانت في الماء فنظر فيه فرأى فرجها فيه تثبت الحرمة ولو
كان على الشط فنظر في الماء فرأى فرجها لا يحرم كأن العلة والله سبحانه أعلم أن المرئي في المرآة مثاله لا هو وبهذا عللوا الحنث فيما
إذا حلف لا ينظر إلى وجه فلان فنظر في المرآة أو الماء وعلى هذا فالتحريم به من وراء الزجاج بناء على نفوذ البصر منه فيرى نفس المرئي
بخلاف المرآة ومن الماء وهذا ينفي كون الإبصار من المرآة والماء بواسطة انعكاس الأشعة وإلا لرآه بعينه بل بانطباع
مثال الصورة فيهما بخلاف المرئي في الماء لأن البصر ينفذ فيه إذا كان صافيا فيرى نفس ما فيه وإن كان لا يراه على الوجه الذي
هو عليه ولهذا كان له الخيار إذا اشترى سمكة رآها في ماء بحيث يؤخذ منه بلا حيلة ثم تحقيق سبب اختلاف المرئي فيه في شرح
ثم شرط الحرمة بالنظر والمس أن لا ينزل فإن أنزل فعامة المشايخ على أنه لا تثبت لأن بمجرد المس بشهوة تثبت الحرمة والإنزال
لا يوجب رفعها بعد الثبوت والمختار ما نقله المص وشمس الأئمة والبزدوي بناء على أن الأمر موقوف حال المس إلى ظهور عاقبته
إن ظهر أنه لم ينزل حرمت وإلا لا والاشتهاء لا لأن إقامة الشيء إذا نيط الحكم بالمسبب إنما يكون لخفاء

المسببة الا انه تعليق بغير المناط لغير حاجة والاولى ادعا كون المناط شرعا نفس الاستمتاع بمحل الولد لنظر واللمس
نظرا الى ان الآثار جاءت بالحرمة في اللمس ونحوه وقد روي في الغاية السغناقية حديث ام هانئ عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
انه قال من نظر الى فرج امراة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وفي الحديث ملعون من نظر الى فرج امراة وابنتها وعن عمر رضي الله عنه
انه جرد جارية ونظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل لك وهذا ان تم كان دليلا لابي يوسف في كون النظر الى
منابت الشعر كافيا وعن ابن عمر قال اذا جامع الرجل المراة او قبلها او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة حرمت على ابيه وابنه وحرمت
عليه امها وابنتها وعن مسروق انه قال بيعوا جاريتي هذه اما اني لم اصب منها الا ما يحرمها على ولدي من اللمس والقبلة **قوله**
لم يجز له ان يتزوج اختها حتى تنقضي عدتها وفي المبسوط لا يتزوج المراة في عدة اختها من نكاح فاسد او جائز عن طلاق بائن وقال
الشافعي رحمه الله ان كانت العدة عن طلاق بائن جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع نسوة سوى المعتدة عن بائن وبقوله قال مالك
وبقولنا قال احمد وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم وذكر سليمان بن يسار عنهم وبه قال سعيد بن المسيب وعبيدة
السلماني ومجاهد والثوري والنخعي وروي مذهبه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه الا ان ابا يوسف رحمه الله ذكر في الامالي رجوع
زيد رضي الله عنه عن هذا القول وكذا ذكر الطحاوي رحمه الله وذكر ان مروان شاور الصحابة رضي الله عنهم في هذا فاتفقوا على
التفريق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع المعلوم وقال عبيدة ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء كاجماعهم في تحريم نكاح
الاخت في عدة الاخت والمحافظة على اربع قبل الظهر ثم ان محل النزاع يتجاذبه اصلان الطلاق الرجعي وما بعد انقضاء العدة
فقاس البائن على الثاني بجامع انقطاع النكاح انما لا للقاطع وهو الطلاق البائن يدل على انقطاعه انه لو وطئها عالما بالحرمة
حد وقسناه على الاول بجامع قيام النكاح بناء على منع انقطاعه بالكلية وهذا لانه ليس معنى قولنا النكاح قائم حال العدة
والزوجية فضلا عن حال وقوع الطلاق الرجعي الا قيام احكامه الا ان لفظه وجبت وقد وجبت لا شيء يجرد انقضائه فقيام
بعض لبعض الاحكام كاف الراجع الى الاختصاص استمتاعا وامساكا وقد بقي الامساك والفراش في حق ثبوت النسب حال قيام
عدة البائن بمعنى النكاح من وجه واذا كان قائما من وجه حرم تزوج اختها واربع سواها من وجه تحرم مطلقا الحاقا بالرجعي اذ
لا يخفى من الاصول التي اجتمع فيها هنا محرم ومبيح مع وجوب الاحتياط في امر الفروج ويخص تزوج الاخت في عدة الاخت لا
النهي المانع من الجمع بين الاختين فانه علل فيه بالقطيعة وهي هنا اظهر لان مواصلة اختها في حال حبسها بلا استمتاع
اغيظ لها من مواصلتها مع اشتراكها مساواتها في المتعة والمنع المسند اليه على الانقطاع بالكلية ممنوع فان الحد لا يجب على
اشارة كتاب الطلاق حيث قال في المعتدة عن طلاق ثلاث جاءت بولد لاكثر من سنتين من يوم طلقها زوجها لم يكن الولد للزوج
الا اذا ادعاه وقيل انه لو ادعى نسبه يثبت ثم يثبت ويشكل كون الوطء في عدة الثلاث ليس زنا مستعقبا لوجوب الحد الا
لم يثبت نسبه فكان ذلك رواية في عدم الحد وان سلم كما في عبارة كتاب الحدود فغايته ما يفيد انقطاع الحل بالكلية وقد قلنا به على ما
نقسمه وانما قلنا اثر النكاح قائم من وجه ويحرم الاخت من وجه وبه يحرم مطلقا وفي المجتبى جواز نكاح الاخت في عدة الاخت يؤدي
الى جمع مائه في رحم اختين لجواز العلوق بعد النكاح ويثبت في المعتدة النسب الى سنتين وهو ممنوع بالحديث انتهى يعني قوله صلى الله
عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن ماءه في رحم اختين ومثله لو علقت المطلقة قبل الطلاق ثم دخل باختها
يلزم ما ذكر ايضا **فروع • الاول** اذا اخبر المطلق عن المطلقة انها اخبرته ان عدتها انقضت فان احتمله المدة او لا
لا يصح نكاح اختها في الثاني لانه لا يقبل قولها ولا قوله الا ان يفسره باحتمال من اسقاط سقط مستبين الخلق وفي الاول
يحل نكاح اختها سواء سكتت المخبر عنها او صدقته او كذبته او كانت غائبة وقال زفر اذا كذبته لا يصح نكاحه اختها لانها امينة
وقد قبل تكذيبها حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولدها اذا اتت به وهي من ضرورة ثبوت النسب والنفقة القول بقيام العدة
وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر عن امر ديني بينه وبين الله تعالى وهو محتمل فيجب قبوله في الحال وتكذيبها لا يبقع
الاخرى فعملنا ببقاء النفقة بخلاف نكاح الاخت لاحق لها فيه فلا يقبل منه ولا يستلزم الحكم بالنفقة الحكم شرعا بقيام
العدة والفراش للاختين الموجب بخلاف ما اذا ولدت لانه من ضرورة القضاء نسبه الحكم ببقاء العلوق فيتيقن بكذبه
ثم قال في الاصل هنا ان مات كم يرثه وكان الميراث للاخرى وذكر في كتاب الطلاق ان الميراث للاولى دون الاخرى ولكن وضع
المسألة فيما اذا كان مريضا حين قال اخبرتني ان عدتها انقضت وكذبته وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث اذا كان
الطلاق جميعا ثم ان البائن سواء في الصحة فلا ميراث للاولى وان لم يخبر الزوج به وفي كتاب الطلاق انما وضع المسألة في المريض وكان
ثم تعلق حقها بماله لم يقبل قوله في ابطاله كما في نفقتها وهنا وضعها في الصحيح ولا حق لها في ماله فكان قوله مقبولا في ابطال
ارثها لو عرضه ان يقبول ذلك لذا اخبر الواقع صار تابعا نكاحه بانها في صحته فلا ميراث لها ولو ابانها في مرضه كان لها الميراث
وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان عندهما يجوز حمل الزوج بانها خلافا لمحمد ومتى كان الميراث للاولى فلا
ميراث للثانية **الثاني** لو اعتق ام ولده لم يحل له تزوج اختها حتى تنقضي عدتها ويحل اربع سواها عند وعندهما يحل

الاخت ايضا قياسا على تزوج الاربع ولان حقيقة الملك لما لم تمنع فكيف بالعلق وابو حنيفة رضي الله عنه يعرف
بضعفها لعرضه قبل العتق وكونه بعده الا ترى انه كان يتمكن من تزوجها قبله لا بعده حتى تنقضي فلو تزوج اختها بعد العتق
كان مستحقا نسب ولدي اختين في زمان واحد وهو لا يجوز وهذا مفقود في الاربع سواها اذ غايته انه جمع بين فراش الخمس
ولا بأس به **الثالث** زوج المرتدة اذا لحقت بدار الحرب تزوج اختها قبل انقضاء عدتها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها
من المسلم للتباين فان عادت مسلمة فاما بعد تزوج الاخت او قبله ففي الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عود العدة
عند ابي يوسف تعود العدة وفي ابطال النكاح اختها عنه روايتان وفي الثاني كذلك عند ابي حنيفة رحمه الله لان العدة بعد سقوطها
لا تعود الا بسبب جديد وعندهما ليس له تزوج الاخت وعودها مسلمة يصير شرعا حالها كالعدة الا ترى انه يعاد اليها مالها
فتعود معتدة **قوله** ولا يتزوج المولى امته ولو ملك بعضها ولا المرأة عبدها وان لم تملك سوى سهم واحد منه وقد حكى في
الكثر الاجماع على بطلانه وحكى عن غيرهم فيه خلاف الظاهرية **قوله** لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين اي
في الملك فمنها ما تختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من العزل الا باذنها ومنها ما يختص هو بملكه كوجوب التمكين والقرار في
المنزل والتحصن عن غيره ومنها ما يكون الملك في كل منهما مشتركا كالاستمتاع مجامعة ومباشرة والولد في حق الاضافة والمملوكية
تنافي المالكية فقد تنافت لازم عقد النكاح وتنافي اللازم تنافي الملزوم ولا وجه اذا تملكت بعد هذا التقرير للسؤال القائل كل
يجوز كونها مملوكة من وجه والرق مالكة من جهة النكاح لان الغرض ان لازم النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من تلك الامور على الخصوص
والدين يمنعه من غير النفقة فنافاه ولو اشترت زوجها او شيئا منه فسد النكاح ويسقط المهر كما لو دان عبد الغير ثم اشتراه
سقط الدين لانه لا يثبت للمولى على عبده دين **قوله** ويجوز تزويج الكتابيات والاولى ان لا يفعل ولا يأكل ذبائحهم الا للضرورة
وتكره الكتابية الحربية اجماعا لافتتاح باب الفتنة من امكان التعلق المستدعي للمقام معها في دار الحرب وتعريض الولد على التخلق
باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان تسبى وهي حبلى فيولد رقيقا وان كان مسلما والكتابي من يقر بنبي ويؤمن بكتاب والسامرة من
اليهود اي يحرم اما من آمن بزبور داود وصحف ابراهيم وشيث فهم اهل الكتاب تحل مناكحتهم عندنا ثم قال في المستصفى قالوا
هذا يعني الحل اذا لم يعتقد المسيح الها اما اذا اعتقدوه فلا وفي مبسوط شيخ الاسلام ويجب ان لا يأكلوا ذبائح اهل الكتاب اذا
اعتقدوا ان المسيح اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم وقيل عليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدليل ينبغي انه يجوز الاكل
والتزوج انتهى وهو مثل قولنا في رضاع المبسوط تحل الذبيحة والذبيحة النصراني حلال مطلقا سواء قال بثالث ثلثة
او لا ومقتضى الاطلاق الكتاب هنا والدليل عليه قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العفائف خلافا لمن فسره
بن عمر بالمسلمات ولذلك منع ابن عمر رضي الله عنه من تزوج الكتابية مطلقا لاندراجها في المشركة لانه تعالى قال وقالت اليهود عزير ابن الله
وقالت النصارى المسيح ابن الله الى ان قال سبحانه وتعالى عما يشركون قلنا ونعقل ان القائل بذلك طائفتان من اليهود والنصارى
انقرضوا لا كلهم وهو ... الشرك عن ذلك والتوحيد واما النصارى فلم ... لا ينبغي رحمهم الله لكن
هذا يوجب تفريع المذهب المفصل في اهل الكتاب فاما من اطلق حلهم فيقول مطلق لفظ الشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا ينصرف
الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل وطوائف واطلق لفظ الفعل اعني يشركون على فعلهم كما ان من رائى بعمله من المسلمين فلم
يفعل الا لاجل ذلك يصح في حقه انه اشرك لغة ولا يتبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك ارادته لما عهد من ارادته به من عبد
مع الله غيره ممن لا يدعي اتباع نبي ولا كتاب ولذلك عطفهم عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين ونص
على حلهم بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العفائف منهن وتفسير المحصنات بالمسلمات يفيد ان
المعنى احل لكم المسلمات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فان كن قد انقرضن فلا فائدة اذ لا يتصور الخطاب بحل الاموات اللاتي طبن
الاحياء وان كن احياء ودخلن في دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فالحل معلوم من حكم المسلمات المعاصرة فلم يرد من الذين
بل يدخل في المحصنات المعطوف عليه وهو قوله والمحصنات من المؤمنات ثم يصير المعنى فيه والمسلمات من المؤمنات وهو بعيد في عرف
استعمالهم علاوة تفسيرها بالعفائف ثم المراد به ذكر نعت الانسان على التحريض لنطفته الا ترى ان العفة ليست شرطا في المؤمنات
اتفاقا وان لم يدخلن فهو عين الدليل حيث ابيح نكاح الكتابيات الباقيات على ملتهن ولو سلم انه منسوخة اعني ولا تنكحوا المشركات
نسخت في حق اهل الكتاب المثلثين وغيرهم باية المائدة وهي من سواهم فنحن المنع ذكر جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة
كلها لم ينسخ منها شيء قط على ان تفسير المحصنات بالمسلمات ليس من اللغة بل هو تفسير ارادة لا لغة ويدل على حل تزوج بعض
الصحابة منهم وخطبة بعضهم فتزوج حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وغضب عمر رضي الله عنه فقالوا نطلق يا امير المؤمنين
وانما كان غضبه لخلطة الكافرة وخوف الفتنة على الولد لانه في صغره الزم لامه ومثله قوله لعله رحمه الله بغير هذا الغرض
وهو قيل ... لا لعدم الحل لانهم لما قالوا نطلق يا امير المؤمنين ولم ينكر عليهم ذلك والكافرة ولو لم يصح لا يتصور طلاق
حقيقة ولا وقعا الا منه وخطب المغيرة بن شعبة هندا ابنة النعمان بن المنذر وكانت تنصرت ودرها باقي الى اليوم بظاهر

زوج المرتدة ان يتزوج اختها قبل انقضاء عدتها

مطلب في سقوط المهر وفساد النكاح اذا اشترت المرأة زوجها او شيئا منه

مطلب في الكتابي والسامري

ويجب ان لا تأكل ذبائح اهل الكتاب المعتقد ان المسيح اله

الكوفة

المنتصف الخادم

الكوفة وكانت قد عميت فأتت وقالت اي رغبة لشيخ اعور في عجوز عمياء ولكن اردت ان تفتخر بنكاحي فتقول تزوجت هند بنت النعمان بن المنذر فقال صدقت وانشأ يقول ٭ لله درك يا ابنة النعمان ٭ فلقد رددت على المغيرة ذهنه ان الملوك ذكية الاذهان ٭ وكانت بعد ذلك تدخل عليه فيكرمها ويسألها عن حالها فقالت
بينا نسوس الناس والامر امرنا ٭ اذا نحن فيهم سوقة نتنصف ٭ فأف لدنيا لا يدوم نعيمها ٭ تقلب تارات بنا وتصرف
قولها نتنصف اي نستخدم ح والمنتصف الخادم واذا كان الامر على ما قررناه فلا حجر ان ذهب عامة المفسرين الى تفسير المحصنات بالعفائف ثم لينظر العفة شرط الحل او للعادة والندب الى ان لا يتزوجوا غيرهم كما اشرنا اليه آنفا والآية الاربعة على حل الكتابية الحرة واما الامة الكتابية فكذلك عندنا وسيأتي ح قاله نهر ٭ **قوله** ولا يجوز تزوج المجوسيات عليه الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور ونقله اسحاق في تفسيره عن علي رضي الله عنه بناء على انهم من اهل الكتاب فوقع ملكهم اخته ولم ينكروا عليه فاسري كتابهم فنسوه وليس هذا الكلام بشيء لانا نعني بالمجوس عبدة النار فكونهم كان لهم كتاب او لا لا اثر له فالحاصل انهم الآن داخلون في المشركين وبهذا استغنى عن منع كونهم من اهل الكتاب فانه مخالف لقوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا من غير تعقيب بالنكاد وعندهم المجوس يقتضي انهم ثلاث طوائف وينقل بالتسليم فبالرفع والنسيان احتجوا عن كونهم اهل كتاب يدل على اخراجهم الحديث المذكور وهو ما اخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن قيس بن مسلم عن الحسن بن محمد بن علي رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل مجوس هجر يعرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم قال ابن القطان هذا مرسل ومع ارساله فيه ثلاثة قيس بن مسلم وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه وهو ممن ساء حفظه بالقضاء ورواه ابن سعد في الطبقات من طريق ابن شهاب عن قيس عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر الى ان قال بان لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم وفي سنده الواقدي وروى مالك في موطائه عن جعفر بن محمد عن ابيه ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادري ما اصنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب انتهى وسيأتي باقي ما فيه من الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى ٭ **قوله** ولا الوثنيات وهي بالاجماع والنص ويدخل في عبادة الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وفي شرح الوجيز كل مذهب يكفر به معتقده لان اسم المشرك يتناولهم جميعا وقال الرستغفني لا تجوز المناكحة بين اهل السنة واهل الكتاب والاعتزال والفضلي لا من قال انا مؤمن ان شاء الله لانه كافر ومقتضاه منع مناكحة الشافعية واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته ولا يخفى ان من قال انا مؤمن ان شاء الله تعالى مريدا به المتابعة صرحوا به يعنون الذي يقبض عليه العبد لانه اخبار عن نفسه بفعل في المستقبل واستصحابه تبعا لقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى هذا يكون ان شاء الله شرطا لا كما يقال انه لمجرد التبرك فكيف كان لا يقتضي ذلك كفره غير انه عنى بها خلاف الاولى لان تعويد النفس بالجزم في مثله لتغيير حاله خير من ادخال العادة التردد في انه هل يكون مؤمنا عند الموافاة او لا واما المعتزلة فمقتضى الوجه حل مناكحتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة وان وقع الزنا في اهل جاءت بخلاف من خالف القواطع المعلومة من الدين بالضرورة كالقائل بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات على ما صرح به المحققون واقول وكذا القول بالايجاب بالذات ونفي الاختيار ٭ **فرع** يجوز المناكحة بين اليهود والنصارى والمجوس يعني تزوج اليهودي نصرانية او مجوسية والمجوسي يهودية او نصرانية لانهم اهل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم فيجوز مناكحة بعضهم بعضا كما قال الزاهدي ذكره المسائل واجاز سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس وعمرو بن دينار وطء المشركة والمجوسية بملك اليمين لورود الاطلاق في سبايا العرب كاوطاس وغيرها وهن مشركات والمذهب عندنا وعند عامة اهل العلم منع ذلك لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاما ان يراد الوطء او كل منه ومن العقد بناء على انه مشترك في سياق النفي او خاص في العقد ومنوط هو في الامة يمكن كون سبايا اوطاس اسلمن ٭ **قوله** ويجوز تزوج الصابئات ان كانوا يؤمنون بدين نبي ويقرون بكتاب وان عظموا الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة هذا فسرهم ابو حنيفة فبنى عليه الحل وفسرهم بعبدة الكواكب فبني عليه الحرمة وقيل فيهم طائفتان وقيل فيهم غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق على الحكم فيه ٭ **فرع** للمحرم والمحرمة ان يتزوجا حالة الاحرام وفيه خلاف الثلاثة وتزوج المولى المحرم سواء وانه على هذا الخلاف تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح رواه الجماعة الا البخاري عن ابان بن عثمان بن عفان قال سمعت ابي عثمان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح زاد في مسلم وابو داود في رواية ولا يخطب وزاد ابن حبان في صحيحه ولا يخطب عليه وفي موطأ مالك عن داود بن الحصين ان ابا غطفان المري اخبره ان اباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب نكاحه ولنا ما رواه الستة في كتبهم عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم زاد البخاري وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف وله الفاظ لم يصل سنده به قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة

من قال انا مؤمن ان شاء الله فقد يكفر

مطلب عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية يدخلون في عبادة الاوثان

في عمدة الفقه وما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لم يقو قوة هذا فانه مما اتفق عليه الستة وحديث يزيد لم يخرجه البخاري ولا النسائي وايضا لا يقاوم بابن عباس رضي الله عنهما حفظا واتقانا ولذا قال عمرو بن دينار للزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي كذا وكذا اتجعله مثل ابن عباس رضي الله عنهما وما روي عن ابي رافع عنه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول بينهما لم يخرج في واحد من الصحيحين وان روي في صحيح ابن حبان فلم يبلغ درجة الصحة ولذا لم يقل الترمذي فيه سوى حديث حسن قال ولا نعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال فيمكن عنه لا يجوز النظر اليه بعد ما اشتهر اليه كان ان بلغ اليقين عنه خلافه وكذا يبعد ان اخرج الطبراني ذلك لانه عارضه بان اخرجه عن ابن عباس من خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظ وهما محرمان وما نقل عن ابن الاصم وما اول به حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان المعنى وهو في الحرم فانه يقال انجد اذا دخل ارض نجد واحرم اذا دخل ارض الحرم بعيد وما قيل في حديث البخاري تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال والحاصل انه لو تركنا المعارضة بين حديث ابن عباس وحديث يزيد بن الاصم وابان بن عثمان فحديث ابن عباس اقوى منهما سندا فان رجحنا باعتباره كان الترجيح معنا وبقي ما قال الطحاوي روى ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق عن عائشة رضي الله عنها قالت تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نسائه وهو محرم قال ونقلة هذا الحديث كلهم ثقات يحتج بروايتهم انتهى هذا الحديث ايضا اخرجه البزار قال السهيلي انما اردت نكاح ميمونة ولكنها لم تسمها وبقوة ضبط الرواة وفقههم فان الرواة عن عثمان وغيره ليسوا كمن روى عن ابن عباس رضي الله عنهما فقها وضبطا كسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد وعطاء وعكرمة وجابر بن زيد وان تركناها فتساقطا للتعارض وجرنا الى القياس فهو معنا لانه عقد كسائر العقود التي يتلفظ بها من شراء الامة للتسري وغيره ولا يمتنع شيء من العقود بسبب الاحرام ولو حرم لكان غايته ان ينزل منزلة نفس الوطء واثره في افساد الحج لا في بطلان العقد نفسه وايضا لو كان لبطل عقد المنكوحة سابقا لطرو الاحرام لان المنافي للعقد يستوي فيه الابتداء والبقاء كالطارئ على العقد وان رجحنا من حيث المتن كان معنا لان رواية ابن عباس رضي الله عنهما نافية ورواية يزيد مثبتة لما عهد ان المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا على الحالة الاصلية والحل الطارئ على الاحرام والنافي هو المبقيها لانه ينفي طرو طارئ ولا شك ان الاحرام اصل بالنسبة الى الحل الطارئ عليه ثم له كيفيات خاصة من التجرد ورفع الصوت بالتلبية ونحو ذلك فيكون نفيا من جنس ما يعرف بدليله فيعارض الاثبات ويترجح بخارج وهو زيادة السند وفقه الراوي على ما تقدم هذا بالنسبة الى الحل اللاحق واما على ارادة الحل السابق على الاحرام كما في بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري عن ابن عباس فيثبت ذلك بها نافيا ويرجح حديث ابن عباس بهذا التاويل ليرجح المثبت على النافي ولو عارضه بان كان نفيا مما يعرف بدليله لان حالة الحل تعرف ايضا فيكون ويبقى حينئذ الاحلال الترجيح بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي لا يقال ان المثبت والنافي لدفع التعارض نحمل لفظ التزوج في حديث ابن الاصم على البناء بها مجازا بالعلاقة السببية العادية ونحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا ينكح اما على نهي التحريم والنكاح للوطء والمراد بالجملة الثانية التمكين من الوطء والتذكير باعتبار الشخص اي لا تمكن المحرمة من وطء زوجها والعجب ممن يضعف هذا الوجه بان التمكين من الوطء لا يسمى نكاحا مع ان اللازم الانكاح لا النكاح واما استبعاده باختلاف عن متلبس بها لان غاية ما فيه دخول الناهية على المسند الى الغائب وهو جائز عند المحققين وان كان يزعم اكثر على النفي فيه لنذكر ونفي ذلك التاويل ويحمل على نهي الكراهة جمعا بين الدلائل وذلك لان المحرم في شغل عن مباشرة عقود الانكحة لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة لما فيه من خطبة ومراودات ودعوة واجتماعات ويتضمن تنبيه النفس لطلب الجماع وهذا محمل قوله ولا يخطب ولا يلزم من كونه صلى الله عليه وسلم باشر المكروه لان المعنى المنوط به الكراهة هو صلى الله عليه وسلم منزه عنه ولا بعد في اختلاف حكم في حقنا وحقه لاختلاف المناط فينا وفيه كالوصال نهانا عنه وفعله

قوله ويجوز تزويج الامة مسلمة كانت او كتابية الخ وقال الشافعي لا يجوز للعبد المسلم الامة الكتابية فكان الصواب ابدال العبد بالمسلم وعن مالك واحمد رحمهما الله تعالى كقوله وعنهما كقولنا له قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات الاية استفيد منها احكام عدم جواز نكاح الامة مطلقا حين لا ضرورة من خشية العنت لقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم فاستنبطنا من قصر الحل على الضرورة معنى مناسبا وهو ما في نكاح الامة من تعريض الولد على الرق الذي هو موت حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم الصفة في من فتياتكم المؤمنات وايضا اذا لم تحل الامة الا للضرورة فالضرورة تندفع بالمسلمة وعندنا الجواز مطلق في حالة الضرورة وعدمها في المسلمة والكتابية ومع طول الحرة وعدمه لاطلاق المقتضي من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم فلا يخرج منه شيء الا بما يوجب التخصيص ولم ينتهض ما ذكره حجة مخرجة اما اولا فالمفهومان اعني مفهوم الشرط والصفة ليسا بحجة عندنا وموضعه الاصول واما ثانيا فبتقدير الحجية مقتضى المفهوم عدم الاباحة الثابتة عند وجود القيد وعدم الاباحة اعم من ثبوت الحرمة او الكراهة عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السواء والكراهة اقل فتعينت فقلنا بها والكراهة صرح في البدائع واما تعليل عدم الحل عند عدم الضرورة بتعريض الولد على الرق لتثبت الحرمة

بالتلبس

بالقياس على اصول شتى اذ لتعين احد فردى الاعم الذى هو عدم الاباحة وهو التحريم من الادلة لا عم فان عنوا انه فيه تعريض
موصوف بالحرية على الرق سلمنا استلزامه للحرمة لكن وجود الوصف ممنوع اذ ليس هنا متصف بحريته عرض للرق بل الوصفان
من الحرية والرق يقارنان وجود الولد باعتبار امه ان كانت حرة فحر او رقيقة فرقيق وان ارادوا به تعريض الولد الذى سيوجد
لان يقارنه الرق فى الوجود لا فراغ ارقائه سلمنا وجوده ومعنى ما يؤثر فى الحرمة بل فى الكراهة ولهذا كان له ان يجعل الولد
اولا بنكاح الايسة ونحوها فلا يكون له ان يجعله رقيقا بعد كونه مسلما او لان المقصود بالذات من التناسل انما هو تكثير
المقرين لله بالوحدانية والالوهية وما يجب ان يعترف له به وهذا ثابت بالولد المسلم والحرية مع ذلك كمال لا يرجع اكثره الى
امر دنيوى وقد جاز للعبد ان يتزوج امتين لانتفائه مع ان فيه تعريض الولد على الرق فى موضع الاستغناء عن ذلك وعدم
الضرورة وكون العبد اما لا اثر له فى ثبوت رق الولد فانه لو تزوج حرة كان ولده حرا لكن رقيقا حرا فالمانع انما هو لعقد كونه ذات
الرق لانه هو الموجب للنقص الذى جعلوه محرما لا مع قيد حرية الاب توجب استواء العبد والحر فى هذا الحكم لو صح ذلك
التعليل اعنى تعليل الحرمة بالتعريض للرق ثم يعقد خوف شرط تزوج الامة عند الشافعى من عدم وجود طول الحرة شرطا ان لا
تكون جارية ابنه اى يملك الابن فان فى خلافيتهم لو انه استولدها قبل النكاح صارت ام ولد ان لم يثبت له ملكه وعندنا
لا ملك للاب يزوجه اصلا ولا الحرمة على الابن **قوله** ولا يتزوج امة على حرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح الامة على الحرة
اخرج الدارقطنى عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق العبد اثنتان الحديث الى ان قال وتتزوج الحرة
على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة وفيه مظاهر بن اسلم ضعيف واخرج الطبرى فى تفسيره فى سورة النساء بسنده الى الحسن
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تنكح الامة على الحرة قال وتنكح الحرة على الامة قال وهذا مرسل الحسن ورواه عبد
الرزاق عن الحسن ايضا مرسلا وكذا رواه ابن ابى شيبة عنه واخرج عبد الرزاق اخبرنا ابن جريج اخبرنى ابو الزبير انه سمع جابر بن
عبد الله يقول لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة واخرج عن الحسن وابن المسيب نحوه واخرج ابن ابى شيبة عن على رضى الله عنه
لا تنكح الامة على الحرة واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابى شيبة حدثنا عباد عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال تتزوج
الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة وعن مكحول نحوه فهذه الاثار ثابتة عن الصحابة والتابعين تقوى الحديث المرسل
لو لم يقل بحجيته فوجب قبوله ثم اغنتنا اتفاقا لهما على الحكم المذكور وان اختلف طرق اصحابهم قال الثلاثة اخذوا الى
مفهوم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الاية وذلك ان تزوج الامة على الحرة يكون عند وجود طول الحرة فلا يجوز اتفاقا
وقوله وهو حجة على الشافعى فى اجازة ذلك للعبد يعنى حجة جدلا لانا انما الدليل على جوازه بل وجوب الاحتجاج بالمرسل بعد
ثقة رجاله ولا ندرى حجيته اذا اقترن باقوال الصحابة وهنا كذلك فانه قد ثبت ذلك عن على وجابر على الاطلاق كما سمعنا
وكذا نرى حجيته اذا افتى به جماعة من اهل العلم وهنا كذلك وهذا كله نص الشافعى فى الرسالة فانه قال وان لم يوجد ذلك
يعنى تعدد المخرج نظر الى بعض ما روى عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا له فان وجد ما يوافق ما روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على انه لم يأخذ مرسله الا عن اصل يصح انشاء الله وكذا ان وجد عوام من اهل العلم يفتون
بمثل معنى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وبه يخص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم اذ قد خرج منه ما قدمنا
وفيه نظر فان اخراج المشركات والمجوسيات بطريق النسخ على ما قال لو ان المجوسيات مشركات والناسخ لا يصير العام ظنيا بل قطعيا
فلا يخص بعده بخبر واحد او قياس وما قيل انه مخصوص منه الجمع بين الاختين غلط لان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
لم يتناوله الجمع ليتحقق اخراجه لانه لما قدم ذكره مع المحرمات ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اى ما وراء المذكورات فلم يتناوله
اصلا واذا كان كذلك والحديث مطلق فيشمل العبد فاخراجه يستدعى مثبتا ولم يثبت اذا اضافة فاخراجه للعلة التى
ادعوا انها موثرة لحرمة نكاح الامة عند طول الحرة يجب العبد لم يثبتها وجه لما علمت انه يتعذر صحتها بحيث استواء
الحر والعبد فيها لان المعقول تأثير ذات الرق فيه عند عدم الضرورة ووجود الطول **قوله** وعلى مالك رحمه الله
فى تجويزه ذلك برضى الحرة مالك يقول بحجية المرسل اذا صح طريقه الى التابعى لكنه علله بمراعاة الحرة بادخال الغصة
الحال عليها فاذا رضيت انتفى ما لاجله المنع فيجوز وهذا استنباط معنى يخصص المنع فان لم يكن منصوصا ولا مومى اليه
كان تعديتها للقياس على لفظ النص وهو ممنوع عندنا بل العبرة فى المنصوص عليه لتعيين النص لا لمعناه ثم تعدى
جواز ذلك تعليله بما ذكرناه وهو تنصيف النعمة بالرق لا لما ذكر لها اثره فى الطلاق والعدة والقسم اولى فيكون
المنع باعتبار التعليل به للتنصيف فى احوال النكاح لامة بيانه ان الحل الثابت فى النكاح نعمة وقد تبين ان الرق منصف
ما ذكرنا من متعلقات النكاح لما لم يمكن تنصيف نفس الحل على انه لو قيل بل انصاف الحل انما هو تنصيف القسم او يحرم عليه
الاستمتاع فى غير لياليها لا يمكن فيظهر ان حكم هذا الحديث لارادة تنصيف الاحوال جريا على ما استقر شرطا له
وذلك ان لنكاحها حالتين انفرادها عن نكاح حرة سابقة وانفراده عنها فالتنصيف اذا كان امكان الحالتين قابلا بتصحيح حالة

في حالة دون حالة فيصح نكاح الحرة في حالتين حالة الانفراد والانضمام الى الامة سابقة ثم عين الشرع للمنع حالة الانضمام الى
الحرة لما بينا في اعتبار نقصها عن الحرة في كثير من الاحكام من مناسبة ذلك ولا بعد ان لزيادة غيظ الحرة زيادة معتبرة في ذلك
ايضا اما اصل غيظها فلا يزول لانه يحصل بادخال الحرة ايضا وعلى هذا التقدير يندفع من الاصل ما يورد من ان الانضمام
يتحقق علينا اذا ادخل الحرة ايضا على الامة فيلزم ان يفسد نكاح الامة بادخال الحرة عليها ويجاب بان الانضمام يكون
بالمتاخر لانه المنضم الى الغير ثم سياق المتقدمين منهم من جعل منع ادخال الامة بالنص على خلاف القياس وتعليل الكرخي ان نكاح
الحرة يثبت للنسل حق الحرية وحق الحرية لا يجوز ابطاله بعد ثبوته فانا نجوز طول الحرة قبل نكاحها فلا يثبت للنسل ذلك هذا
واما حالة المقارنة وهو ان يتزوج حرة وامة في عقد فيجتمع في الامة محرم ومبيح فيحرم واعلم ان التعليل في الاصل انما
هو للقياس ويشتد على اصل يكون منصوصا او مجمعا عليه فيمكن جعل هذا تنقيحا لمناط النص **قوله** فان تزوج امة
على حرة الخ وكذا المدبرة وام الولد قيد بالبائن لان في عدة الرجعي لا يجوز نكاح الامة اتفاقا وقولهما في قوله اي لنكاح الحرة
ليس الجمع ليمتنع في عدة البائن كالاخت في عدة الاخت والاحرم ادخال الحرة عليها بل تزوج الامة على الحرة وهو منتف لا يقال تزوج
عليها اذا تزوج وهي مبانة معتدة ولذا لو حلف لا يتزوج على امرأته فتزوج وهي معتدة عن بائن لم يحنث ولذا جاز نكاح الامة في عدة
الحرة من نكاح فاسد او وطء بشبهة ولابي حنيفة ان العدة لما كانت من اثار النكاح وباعتبارها تعد قائما من وجه كان التزوج
فيها متزوجا عليها من وجه فكان حراما لان الشبهة في الحرمات تلحق بالحقيقة احتياطا واما جواز نكاح الامة في عدة الحرة من نكاح فاسد
فقيل انه قولهما لا قوله ولو سلم فلا نسلم انه يجري بانها بقيام النكاح الفاسد تبقى شيئا العدة بخلاف ما نحن فيه واما مسألة
اليمين فانما لم يحنث فيها للعلم بان المقصود من حلفه ان لا يتزوج عليها من تدخل عليها شريكة في القسم وهو لانها لا
يتحقق ما جاء عليها بعد الابانة الا اذا كان من كل وجه وذلك الفعل العام لعصمة **قوله** بين الاماء والحرائر اي جمعا وتفريقا
الا ان في الجمع انما يجوز اذا قدم الحرائر **قوله** وليس له ان يتزوج اكثر من ذلك اتفق عليه الائمة الاربعة وجمهور المسلمين
واما الجواري فله ما شاء منهن وفي الفتاوى رجل له اربع نسوة والف جارية اراد ان يشتري جارية اخرى فلامه رجل خاف
عليه الكفر قالوا اذا ترك ان يتزوج كيلا يدخل الغم على زوجته التي كانت عنده كان ماجورا واجاز الروافض تسعا من الحرائر
ونقل عن النخعي وابن ابي ليلى واجاز الخوارج ثماني عشرة وحكى عن بعض الناس اباحة اي عدد شاء بلا حصر ووجه الاول انه بين العدد
المحلل بمثنى وثلاث ورباع بحرف الواو وهي للجمع فصار المجموع تسعا ووجه الثاني ذلك الا ان مثنى وثلاث ورباع معدول عن عدد مكرر الجمع م
على ما عرف في العربية فيصير الحاصل ثمانية عشر وكان وجه الثالث العمومات من نحو فانكحوا ما طاب لكم من النساء ولفظ مثنى الخ
تعداد عرفي لا قيد كما يقال خذ من البحر ما شئت قربة وقربتين وثلاثا ويخص الاول لتزوجه صلى الله عليه وسلم بتسع والاصل
عدم الخصوصية الا بدليل والحجة عليهم ان الاحلال هنا وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لم يسق الا لبيان العدد
الحلال لا لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل نزولها كتابا وسنة فكان ذكره هنا مقيدا بالعدد ليس الا لبيان قصر الحل
عليه او بين الحل المقيد بالعدد لا مطلقا كيف وهو حال من ما طاب فتكون قيدا في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا
ثم ان مثنى معدول عن عدد مكرر ولا يقف عند حد فهو اثنان اثنان هكذا الى ما لا يقف وكذا ثلاث ثلاث ثلاث في ثلاثة ثلاثة ورباع
رباع في اربعة اربعة فمؤدى التركيب على هذا ما طاب لكم ثنتين ثنتين جمعا في العقد او على التفريق وثلاثا ثلاثا جمعا او تفريقا
واربعا اربعا كذلك ثم هو قيد في الحل على ما ذكرنا فانها الحل على اربع مخيرا فيهن بين الجمع والتفريق واما حل الواحدة فقد كان
ثابتا قبل هذه الاية بحل النكاح لان اقل ما يتصور بالواحدة فحاصل الحال ان حل الواحدة معلوم وهذه الاية لبيان حال الزائد عليها
الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفريق في ذلك ثم جواز الاقتصار او نقول عرف حل الواحدة بقوله تعالى فان خفتم ان لا
تعدلوا فواحدة فكان العدد على الوجه الذي ذكرنا حلالا الا عند عدم خوف الجور ثم افاد انه عند خوفه يقتصر الحل على واحدة وانما لم
يعطف باو فيقال او ثلاث او رباع لانه لو ذكر باو لكان الاحلال مقتصرا على احد هذه الاعداد وليس مرادا بل المراد ان لهم ان
يحصلوا هذه الاعداد ان شاءوا بطريق التثنية وان شاءوا بطريق التثليث وان شاءوا بطريق التربيع فانتفى بذلك صحة التسع
والثماني عشرة ويدل على الخصوصية ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر ان غيلان بن سلمة الثقفي اسلم وله عشر نسوة في الجاهلية
فاسلمن معه فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يتخير منهن اربعا ومثله وقع لنوفل الديلمي وقيس بن الحارث والمراد من قوله والتنصيص على
العدد يمنع الزيادة على العدد المذكور يعني التنصيص على هذا العدد فكان اللام للعهد الذكري او الحضوري وانما كان هذا
العدد يمنع الزيادة وان كان هو من حيث هو عدد لا يمنع كما في قوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح
والطلاق والرجعة حيث الحق بها اليمين والنذر لوقوعه حالا فيدل في الاحلال على ما قررناه فيندفع الايراد بانه من حيث هو
عدد لا يمنع كما ذكرنا والحاصل انه قد يمتنع معه الزيادة والنقص كعدد ركعات الصلاة وقد لا ولا نحو سبعين مرة في قوله تعالى
استغفر لهم الاية وقد تمتنع الزيادة كما ذكرنا والنقص فقط كاقل الحيض وشيء من ذلك ليس لذات العدد بل الخارج تمنع الزيادة

هنا

هنا لتقييد الحل وفي كل موضع بطلب السبب **قوله** والحجة عليه ما تلوناه وهو عموم ما طاب لكم من النساء مثنى الى
العدد المذكور وقوله اذ الامة والمنكوحة يريد بالمنكوحة الحرة والا فالمنكوحة لا تنافي الامة مع ان المراد هنا الامة
ليس الا الامة المنكوحة وفي كثير من النسخ المنكوحة على الصفة واعترض بان المراد الاستدلال بجواز تزوج الاماء كثيرا
لتناول اسم النساء وذلك وعلى ما قال من وجها اثنا ولم يلزم نكاح المنكوحة والمنكوحة لا تنكح فكان ينبغي ان لا يذكر المنكوحة
اصلا والعناية به ان يراد المنكوحة بالقوة اي التي يريد ان ينكحها فينظمها الخ **قوله** لانه في حق النكاح بمنزلة الجزء عدم
لان السبي لا يوقع الفرقة بين المسبي وزوجته فعلم انه لا يملك الا من حيث هو مال وبدليل انه يملك اصل النكاح بالاذن فلو كانت
ما وكان في حقه لم يملكه كما لم يملك المال فلما ملكه ساوى الحرة **وجواب** الاول ان السبي من اسباب ملك الرقبة فحله المال
لا النكاح فلذا لا تقع الفرقة **وجواب** الثاني انه ملك اصل الشيء لا يمنع ان يستفيد الحق بما يوجبه كالامة تملك اصل الوطء طلب
من زوجها وتستفيد منها **قوله** ولنا ان الرق منصف توضيح مراده ان الحل الثابت بالنكاح مشترك بين الزوجين حتى ان للمرأة
المطالبة بالاستمتاع وقد نصف الرق للمرأة ما لها من ذلك الحل حتى اذا كانت تحت الحر حرة وامة يكون للحرة ليلتان وللامة ليلة
فلما نصف رقها ما لها وجب ان ينتصف رقه ما له وللحر ان يتزوج اربعا فللعبد ثنتان بقي ان يستدل له بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع نظرا الى عموم المخاطبين في الاحرار والعبيد كما استدل به المصنف على الشافعي في الحاق الزيادة
على الامة نظرا الى العموم في الاحرار والعبيد الا ان يمكن ان يقال ان المخاطبين هم الاحرار بدليل اخر الآية وهو قوله فان خفتم ان لا تعدلوا
فواحدة او ما ملكت ايمانكم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون الاولون ولا ملك للعبد فعلم كون المراد الاحرار **قوله** فان
تزوج حبلى من زنى من غيره جاز النكاح خلافا لابي يوسف وقول الشافعي رحمه الله كقولنا وقول الاخرين مالك واحمد وزفر كقول
ابي يوسف فاما لو كان الحبل من زنى منه جاز النكاح بالاتفاق كما في الفتاوى الظهيرية محالا الى النوازل قال رجل تزوج حاملا
من زنى منه فالنكاح صحيح عند الكل ويحل وطؤها عند الكل واذا جاز في الخلافية عندهما لا يطؤها ثم تستحق النفقة وذكر التمرتاشي
لا نفقة وقيل لها النفقة والاول اوجه لان النفقة من المعتدة صحيح عندنا لكن اذا لم يكن مانع من الدخول من جهتها بخلاف
الحائض فان عذرها سماوي وهذا مضاف الى فعلها الزنى وعن محمد كقول ابي يوسف وكما لا يباح وطؤها لا يباح دواعيه وقيل لا باس
بوطئها ونقل عن الشافعي كانه بقياسه على التي زنت حيث كان لزوجها ان يطأها وفي الى يمنع ان هناك العلوق فعلم ان العلوق من
الزاني لا يمنع الوطء والا المنع مع تجويزه في مقام الاحتياط وليس بشيء لان الفرق بين المحقق والموهوم في اشتغال الرحم ثابت شرعا
لورود عموم النهي في المحقق وهو ما روى رويفع بن ثابت الانصاري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل
لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يسقي ماءه زرع غيره يعني اتيان الحبالى رواه ابو داود والترمذي وقال حديث حسن **قوله**
ان الامتناع في الاصل يعني ثابت النسب حاصله قياس الحبلى من الزنى على الحبلى بثابت النسب بجامع عدم صحة العقد
عليهما فعين علة الاصل كون حملها محترما فيمتنع ورود الملك على محله وهي كذلك بدليل انه لا يجوز اسقاطه وانه لا جناية
منه فيمنع الملك واسند المنع بعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وحين علم انه ورد من قبل ابي يوسف ان هذا الخصوص الى ما قبل
مجوز تخصيصه بالقياس احتاج الى منع علته فقال لا نسلم ان علة المنع في الاصل احترام الحمل بل احترام صاحب الماء وهي منتفية
في الفرع اذ لا حرمة للزاني ومنهم من زاد في تعيين العلة فيقول الامتناع في الاصل لحق فلما كان متعينا عن سقيه بما
حرام وقد تعذر اذ ايضا مقالة نقصان عن سقيه ولما لم يجز الوطء لحرمة السقي لم يصح العقد لان كل عقد لا يترتب عليه حكمه لا يصح
زيادة توجب النقض فانا نحتاج اليها لو قلنا بصحة العقد وحل الوطء ولم نقل به فيقال ان قلت لا يترتب مطلقا منعناه اقتضى
الطلاق والا لم يصح نكاح الحائض والنفساء لان الان ان قيل له الله يدفع التعليل بحرمة صاحب الماء بانه لو كان لحقه
لجاز باذنه فالاولى تعليل المنع في الاصل بلزوم الجمع بين الفراشين وهو السبب في امتناع العقد على المحصنة من الزوج
وهو منتف في الحبلى من الزنا ومنهم من قال ان هذا الدفع مغالطة فان حرمته وحقه واحد وهو معنى الحق وليس كذلك
فان معنى حرمته ان الشارع اثبت له من الحرمة منع العقد على محل مائه ما دام قائما وحرمته لا تسقط باذنه في العقد الا ان
هذا يقتضي صحة العقد على المسبية الحامل المهاجرة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما على ظاهر المذهب فلا
فالمطرد ما ذكرنا على ما هو رواية الحسن ثبت بالتعليل بحرمة صاحب الماء **واعلم** ان في سنن ابي داود عن رجل من
الانصار يقال له نضرة بن اكثم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تزوجت امرأة على انها بكر في سترها فدخلت عليها
فاذا هي حبلى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الصداق بما استحللت من فرجها والولد عبد لك وفرق بيننا وقال
اذا وضعت فحدوها وهو ظاهر في عدم صحة نكاح الحامل من الزنى لقوله وفرق بيننا الا ان يحمل على تفريق الابدان فقط بالمنع
منعه من الوقوع بها الى ان تلد مع ان فيه من المنسوخ جعل الولد عبدا الا ان يحمل على ارادة انه يصير بخدمتك وهو اولى
حمل التفريق على المنع كما يجوز للمخالطة وهو اولى لاستبعاد ارادة جعل الولد عبدا يبيعه الزوج بالنسبة الى مقابله

لئلا نظير في الشرع فجعل هذه القرينة اراد بالتفريق عن المحل لطه الا في الحقيقة وهذا الا ان الظاهر انه انما يكون
بحيث يحدث منه من غير ملك منه اذا كان مع انه عليه وهذا كله اذا ثبت هذا الحديث **قوله** فالنكاح باطل وذكرنا
فيما تقدم من ان لا مدخلية لها في النكاح بخلاف البيع **قوله** لانها فراش لمولاها لثبوت نسب ولدها من غير دعوة اذا اتت
به فلو صح حصل الجمع بين الفراشين وهو سبب الحرمة في المحصنات من النساء **قوله** الا انه غير متاكد جواب عما
قد يقال لو كانت فراشا لم يجز تزويجها وهي حامل كما لا يجوز وهي حامل فاجاب بان فراشها غير متاكد ولم يتاكد بالحمل
الحمل لا منه فان الحمل مانع في الجملة وكذا الفراش ضعيف التاكد باجتماعهما فينهض سببا للمنع لتحقق خلاف حالة عدمه
واسند ضعف عدم تاكده بانتفاء نسب ولدها بالنفي من غير لعان وظهر ان المانع ليس مطلقا بل المتاكد منه اما بنفسه
وهو فراش المنكوحة او بالحمل فان الفراش ثلاثة قوي وهو المنكوحة فلا ينتفي ولدها الا باللعان ومتوسط وهو فراش ام
الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة وينتفي بمجرد النفي وضعيف لا يثبت نسب الولد منه الا بدعوة وهو فراش الامة
التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقتضيه كلام صاحب الهداية بصريحه ان الامة ليست بفراش اصلا على ما ذكر في المسئلة
التي تلي هذه وعلله بتقدم صدق حد الفراش عليها لانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة فيلزم الحصانة في الفراش الضعيف
والقوي واما اعتبار الفراش الثلاثة فام الولد والمنكوحة فام الولد الحامل فراش ضعيف يجوز تزويجها والحامل متوسطا
لنوع من التاكد فيمتنع وحكمه انتفاء الولد بمجرد النفي والمنكوحة هي الفراش القوي وهو الاوجه واورد اذا كان ولدها ينتفي
بمجرد النفي ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا دلالة فان النسب كما ينتفي بالصريح ينتفي بالدلالة بدليل مسئلة الامة جاءت
باولاد ثلثة فادعى المولى الاكبر حيث يثبت نسبه وينتفي نسب غيره بدلالة الاقتصار في الدعوى على بعضهم اجيب بان النفي
دلالة انما يعمل اذا لم يكن صريح بخلافه وهنا كذلك اذ صورة المسئلة ان الحمل منه حيث قال زوج ام ولده وهي حامل منه
كذا في الظهيرية وعلى هذا لو زوج ام ولده وهي حامل قبل ان يعترف بالحمل يعني العلم به ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا
قوله ومن وطئ جاريته ثم زوجها جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها هذا تعليل للجواز بنفي جنس علة المنع من التزوج
فضلا عن نفيها بعينها فلذا ينتفي ان وجود الفراش مطلقا يمنع والا لمنع في ام الولد الحامل لان علة المنع فراش بخصوص هو
القوي بعينه او بالتاكيد لا مطلق الفراش فيحرم بين نفي الفراش بنفي صح قوله بانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة
قوله الا ان عليه ان يستبرئها اي بطريق الاستحباب لا الحتم وليس استبراء المولى مذكورا في الجامع الصغير بل في كلام المص
صح الولوالجي الاستحباب **قوله** واذا جاز يعني جاز النكاح بدون استبراء من المولى فان خلاف محمد رحمه الله
في استبراء الزوج اياها موضعه وكذا قال الفقيه ابو الليث رحمه الله في قول محمد لا احب له اي للزوج ان يطاها حتى يستبرئها لانه
احتمل الشغل على المولى فهذا الخلاف فيما اذا زوجها المولى قبل ان يستبرئها فلو استبرأها قبل ان يزوجها جاز وطء الزوج
بلا استبراء اتفاقا وقد وقع لبعض المشايخ بان محمدا رحمه الله نفى الاستحباب وهما اثبتا جواز النكاح بدونه فلا يبعد منه
يجوز اتفاقهم على الاستحباب فلا نزاع ولفظه في الجامع محمد عن يعقوب عن ابي حنيفة في رجل وطئ جارية ثم زوجها
قال للزوج قبل ان يستبرئها وقال محمد احب له ان لا يطاها حتى يستبرئها انتهى وليس فيه استبراء المولى اصلا وفيه تصريح بحمل
الاستحباب بالزوج قيل قوله بقضية لقول ابي حنيفة وقيل بل هو قوله خاصة وهو ظاهر المتون وصحح قول المصنف
لا يؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا كالقياس الذي ذكر محمد ان مقتضاه وجوب الاستبراء فان اصل فيه
الشراء وانما يتعدى بالقياس حكم الاصل وحكمه وجوب الاستبراء فان كان المصنف اخذ من كلام محمد في بعض نسخه
هو يفيد الوجوب لا الاستحباب وغاية الامر ان قوله احب ظاهر في الاستحباب ودليله يوجب ان يراد الوجوب
فاعتباره اولى لان الاستدلال بما لا يطابق الدعوى ابعد من اطلاق احب على الواجب كذا في واجب وكثيرا ما يطلق
المتقدمون اكره كذا في التحريم وكراهة التحريم واحب مقابله مجازا ان يطلق في مقابله وهو الوجوب لو اورد على محمد
رحمه الله ان التوهم لا يصلح علة للوجوب بل للندب كما في غسل اليدين عقيب النوم لتوهم النجاسة كان له ان يجيب
بان ذلك في غير الفروج اما فيها فالمعهود شرعا جعله متعلقا للوجوب ومنه نفس اصل هذا القياس فان علة وجوب
الاستبراء في التحقيق على المشتري ليس الا توهم الشغل لما قال واعتبار استحداث الملك علة انما هو لضبط
للحكمة التي هي العلة في الحقيقة على ما عرف وان كان الاستدلال للمص هو المواظبة بعدم المطابقة **قوله**
ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ اورد عليه انه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت في الحامل من الزنا
ومجموع ما ذكر فيه ثلثة اجوبة جواب صاحب الهداية بانه طرد لانعكاس ان جواز النكاح ثابت في الصورتين المقتضي
وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الا ان الوطء هناك حرم لوجود الشغل حقيقة كيلا يسقي ماءه زرع غيره فلم
يدل جواز النكاح هناك على حل الوطء للحمل اما هنا لا حمل حقيقة فلو كان لما كان حكما شرعا بجواز النكاح

بجامع

شرعا

شرعا امارة الفراغ ودليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكنز غير تام تخصيص الدعوى بان مرادنا انه امارة الفراغ
من حمل ثابت النسب ونقول هو دليل الفراغ في المحتمل لا انه يحقق وجوده وانه يرجح جواب صاحب الهداية [illegible]
وهو الاولى بعين كونه دليل الفراغ في المحتمل ومحل النزاع محتمل مع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا يوجب
لا استحباب الاستبراء لكن صحته موقوفة على دليل اعتبار امارة الفراغ عنه لان حاصله ادعاء وضع شرعي والاجماع انما
عرف على مجرد الصحة اما على اعتبارها دليل الفراغ في المحتمل دون المحقق فلا واختار الفقيه ابو الليث قول محمد رحمه الله
لانه احوط هذا وعند زفر رحمه الله لا يجوز للرجل ان يتزوجها حتى تحيض ثلاث حيض بناء على اصله وهو وجوب العدة
للزوج بعد كل وطء لو زنى قوله وكذا اذا راى امراة تزني فتزوجها حل له وطؤها قبل ان يستبرئها عندهما
وقال محمد رحمه الله لا احب له ان يطاها ما لم يستبرئها وعند زفر رحمه الله لا يصح العقد عليها ما لم تحض ثلاث حيض ثلاثا
عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى اي في حل وطء الزانية اذا تزوجت عقيب العلم بزناها عندهما بلا استبراء
وعند محمد رحمه الله بعد ما ذكرنا من ان الصحة امارة الفراغ في المحتمل فلا يوجب الاستبراء والحكم لا يثبت
بالاستبراء عند محمد الوطء يوجب توهم الشغل فيستبرئ كالمشتراة قوله ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول
لامراة خالية من الموانع اتمتع بك كذا عشرة ايام مثلا او يقول اياما او متعيني نفسك اياما او عشرة ايام او لم يذكر
اياما بكذا من المال قال شيخ الاسلام فالفرق بينه وبين النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح والتزويج
وفي المتعة اتمتع او استمتع انتهى يعني ما اشتمل على مادة متعة والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في
المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهود وتعيينها ولا شك انه لا دليل لهؤلاء على تعيين كون نكاح المتعة الذي اباحه
صلى الله عليه وسلم ثم حرمه هو ما اجتمع فيه مادة م ت ع للقطع من الآثار بان المتحقق ليس الا انه اذن لهم في المتعة
وليس معنى هذا ان من باشر هذا المأذون فيه يتعين عليه ان يخاطبها بلفظ اتمتع ونحوه لما عرف ان اللفظ انما يطلق ويراد
معناه فاذا قال تمتعوا من هذه النسوة فليس مفهومه قولوا اتمتع بك بل اوجدوا معنى هذا اللفظ ومعناه المشهور
ان يوجد عقدا على امراة لا يراد به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد وتربيته بل الى مدة معينة ينتهي العقد
بانتهائها او غير معينة بمعنى بقاء العقد ما دامت معك الى ان تنصرف عنك فلا عقد والحاصل ان معنى المتعة عقد موقت
ينتهي بانتهاء الوقت فيه خلاف بمادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون النكاح الموقت من افراد المتعة وان عقد بلفظ
التزويج واحضر الشهود وما يفيد ذلك من الالفاظ التي تفيد التواضع مع المراة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من
الآثار لفظ واحد ممن باشرها من الصحابة بلفظ تمتعت بك ونحوه والله اعلم قوله وقال مالك رحمه الله هو جائز
نسبته الى مالك غلط وقوله لانه كان مباحا فيبقى الى ان يظهر الناسخ هذا تمسك من يقول بها كابن عباس رضي
الله عنهما قلنا ثبت النسخ باجماع الصحابة هذه عبارة المصنف وليست تناسب ما قبلها فان المختار ان الاجماع لا
يكون ناسخا اللهم الا ان يقال محله ونقول اي بسبب العلم باجماعهم اي لما عرفنا اجماعهم على المنع علم انه نسخ بدليل النسخ او هي
للمصاحبة اي لما ثبت اجماعهم على المنع علم معه النسخ واما دليل النسخ بعينه فما في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم
حرمها يوم الفتح وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر والتوفيق انها حرمت مرتين قيل ثلاثة اشياء
نسخت مرتين المتعة ولحوم الحمر الاهلية والتوجه الى بيت المقدس في الصلاة وقيل لا احتياج الى التاريخ لانه صلى الله
عليه وسلم انما كان اباحها ثلاثة ايام فبانقضائها تنتهي الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه احل المتعة ثلاثة ايام من الدهر في غزاة غزاها اشتد على الناس فيها العزوبة ثم نهى عنها وبهذا
لا يفيد ان الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلاثة ايام وكذا قال ثم نهى عنها ويفيده ما اخرجه مسلم عن سبرة بن معبد
الجهني قال اذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة فانطلقت انا ورجل الى امراة من بني عامر كانها بكرة عيطاء
فعرضنا عليها انفسنا فقالت ما تعطيني فقلت ردائي وقال صاحبي ردائي وكان رداء صاحبي اجود من ردائي وكنت اشب منه فاذا
نظرت الى رداء صاحبي اعجبها واذا نظرت الي اعجبتها فقالت انت ورداؤك تكفيني فمكثت معها ثلاثا ثم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال من كان عنده شيء من هذه النساء التي يتمتع بهن فليخل سبيلها نعم امثله من حيث انها يدل على ان
الاباحة اقامة تلك لانه تعلقت مقيدة بالثلاث فلا بد من الناسخ في صحيح مسلم عنه صلى الله عليه وسلم كنت اذنت لكم
في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيامة ومن الاحاديث فيه كثيرة شهيرة واما ظاهر الالفاظ التي تعضد
الاجماع فالحجاج الذي يسنده الى جابر خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك حتى اذا كنا عند العقبة
مما يلي الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن يطفن في رحالنا فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظر اليهن وقال من هؤلاء
النسوة فقلنا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتعنا بهن فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه

نكاح المتعة والموقتة

وبعث وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله واثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتواعدنا ومثل الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود اليها
وابن عباس رضي الله عنهما صح رجوعه بعد ما اشتهر عنه من اباحتها فاذكر من رجوعه ان عليا رضي الله عنه قال له انك رجل
تائه ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وفي صحيح مسلم ان عليا رضي الله عنه سمع ابن عباس يلين في متعة النساء
فقال له مهلا يا ابن عباس فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الانسية وهذا ليس صريحا
في رجوعه بل في قول على له ذلك ويدل على انه لم يرجع حين قال له علي ذلك ما في صحيح مسلم عن عروة بن الزبير عن عبد الله بن الزبير
رضي الله عنه قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف
جاف لعمري كانت المتعة تفعل في عهد امام المتقين يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له ابن الزبير فجرب بنفسك
فوالله لئن فعلتها لارجمنك باحجارك الحديث ورواه النسائي ايضا ولا تردد في ان ابن عباس رضي الله عنهما هو الرجل المعرض به
وكان رضي الله عنه قد كف بصره فلذا قال ابن الزبير رضي الله عنه كما اعمى ابصارهم وهذا انما كان في خلافة عبد الله بن الزبير
وذلك بعد وفاة علي رضي الله عنه فقد ثبت انه مستمر القول على جوازها لم يرجع الى قول علي رضي الله عنه فالاولى ان يحكم
بانه رجع بعد ذلك بناء على ما رواه الترمذي عنه انه قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له
بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شانه حتى اذا نزلت الآية الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم قال ابن عباس فكل فرج سواهما فهو حرام انتهى فهذا يحمل على انه اطلع على ان الامر كان على هذا الوجه فرجع اليه
وحكاه وقد حكي عنه انه انما اباحها حالة الاضطرار والعنت في الاسفار وروى الحازمي من طريق الخطابي الى المنهال
عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس رضي الله عنهما لقد سارت بفتياك الركبان وقالت فيها الشعراء قال وما قالوا قلت قالوا
قد قلت للشيخ لما طال مجلسه يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس هل لك في رخصة الاطراف آنسة تكون مثواك حتى مصدر الناس
فقال سبحان الله ما بهذا افتيت وما هي الا كالميتة والدم ولحم الخنزير لا تحل الا للمضطر انتهى وقد قال الحازمي انه
صلى الله عليه وسلم اباحها لهم وهم في بيوتهم واوطانهم وانما اباحها لهم في اوقات بحسب الضرورات حتى حرمها عليهم في آخر سنيه في
حجة الوداع وكان تحريم تأبيد لا خلاف فيه بين الائمة وعلماء الامصار الا طائفة من الشيعة **قوله** وقال زفر رحمه الله
هو جائز يعني النكاح الموقت وهو ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين عشرة ايام ولان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بل
تبطل هي ويصح النكاح فصار كما اذا تزوجها على ان يطلقها بعد شهر صح وبطل الشرط اما لو تزوج وفي نيته ان يطلقها بعد مدة
نواها فلا باس ولا باس بتزوج النهاريات وهو ان يتزوجها على ان يكون عندها نهارا دون الليل **قوله** ولنا انه اتى بمعنى
المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولذا لو قال جعلتك وكيلا بعد موتي انعقد وصية او جعلتك وصيا في حياتي انعقد
وكالة ولو اعطى المال مضاربة وشرط الربح للمضارب كان قرضا او لرب المال كان بضاعة ولا يخفى ان على ما حققناه يكون الموقت
من نفس نكاح المتعة ولا يحتاج الى عين لفظ التمتع في دفع قول زفر هذا ومقتضى النظر ان يرجح قوله لان غاية الامر ان يكون
الموقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ معنى المتعة على الوجه الذي كانت الشرعية عليه وهو ما ينتهي العقد فيه بانتهاء
المدة وفيما لاشيء وانا لا اقول به لكن اقول ينعقد مؤبدا ويلغو شرط التوقيت فحقيقته الغاء شرط التوقيت وهو اي النسخ
وافق بنظيره هذا نكاح الشغار وهو ان يتزوج الرجلان كل موليه الآخر مهر موليها لموليته الاخرى صح
النهي عنه وقلنا اذا عقد كذلك صح موجبا لمهر المثل لكل منهما ولم يكن منافيا للنهي لانا لم نقل به كذلك موجبا للبضعين بل
بل على الغاء الشرط المذكور فلم يلزم منافاة النهي فقول زفر في مسألة هذا اسوة اما قياسه على ما لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر
فيمكنه ذلك ان صح عنه الى قول شيء مما اشترط فيه من النكاح شرطا لا يقتضي العقد اذا كان غير صحيح من حيث انه انما
انعقد مؤبدا وكذا اذا انقضت المدة لا ينتهي النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها فيندفع بما ذكرنا ما يوجد الى التوقيت
في ابطاله موقتا لا في ابطاله مطلقا فان قلت فلو عقد بلفظ المتعة واراد النكاح الصحيح المؤبد هل ينعقد او لا واذا
لم ينعقد فهل يكون من افراد المتعة فالجواب لا ينعقد به النكاح وان قصد به النكاح الصحيح ... وليس من نكاح المتعة
لانه لم يذكر فيه توقيت بل انما ... كان كذلك لانه لا يصلح مجازا عن معنى النكاح لما في المبسوط من انه لا يفيد ملك المتعة
كالاحلال فان من احل لغيره طعاما اذا اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذلك اذا استعمل
هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهى يعني انتفى طريق المجاز الذي بيناه في اول كتاب النكاح والله سبحانه اعلم
قوله ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التأقيت او قصرت نفي لرواية الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انهما اذا سميا مدة لا يعيشان
اليها صح لتأبيده معنى قلنا ليس هذا تأبيدا معنى بل توقيت بمدة طويلة فلا يبطل هو التوقيت **قوله** لان المعتبر
المتعة يؤيد ما قررناه هذا واذا انساق الكلام الى ان الشرط الفاسد وهو اشتراط ما ليس مقتضى العقد لا يبطل
النكاح بل يبطل هو فلنذكر ما يتعلق به الكلام في اشتراط الخيار في النكاح فاذا تزوج على انه بالخيار ثلاثة ايام صح النكاح وبطل

الخيار عندنا بناء على ان شرط الخيار دخل في الهزل لان الهازل قاصد للسبب غير راض بحكمه وشارط الخيار غير راض بحكمه
في وقت مخصوص فاذا لم يمنع الهزل ثبوت حكمه للحديث ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة ولذا سلمنا
تخريجه فشرط الخيار اولى ان لا يمنعه واذا لم يمنع ثبوت حكمه وهو الملك من حين صدور العقد كان اشتراط الخيار شرطا فاسدا
فيبطل واما خيار الرؤية فحقيقة لا تتوقف على اشتراطه في موضع يثبت كالبيع بل اذا اشترى ما لم يره ثبت له الخيار بلا اشتراط
والنكاح ينعقد بلا رؤية اجماعا فلا يتصور ثبوته فيه ولو فرض اشتراط الفسخ اذا راها كان شرطا فاسدا فيبطل واما خيار
العيب فلا يثبت لاحدهما في الاخر اذا وجده معيبا ببرص او جذام او رتق او قرن او عفل او جنون او مرض فالج او غيره ايا كان عند
ابي حنيفة وابي يوسف سوى عيب الجب والعنة على ما يأتي في بابه خلافا للشافعي في العيوب الخمسة العنن والرتق والجنون
والجذام والبرص ولمحمد في الثلاثة الاخيرة اذا كانت بحيث لا تطيق المقام معه بحيث يثبت لها خيار الفسخ لنا ما عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال للتي تزوجها فوجد بكشحها بياضا الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق بل لا يعقل من جملته في عرف الشرع
بالاستقراء فعرف انه لا فسخ عن عيب وحجتنا ايضا قول ابن مسعود رضي الله عنه لا ترد الحرة عن عيب وعن علي رضي الله عنه فانه اذا وجد
بامراته شيئا من هذه العيوب فالنكاح لازم له ان شاء طلق وان شاء امسك والمسألة مختلفة بين الصحابة رضي الله عنهم فعن عمر انه اثبت
الخيار وحمله على خيار الطلاق بعيد فان ذلك ثابت لا يحتاج الى نقل اثبات عمر اياه وقول محمد ... فيما ذكرنا من طرق
التخلص بالطلاق وانما دفعه هذه الدلائل انه في تخلص الرجل اما المرأة فلا يتعذر عليه وهي محتاجة الى التخلص وما هو
بالفرار صلى الله عليه وسلم من المجذوم فرارك من الاسد والكلام في المسألة طويل والدليل في المبسوط وغيره يحمل اطرادا
... سندها اذ ليست من مسائل الكتاب بل المقصود تتميم الفائدة بالفروع المناسبة وكذا لو شرط احدهما الزوجين على الاخر
السلامة من تلك العيوب ومن العمى والشلل والزمانة او تزوجها بشرط انها بكر فاذا هي ثيب لا خيار له بل ان شاء طلق وثبتت
احكام الطلاق قبل الدخول او بعده **قوله** ومن تزوج امراتين في عقدة واحدة احداهما لا تحل له برضاع او قرابة محرمة
صح نكاح المحللة وبطل نكاح المحرمة بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع حيث لا يصح البيع في العبد لان قبول العقد في الحر
شرط فاسد في بيع العبد فيبطله وهنا المبطل مختص بالمحرمة والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة **قوله** ثم جميع المسمى للتي تحل
عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقسم على مهر مثليهما كان يكون المسمى الفا ومهر مثل المحرمة الفان والمحللة الف فيكون لها
ثلث الالف ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون وثلث درهم للتي صح نكاحها ويبطل الباقي ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمذكور في الاصل ان لها مهر مثلها
بالغا ما بلغ والالف كلها للمحللة قال في المبسوط وهو الاصح على قول ابي حنيفة رحمه الله وما ذكر في الزيادات فهو قولهما ان لها
مهر مثلها لا تجاوز حصتها من الالف لو كان صح نكاحهما انقسمت الالف على مهر مثليهما اتفاقا **قوله** وفي مسألة الاصل
مثل هذا اللفظ يقصد به الاحالة على ذلك الكتاب لتتميم متعلقات المسألة منه وحاصل المذكور انما فيه ان المسمى بمقابلة البضعين
ولم يسلما وكل ما قوبل بشيئين لم يسلما فللآخر حصته كما لو بيان ... اشترى عبدين بالف فاذا احدهما
مدبر او خاطب امرأتين بالنكاح بالف فاجابت احداهما دون الاخرى لم يلزمه الا ... ان الحرمة دخلت في العقد عنده
ذكرنا لا يحل وطؤها مع العلم بالحرمة عنده ومن ضرورة دخولها انقسام البدل وله منع كلية الكبرى بل المضموم الى المحللة اما
محلل ولا يبقى الاول يقسم وفي الثاني لا كما لو ضم جدارا او حمارا فان الكل فيه للمحل والضم لغو وضم المحرمة كذلك فان حكم النكاح
الحل والمحرمة ليست محلا فلم تدخل والمدبر مال فهو محل ولذا لو قضى القاضي بجواز بيعه نفذ فيدخل في العقد ثم يستحق
نفسه بحق الحرية وسقوط الحد عنه في وطء المحرمة المعقود عليها من حكم صورة العقد وستبين وجهه ان شاء الله تعالى في كتاب
الحدود ولان حكم انعقاده والانقسام من حكم الانعقاد والانقسام في ما طبقن للاستواء في الايجاب للمحللة فانها لو اجاز
صح نكاحها وانقسم عليها هذا وفد ادعى ان ما في الزيادات من انه لو دخل بالتي لا تحل كان لها مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الالف
قول ابي حنيفة رضي الله عنه فيستشكل بانه فرع دخولها في العقد وهو بانه قولهما لا قوله في الاصح وقوله يجب مهر مثلها بالغا ما
بلغ ويتعذر التسليم لمنع من المحارمة لمجرد التسمية وصار هادا العقد المسمى لا بدخولها في العقد ثم الانقسام لا يستحق
باعتبار الدخول في العقد بالتي تحل في المختصة بذلك فكلها وقد يورد ايضا على قوله ان لها مهر مثلها بالغا ما بلغ ان بعد
الدخول في العقد يقتضي اجنبيتها عنه فما وجه وجوب مهر مثلها وتفريع الدخول في عقد فاسد وجاب بان وجوبه
الذي وجب به درء الحد وهو صورة العقد ويورد على قولهما ايضا كيف وجب لها حصتها من الالف لا بالدخول فهو حكم دخولها
في العقد لم يجب الحد ولا يجتمع الحد والمهر ولا تخلص الا بتخصيصها الدعوى فيجب الحد لا شبهة الحل والمهر لا لانقسام لم يوجد
في العقد **قوله** ومن ادعت عليه امراة انه تزوجها ... ان المقصود بها الرد في العقود والفسوخ ينفذ عند ابي حنيفة رضي
الله عنه ظاهرا وباطنا اذا كان مما يكن القاضي انشاء العقد فيه فلو ادعى نكاح امراة او ادعت النكاح او الطلاق ...
كذبا وبرهنا زورا فقضى بالنكاح والطلاق نفذ ظاهرا حتى ... المراة في الحكم بالقسم والوطء والنفقة وباطنا فيحل له وطؤها

وان علم حقيقة الحال ولها تمكينه وقولنا اذا كان مما يمكن انشاؤه يخرج ما اذا كانت معتدة الغير او مطلقة ثلثا له فادعى انه تزوجها بعد الزوج ونحو ذلك مما لا يقدر القاضي على انشائه فيه اما الهبة والصدقة ففي نفاذ القضاء بهما روايتان اذا ادعيا كذبا واحد الحاكم بهما نعم ان القاضي لا يملك تمليك مال الغير بلا عوض قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف الاول وفي قوله الآخر وهو قول محمد لا باطنا فلا يسعه اذا ادعى كذبا واذا كان مدعى عليه وطؤها وهو قول الشافعي رحمه الله وكذا لا يحل للثاني لا يحل للاول وبها اذا ادعت الطلاق الثلاث كذبا فقضى به تزوجها آخر عند محمد وعند ابي حنيفة رضي الله عنه يحل للثاني لا للاول لان القاضي يملك التطليق على الغير … واضحة وكذا الاختلاف في دعوى الفسخ بان ادعى احد المتبايعين على صاحبه فسخ البيع كذبا وبرهن وقضى القاضي بفسخ البيع وحل للبائع وطؤها لو كانت امة وكذا لو ادعى بيع الامة منه ولم يكن باعه فقضى … للمدعي الشراء احلت له وكذا في دعوى العتق والنسب وجه قولهما في الحكم ظاهرا وايضا القضاء اما امضاء لعقد سابق او انشاء لا يصح الاول لعدم سابق ولا الثاني لانه لا ايجاب ولا قبول ولا شهود ولابي حنيفة ان القاضي مأمور بالقضاء وانما في وسعه القضاء بما هو حجة عنده وقد … هذا ان القاضي لو علم كذب الشهود لا ينفذ ولما لم يشتمل ما ذكر النفاذ باطنا ان القضاء الذي هو … الحجة وجوب القضاء وهو لا يشتمل نفاذ باطنا اذا كان … وهو محل الخلاف زاد وقوله واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح ينفذ فاذا اختيار احد شقي ترديدهما وهو انه انشاء والمعنى انه يثبت الانشاء اقتضاء للقضاء تصحيحا له وانا وبذلك جوابهما عما ابطلا به هذا الشق من عدم الايجاب والقبول والشهود فان ثبوته على هذا الوجه تكون ضمنا ولا يشترط للضمنيات ما يشترط لها اذا كانت قصدا على ان كثيرا من المشايخ شرطوا حضور الشهود عند القضاء للنفاذ باطنا ولم يشترطه بعضهم ولو انه ابطل هذا الشق بعلم القاضي … ولما كان المقتضي يثبت ضرورة صحة غيره ولم يظهر وجه احتياج صحة القضاء الى تقدم الانشاء الا اذا افتقرت صحته الى نفاذه باطنا وليس يفتقر اليه لثبوت عدم انفاذه في الاملاك المرسلة حيث يصح ظاهرا لا باطنا زاد وقوله قطعا للمنازعة يعني ان المقصود من القضاء قطع المنازعة ولا تنقطع فيما نحن فيه الا بتنفيذه باطنا اذ لو بقيت الحرمة تكررت المنازعة في طلبها الوطء او طلبه مع امتناع الآخر لعلمه بحقيقة الحال فوجب تقديم الانشاء … القاضي فاذا زوجها وتضمن ذلك كقوله هو حر في جواب اعتق عبدك عني بالف حيث يتضمن البيع … وذكر الشيخ اكمل الدين رحمه الله ان بعض من حضر عنده من المعارضة منع الحصول وقال يمكن قطع المنازعة بان يطلقها قال فاجبته بما يريد بالطلاق الطلاق المشروع او غيره لا بغيره والمشروع يشتمل على المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح قال شيخنا سراج الدين رحمه الله ليس بجواب صحيح اذ له ان يريد الطلاق غير المشروع وكونه لا عبرة به في كونه طلاقا صحيحا لا يضر اذ قد ثبت بذلك ان قطع المنازعة لو اجبا لا يتوقف على التنفيذ باطنا فلا يجب التنفيذ باطنا بل يتحقق طريق آخر لقطع المنازعة وهو ان يتلفظ بلفظ الطلاق فلم يجب التنفيذ باطنا حينئذ لانه لم يكن له موجب سوى انحصار طريق قطع المنازعة فيه وظهر انه لم ينحصر والحق ان قطع المنازعة ينتهض سببا للتنفيذ باطنا فيما اذا كان هو المدعي لانه لا يقدر على التخلص بلفظ الطلاق لا فيما اذا كانت هي المدعية لما ذكر فيقصر عن صور المدعى وهو النفاذ باطنا في العقود والفسوخ والذي روي عن علي رضي الله عنه وهو ان رجلا اقام بينة على امراة انها زوجته بين يدي علي رضي الله عنه فقضى علي بذلك فقالت المراة ان لم يكن لي بد منه يا امير المؤمنين فزوجني اياه فقال شاهداك زوجاك يخص ما اذا انحصر قطع المنازعة في التنفيذ باطنا فانه لو لم ينعقد باطنا لما اجابها لما طلبت الحقيقة التي عندها والاوجه ان يراد بالمنازعة في قوله قطعا للمنازعة اللجاج المؤدي الى الصراع من كونه عند القاضي او لا … الاول في طلبها باطنا بان يأتيها … كرها او باسترضائها وذلك لعلمه بحقيقة الحال والحال الباطن وفي هذا البعد كونه مفسدا يفسد … التقاتل او السفك لكونه عرضة له باطلاع الزوج عليه مع امتناع … حين على امراة احدهما تراد الآخر وكل من الامرين … عن قواعد الشريعة فلا تنقطع المنازعة على المعنى الذي ذكرناه من الاعمية الا بالحكم بالنفاذ باطنا وثبوت الحرمة في نفس الامر بفسخ القاضي ثم الصورة على … بدعوى الباطلة وانها لطريق الباطل اثم … ان الوطء بعد ذلك في حكم … وقول ابي حنيفة اوجه وقد استدل على اصل المسئلة بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن فقضى به حل للبائع وطؤها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه ان يختار اهونهما وذلك ما يسلم له فيه دينه **قوله** بخلاف الاملاك المرسلة اي المطلقة عن تعيين سبب الملك بان ادعى الملك في الشيء ولم يعين سببا فان القضاء فيه قضاء … لا يمكن … الاسباب اي تعددها فلا يمكن القاضي تعيين بعضها دون بعض اذ لم تقم حجة خصوصه بخلاف ما اذا عين السبب فيه وقد وقع القضاء على تعيينه والله سبحانه اعلم

باب الاولياء والاكفاء

… اورد الشرائط المتفق عليها ثم … الشرائط المختلف فيها وهو عقد الولي والمولى العا

باطنا

بعضهم

البالغ الوارث تخرج الصبي والمعتوه والعبد والكافر على المسلمة الولاية في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب
وهو الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت او ثيبا وولاية اجبار وهو الولاية على الصغيرة بكرا كانت او ثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة
والمرقوقة وتثبت الولاية باسباب اربعة بالقرابة والملك والولاء والامامة واوضح الباب بالولاية المندوبة نفيا للوجوب
لانه مهم لاشتهار الوجوب في بعض الديار وذكر الروايات عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علمائنا رحمهم الله في ذلك
سبع روايات روايتان عن ابي حنيفة يجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح غيرها مطلقا الا انه خلاف المستحب
وهو ظاهر المذهب ورواية الحسن عنه ان عقدت مع كفو جاز ومع غيره لا يصح واختيرت للفتوى لما ذكر من ان كم من واقع لا يرفع
وليس كل ولي يحسن المرافعة والخصومة ولا كل قاض يعدل ولو احسن الولي وعدل القاضي فقد يترك انفة للتردد على
ابواب الحكام واستثقالا لنفس الخصومات فيتقرر الضرر فكان منعه دفعا له فينبغي تقييده عدم الصحة المفتى به بما اذا كان لها
اولياء احياء لان عدم الصحة انما كان على وجه دفع الضرر عنهم فانه قد يتضرر لما ذكرنا اما ما لا يرجع الى ضرر
فقد سقط برضاها بغير الكفو على ما سياتي انشاء الله تعالى في فصل الكفاءة وعن ابي يوسف ثلاث روايات لا يجوز مطلقا
اذا كان لها ولي ثم رجع الى الجواز من الكفو لا من غيره ثم رجع الى الجواز مطلقا من الكفو ومن غيره وروايتان عن محمد رحمه الله
انعقاده موقوفا على اجازة الولي ان اجازه نفذ والا بطل لانه اذا كان كفوا وامتنع الولي يجدد القاضي العقد ولا
اليه ورواية رجوعه الى ظاهر الرواية فتحصل ان الثابت الآن هو اتفاق الثلثة على الجواز مطلقا من الكفو وغيره
على اصل الوجه الذي ذكرناه عن ابي يوسف من ترتيب الروايات وهو ما ذكره السرخسي رحمه الله واما على ما ذكره الطحاوي رحمه
الله من ان قوله المرجوع اليه عدم الجواز الا بولي وكذا الكرخي رحمه الله حيث قال في مختصره وقال ابو يوسف لا يجوز الا بولي وهو
قوله الاخير فلا ترجيح قول الشيخين لانهما اقدم واعرف بمذاهب اصحابنا لكن ظاهر الهداية اعتبار ما نقله السرخسي رحمه الله
والتعويل عليه حيث قال وعند ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا ينعقد وعلى المختار للفتوى لو زوجت
المطلقة ثلثا نفسها بغير كفو ودخل بها لا تحل للاول قالوا ينبغي ان يحفظ هذا لان المحلل في الغالب يكون غير كفو واما
لو باشر الاولياء عقد المحلل فانها تحل للاول واذا كان الزوج غير الكفو على ظاهر المذهب فللولي ان يفرق بينهما على ما يجيء
في فصل الكفاءة انشاء الله تعالى وقال الشافعي رحمه الله لا ينعقد بعبارة النساء اصلا اصلية كانت او وكيلة هـ

قوله لان النكاح شرع في الاسلام لا لقول الشافعي رحمه الله ومالك رحمه الله وهو ان النكاح لا يراد لذاته
بل لمقاصده من السكن والاستمتاع وتحصيل النسل وتربيته ولا يتحقق ذلك مع كل زوج والتفويض اليهن مخل بهذه
المقاصد لانهن سريعات الاغترار سيئات الاختيار فيخترن من لا يصلح خصوصا عند غلبة الشهوة وهو غالب حالهن فصار
الانوثة مظنة قصور الرأي لما غلب على طبعهن بما ذكرنا لا نسلم ثم هذا التقرير يكون علة ثبوت الولاية في النكاح الانوثة
ولا شك انه قاصر عن عموم الدعوى فانها لو عقدت باذن الولي لها في رجل معين كقول محمد لا يصح عندهم والوجه المذكور
لا يشمله ونحن نمنع علية الانوثة ونهيها عن المباشرة ندب كيلا تنسب الى الوقاحة بل العلة ليس الا الصغر على ما
سنبين والمفسدة المذكورة ليست لازمة لمباشرتها ولا غالبة ولا مناط الحكم بالانوثة اذ ليست ملزومة دائما ولا غالبا
فلا نسلم ان المظنة مجرد الوقوع احيانا لا توجب المظنة واذا حجر فللولي نفعه ونحن ذكرنا عن ذلك تقليل النسبة
الى من يقوم في دفع العار المستمر عن نفسه بوقوع المفسدة تقليلا يقربها بعد وقوعها تقليل في تقليل فانتفت المظنة وبقي
انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها اختيار الازواج فان تزوج ممن لا يرضاه ثم استشعر
ان يورد عليه منع انه خالص حقها والا لم يطالب الولي به فاجاب انما يطالب به كيلا تنسب الى الوقاحة وهذا الكلام
على السند لمنع بعيد ان لو ساوى ونحن نمنعه فان له ادلة اخرى سمعية هي المعول عليها وهي قوله تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن نهى الاولياء عن منعهن من نكاح من يخترنه وانما يتحقق المنع ممن في يده الممنوع وهو الانكاح وفي السنن عن
عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل
فنكاحها باطل حسنه الترمذي وقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة واحاديث اخر
في ذلك والجواب اما الآية فمعناها الحقيقي نهي عن منعهن عن مباشرة النكاح فيدل على حقيقة لا منعوهن او ينكحن اذا اليهن
بالنكاح لعقدهن انفسهن لكون الخطاب للاولياء والا فقد قيل للازواج فان الخطاب معهم في اول الآية واذا طلقتم النساء
فلا تعضلوهن اي لا تمنعوهن حبسا بعد انقضاء العدة ان يتزوجن ازواجا غيركم وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لانه حقيقة اسناد الفعل
اليها واما الحديث المذكور وما بمعناه من الاحاديث فمعارضة بقوله صلى الله عليه وسلم الايم احق بنفسها من وليها رواه مسلم
وابو داود والترمذي والنسائي ومالك في الموطأ والايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا في كتاب الامثال لابي عبيد في امثال
اكثم بن صيفي كل ذات بعل ستئيم يضرب لتحول الزمان بانبل وانشد قول الاول

اعلم ان هذا لك منتفٍ ولا يجري في كل النساء ثم في ترجيحه الاسناد لا لا انه ثابت لكلها ومن الولي حقا في ضمن قوله
احق ومعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها احق منه به فبعد هذا ان جرى بين هذا الحديث
وما رووا حكم المعارضة والترجيح او طريقة الجمع فعلى الاول نرجح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين
فانهما اما ضعيفان فحديث لا نكاح الا بولي مضطرب في اسناده في وصله وانقطاعه وارساله قال الترمذي هذا حديث فيه
اختلاف ورواه جماعة منهم اسرائيل وشريك ورواه عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي صلى الله عليه وسلم
ورواه اسباط بن محمد وزيد بن حباب عن يونس بن ابي اسحاق عن ابي بردة عن ابي موسى ولم يذكر فيه عن ابي اسحق فقد اضطرب في
وصله وانقطاعه وقد روى شعبة وسفين الثوري عن يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا
اضطراب في ارساله لان ابا بردة لم ير النبي صلى الله عليه وسلم وشعبة وسفين اضبط من كل من تقدم فاذا اسنده بعض اصحاب
سفين عن سفين ولا يصح عنه ثم اسنده الى شعبة قال سمعت سفين الثوري يسأل ابا اسحق اسمعت ابا بردة يقول قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي قال نعم ولا يخفى ان هذا الكلام الزام اما على رأينا فالحق الارسال وحديث عائشة رضي الله
عنها عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد انكره الزهري قال الطحاوي وذكر ابن جريج انه سأل عنه
ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن ابي عمران حدثنا يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك واما حسناه بناء على ان الحكم
في الاول لوصله لان الوصل والرفع مقدمان على الوقف والارسال عند التعارض على الاصح وان كان شعبة وسفين احفظ من
غيرهما لكن حكاية شعبة تفيد انهما سمعاه من ابي اسحق في مجلس واحد وظاهره وغيرهما سمعوه منه في مجالس وفي الثاني ان الثقة قد
ينسى الحديث ولا يعد قادحا في صحته بعد عدالة من روى عنه وثقته ولذلك نظائر منها ما روي ان ربيعة ذكر لسهيل
بن ابي صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك فكان سهيل يقول حدثني ربيعة عني انني حدثته ولانا نقول هذا في
عدم التكذيب اما اذا كذبه بان يقول ما رويت ذلك فنصوا في الاصول على رده وفي حكاية ابن جريج ايماء الى ذلك في رواية ابن عدي
في الكامل اما سليمان بن موسى حيث قال قال ابن جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان
بن موسى حدثنا به عنك قال فاثنى على سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم علي انتهى فهذا اللفظ يعني التكلم من اهل
العلم يفيد معنى نفيه بلفظ النفي واما تأويلهما فمعه قول عائشة رضي الله عنها راوية احد الحديثين على خلافه ففي الموطأ عن عبد
الرحمن بن القسم عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن غائب بالشام
فلما قدم عبد الرحمن قال ومثلي يفتات عليه في بناته فكلمت عائشة المنذر بن الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد
الرحمن ما كنت لارد امرا قضيته فاستقرت حفصة عند المنذر ولم يكن ذلك طلاقا فدل على انها ترى التزويج وتهيئة
اسبابه فلما لم يبق الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان تعقد له على ذلك ما روي عن عبد الرحمن بن القسم
عن ابيه قال كانت عائشة رضي الله عنها تخطب اليها المرأة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض اهلها زوج
فان المرأة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ فان النساء لا ينكحن اسنده البيهقي عنه وعلى كلا التقديرين فالتقديم للصحيح وما
رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي ومالك في موطئه فهو ما اسند للنابه وعلى الثاني فنقول انما لطريقة الجمع
فانه يحمل عمومه على الخصوص وذلك شائع وهذا بخصوص حديث ابي موسى بعد جوازه كونه النفي للكمال والسنة وفيه يحمل قولها
فان النساء لا يلين ولا ينكحن في رواية البيهقي بان يراد لا يلي من يتوقف على اذنه اي لا نكاح الا بمن له ولاية لينفي نكاح الكافر
المسلمة والمعتوهة والامة والعبد ايضا لان النكاح في الحديث عام غير مقيد وعلى هذا التأويل يتم العمل بالحديث اي لا
لاشتراط الشهادة والولي فهو ما نقلناه من رواية ابن حبان في فصل الشهادة ويخص حديث عائشة بمن نكحت غير الكفو والمراد
بالباطل حقيقته على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفو او حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي حق الخصومة في فسخه كل ذلك
شائع في اطلاقات النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما على انه يخالف مذهبهم فان مفهومه اذا نكحت نفسها باذن
وليها كان صحيحا وهو خلاف مذهبهم والله سبحانه اعلم فيتعين مع المنقول الوجه المعقول وهو انها تصرفت في خالص حقها وهو نفسها
وهي من اهله كالمال لا يجب تصحيحه مع كونه خلاف الاولى **قوله** ولا يجوز اجبار البكر البالغة على النكاح معنى الاجبار ان
يباشر العقد فينفذ عليها شاءت او ابت ومعنى الخلاف ان علة ثبوت ولاية الاجبار انثوا الصغر او البكارة فعندنا الصغر
وعند الشافعي البكارة فانبنى عليه هذا ما اذا زوج الاب الصغيرة في ثبوت ولاية اجبارها في النكاح مع الجهل بامر النكاح وعاقبته
ونحن نمنع ان الجهل بامر النكاح هو العلة في الاصل بل هو معلوم الالغاء كالقطع بجواز عقد البيع والشراء من جهله لعدم الممارسة
مع ان الجهل ينتفي لان قلما يجهل احد معنى عقد النكاح وحكمه وبهذا يسقط ما ذكره ان يقال لكن الجهل حكمة تعليق
الحكم بالصغر فاذا لم يكن يجوز تعدية الحكم باعتبار الحكمة المجردة ان وجدت على المختار بل يتعلق الحكم في الامثال بالصغر
المتضمن لقصور العقل المخرج له عن اهلية ان يزوج ابنته في رأي او يلتفت لما في امره ونحو هذا الذي ظهر ان في التصرفات

من

عن بن عباس

بما لبيع والسلم والاجارة والاقضاء وغيرها من سائر التصرفات اتفاقا على ان الاتفاق في الحكمة المجردة الظاهرة المنضبطة
وظاهر كلام الفريقين هناك ان ذلك لم يتحقق في الشرع بعد ثم لا يخفى ان الجهل غير منضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص فلا
يعتبر اصلا بل المظنة والكلام فيها اي البكارة او الصغر فقلنا الصغر اما البكارة فمعلوم الغاؤها في الشرع والدلالة ونوع من
الاقتضاء ومقصود الشرع اما الشرع ففي سنن ابي داود والنسائي وابن ماجه ومسند احمد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان جارية
بكرا اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم وهذا حديث صحيح فانه
عن حسين حدثنا جرير عن ايوب عن عكرمة رضي الله عنهما وحسين هو ابن محمد المروذي احد المحتج لهم في الصحيحين وقول البيهقي انه مرسل
لرواية ابن ابي داود ونقل ابن ابي حاتم عن ابيه خطاه الوصل لرواية حماد هو ابن زيد وابن علية عن ايوب عن عكرمة من حديث محمد بن عبيد
عن حماد بن زيد عن ايوب عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا ونسبة الوهم في الوصل الى حسين لانه لم يروه عن جرير غيره
مردود اما اولا فصحة المرسل الصحيح واما ثانيا فقد تابع حسينا على الوصل عن جرير بن سليمان بن حرب كما نقله صاحب التنقيح عن
الخطيب البغدادي قال [illegible] يعني حسينا والتبعة ثم اسند عنه ورواه ايوب عن سويد هكذا عن الثوري
عن ايوب موصولا وكذلك رواه معمر بن سليمان عن زيد بن حبان عن ايوب قال [illegible] وصار الحاصل ان عكرمة قال مرة ان جارية
بكرا اتت النبي صلى الله عليه وسلم فارسل وذكر مرة ابن عباس الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ولا بدع في ذلك قال
ابن القطان حديث ابن عباس هذا صحيح وليست هذه خنساء بنت خذام التي زوجها ابوها وهي ثيب فكرهته فرده النبي صلى الله عليه وسلم
نكاحه فانها ثيب وتلك بكر وتلك ثيب [illegible] على انه روي ان خنساء ايضا كانت بكرا اخرج النسائي في سننه حديثها وفيه انها كانت بكرا
ورواه عن عبد الله بن يزيد عن خنساء قالت انكحني ابي وانا كارهة وانا بكر فشكوت ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم الحديث
لكن البخاري صحح قال ابن القطان والدليل على انهما ثنتان ما اخرجه الدارقطني عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم رد نكاح
ثيب وبكر انكحهما ابوهما وهما كارهتان قال ابن القطان وتزوج خنساء ابن [illegible] ابو لبابة بن عبد المنذر [illegible] في سنن
ابن ماجه فولدت له السائب بن ابي لبابة وهذا الحديث وان كان فيه اسحاق بن ابراهيم بن جويبر الطبري وهو ضعيف لكن لم يتفرد به
الدماري [illegible] رواه عنه ابو سلمة مسلم بن محمد بن عمار الصنعاني وسماه الدارقطني الدماري نفسه عن الثوري وصوب ارساله عن
يحيى عن المهاجر عن عكرمة مرسلا وعلى كل حال يتم به المقصود الذي سقناه له واخرج الدارقطني عن شعيب بن اسحق عن الاوزاعي عن عطاء
عن جابر ان رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير امرها فاتيا النبي صلى الله عليه وسلم ففرق بينهما هذا عن جابر ووهم شعيبا في وصله
قال والصحيح انه مرسل وبه يتم مقصودنا اما لانه حجة واما لانا ذكرناه للاستشهاد والتقوية واحاديث اخر رويت عن ابن عمر
وعائشة وان تكلم فيها واما ما استدلوا به من قوله صلى الله عليه وسلم الثيب احق بنفسها من وليها والبكر يستامرها ابوها في نفسها
باعتبار انه اخص الثيب بانها احق فافاد ان البكر ليست احق بنفسها منه فاستفادة ذلك بالمفهوم وهو ليس بحجة عندنا ولو سلم
فلا يعارض المفهوم الصريح الذي ذكرناه من رده ولو سلم فنفس نظم باقي الحديث يخالف المفهوم وهو قوله والبكر يستامرها الى اخره
اذ وجوب الاستيمار على ما يفيده لفظ الخبر مناف للاجبار لانه طلب الامر والاذن وفائدته الظاهرة ليست الا ليستعلم رضاها
او عدمه فيعمل على وفقه هذا هو الظاهر من طلب الاستئذان فيجب اتباعه وتقديمه على المفهوم لو عارضه والحاصل ا
حمل اللفظ اثبات الاحقية للثيب بنفسها مطلقا ثم اثبت مثله للبكر حيث اثبت لها حق ان تستامر وغاية الامر انه نص على احقية
كل من الثيب والبكر بلفظ يخصها كانه قال الثيب احق بنفسها والبكر احق بنفسها ايضا غير انه افاد حقيقة البكر وهو اخبر في ضمن
اثبات حق الاستيمار لها وسببه ان البكر لا تخطب الى نفسها عادة بل الى وليها بخلاف الثيب فلما كان كذلك [illegible] احق بنفسها نفع
القول صريح بايجاب استيمارها [illegible] فلا يفتات عليها بتزويجها قبل ان يظهر رضاها بالخاطب ويفصح هذا المعنى الرواية الاخرى
الثابتة في صحيح مسلم وابي داود والترمذي والنسائي ومالك في الموطا الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها
واذنها صماتها والايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا على ما ذكرنا فانها صريحة في اثبات الاحقية للبكر ثم تخصيصها الا الثيب
وذلك لما قلنا من التسبب به يتحقق الرد ابطال بخلاف ما بنوا عليه فانه اثبات المعارضة بينهما وتخصيص المنطوق هو الا
لا لاعمال المفهوم مع ان باقي نفس رواية الثيب ظاهرة في خلاف المفهوم على ما قررناه وفي صريح الرد الذي صح عنه صلى الله عليه
وسلم كما مر فلا يجوز العدول عما ذهبنا اليه في [illegible] خصوصا وهو مع ظاهر لا يحتاج الى الحمل والتخصيص
بدفعه فانه لغوية ولا اصلية وفي سنن النسائي عن عائشة رضي الله عنها ان فتاة دخلت عليها فقالت ان ابي زوجني ابن اخيه
ليرفع خسيسته وانا كارهة فقالت اجلسي حتى ياتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فارسل الى
ابيها فجعل الامر اليها فقالت يا رسول الله قد اجزت ما صنع ابي وانما اردت ان اعلم النساء ان ليس الى الاباء من الامر شيء
وهذا يفيد بعمومه ان ليس للاب المباشرة حقا ثابتا بل الاستحباب وفيه دليل من جهة تقريره صلى الله عليه وسلم وظاهر ذلك
انها [illegible] وما قيل انه مرسل لان ابن بريدة [illegible] فالمرسل حجة وبعد التسليم فليس بصحيح فان سند النسائي حدثنا زياد بن ايوب عن

علي بن غراب عن كهمس بن الحسن عن عبد الله بن بريدة عن ابيه قال جاءت فتاة وحمله على ان ذلك لعدم الكفاءة خلاف الاصل مع ان العرب انما يعتبرون في الكفاءة النسب والزوج كان ابن عمها واما الدلالة فلان الولاية ثبتت له ان يتصرف في ماله الا باذنها وكل المال دون النفس فكيف تملك ان تخرجها قسرا الى من هو ابغض الخلق اليها وتملك ذلك ومعلوم ان ذهاب جميع مالها اهون عليها من ذلك فهذا مما ينبو عنه قواعد الشرع واما الاقتضاء فجميع ما في السنة من الصحاح والحسان المصرحة باستئذان البكر ومنع التنفيذ عليها بلا اذنها كما في حديث ابي هريرة لا تنكح البكر حتى تستاذن الحديث وسياتي بكماله فانه لا فائدة الا العمل وفيه لا استحالة ان يكون الغرض من استئذانها ان تخالف فلو كان الاجبار ثابتا لم يرد ذلك ودعوى الامر بالاستئذان عن الغاية بل لم ... الاستحالة ولما لم يكن الاقتضاء المصطلح قلنا انه تقدم انه نوع منه يظهر ظهور الاول له ان ايجاب استئذانها صريح في نفي اجبارها والولاية عليها في ذلك واما تحقيق مقصود شرعية العقد فلان المقصود من شرعيته انتظام المصالح بين الزوجين لتحصيل النسل وتربيته ولا يتحقق هذا مع غاية التنافر فاذا عرف قيام سبب انتفاء المقصود الشرعي قبل الشروع وجب ان لا يجوز لانه عقد لا يترتب عليه فائدته ظاهرا الا ما اذا لم يكن ذلك ظاهرا ثم يظهر بعد العقد والله سبحانه اعلم **قوله** واذا ملك الخ يعني ان العادة جرت بقبض الاباء اصدقة الابكار ليجهزوهن بها مع اموال انفسهم من غير معارضة البنات في ذلك للاباء ولا يستحيين البنات من المطالبة والاقتضاء فكان الاذن بينهن ثابتا دلالة لانه نظر الى ما ذكرنا صح ذلك ويبرا الزوج بالدفع اليه الا اذا وجد نهيها صريحا لان الدلالة لا تعتبر مع الصريح على خلافها ومن فروع قبض الاب صداقها انه لا يملك الا قبض المسمى حتى لو كانت بيضا لا يقبض السود ولا بالعكس لانه استبدال ولا يملكه قال الحلواني رحمه الله هذا مذهب علمائنا وعن علماء بلخ انهم جوزوه اذا لك ... وفي المنتقى وفي الفتاوى الصغرى وان قبض الضياع يعني بدل المسمى لا يجوز الا في بلد يعرف العادة فيه بذلك كما في رساتيق ياخذون بعض المهر ضياعا هذا اذا كانت كبيرة بكرا فلو كانت صغيرة جاز قبض الضياع وغيرها بلا خلاف لانه بيع والاب يملك بيع مال ابنته الصغيرة وفي النوازل ان كان في بلد تعارفوا قبض الضياع باضعاف ثمنها جاز لانه المهر المعروف وليس بيعا في الحقيقة وللاب ان يطالب بالمهر وان كانت الزوجة صغيرة لا يستمتع بها بخلاف النفقة لانها جزاء الاحتباس ووجوب المهر حكم نفس العقد والجد عند عدم الاب كالاب ولا يملك غيرهما قبض المهر ولا الام الا بحكم الوصاية والزوجة صغيرة حتى لو قبضت الام بلا وصاية فكبرت البنت لها مطالبة الزوج ويرجع هو على الام كذا ذكر في جوامع الفقه زاد وللقاضي قبض صداق البكر صغيرة كانت او كبيرة الا اذا نهت ولو طلب الاب مهرها اعني البكر البالغة فقال الزوج دخلت بها يعني فلا يملك قبضه لانها خرجت من حكم الابكار وقال الاب بل هي بكر في منزلي فالقول قول الاب لان الزوج يدعي حادثا بلا بينة فان قال الزوج حلفه انه لم يعلم اني دخلت بها قال الفقيه ابو الليث يحتمل ان يحلف وهو صواب لان الاب لو اقر بذلك صح اقراره في حق نفسه حتى لم يكن له ان يطالب بالمهر وكانت المطالبة للبنت فكان التحليف مفيدا قال ورايت في ادب الخصاف انه لا يحلف ولو طالب الزوج فادعى دفعه للاب ولا بينة غير ان الاب اقر انه قبضه ان كانت البنت بكرا وقت الاقرار صدق وان ثيبا فلا لان اقراره في حالة البكارة في حال ولاية قبضه بخلاف حالة الثيوبة ولا يشكل عدم تصديقه حال الثيوبة اذا كانت كبيرة فلو كانت صغيرة صدق ولو تزوج صغيرة فدخل بها ثم بلغت فطلبت المهر فقال الزوج دفعت الى ابيك وانت صغيرة وصدقه الاب لا يصح اقراره عليها اليوم وتاخذ المهر من الزوج وليس للزوج ان يرجع على الاب لانه اقر باستحقاقه القبض الا ان قال عند قبض المهر اخذته منك على اني ابرئك من صداق ابنتي فحينئذ له ان يرجع عليه اذا انكرت **قوله** واذا استاذنها فسكتت الخ ظاهر حكما ودليلا والمراد بالسكوت الاختياري فلو اخذها سعال او عطاس اذا اخذها فخلصت فردت ارتد ولا فرق بين العلم والجهل في التحقيق حتى لو زوجت فسكتت وهي لا تعلم ان السكوت رضى جاز ولو تبسمت يكون اذنا في الصحيح وما حكاه بقوله وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة لا يكون رضى وضحك المستهزئ لا يخفى من غيره واذا بكت بلا صوت لا يكون ردا اختير للفتوى وعن ابي يوسف رحمه الله في البكاء انه رضى لشدة الحياء عن كلمة رد لان وضعه لاظهار الكراهة والمعول اعتبار قرائن الاحوال في البكاء والضحك فان تعارضت او اشكل احتيط وعن هذا ما اعتبره بعضهم من ان دموعها ان كانت حارة فهو رد او باردة فهو رضى لكنه اعتبار قليل الجدوى لعدمه اذ الاحساس بكيفية الدمع لا يتهيا الا لاحد الباكي ولو ذهب انسان بحسه لا يدرك حقيقة المقصود وليس بمعتاد ولا يطمئن القلب اليه كذا **وذكر** شيخ الاسلام وعدة مسائل اعتبر السكوت فيها رضى بها وضممت اليها ما تيسر ونظمتها في ابيات

وسكوت بكر في النكاح وفي ۰ قبض الامين صداقها اذن
قبض المملك والمبيع ولو ۰ في فاسد واذا اشترى قن
وكذا الصبي واذا الشرا اذا ۰ كان الخيار له كذا استنوا
مولى الاسير يباع وهو يرى ۰ وابو الوليد اذا انقضى الزمن
وعقيب شق الزق او حلف ۰ ينفي به الاسكان اذ ظعنوا
وعقيب قول تواضع ثمني ۰ او وضع مال ذا له ... نوا
وبلوغ جارية وزوجها ۰ غير الاب ابن ... قد سنوا
وكذا الشفيع وذو الجهالة في ۰ نسب يراه من به ضغن
واذا المقول لغيره فسكت ۰ هذا متاعي صحة يا معن
واذا راى ملكا يباع له ۰ ونقضوا او منافلم يدن

قبل سكوت بكر يشمل ما قبل النكاح وما بعده اعني اذا زوجها فبلغها فسكتت وقبل قبض الملك يدخل فيه الموهوب والمعقود
عليه اذا قبضه بمرأى من المالك فسكت كان قبضا معتبرا يثبت به الملك وكذا المبيع ولو في بيع فاسد اذا قبضه المشتري بمرأى
من البائع فسكت صح ويسقط حق حبس البائع اياه الى استيفاء الثمن وللمشتري ان يتسلمه بل يطالب بثمنه وفي كتاب الاكراه
لا يكون اذنا صحيحا في الفاسد واذا اشترى قن يعني اذا اشترى العبد شيئا بحضرة سيده فسكت كان اذنا له كاوي لكن
ينبغي ان يكون مادامت الرؤية فيه لا يجوز ما بعده والصبي اذا اشترى او باع بمرأى من وليه فسكت كالعبد وذو الشراء المشتري
عبد اذا كان له الخيار رأى العبد يبيع او يشتري يسقط خياره لان الاذن فرع نفاذ البيع وتولى الاسير اي العبد الذي
اسر اذا ظهر على دار الحرب ووقع في سهم [illegible] كان مولاه احق به بالقيمة فلو باعه من آخر ومولاه يراه فسكت بطل حقه ولو
ان يأخذ وابو الوليد اذا سكت ولم ينفه اذا مضت ايام التهنية على الخلاف في مدة الذي منه ام الولد الاستبراء [illegible]
لزمه فلا ينتفي بعده والسكوت عقيب شق رجل زقه حتى سال ما فيه لا يضمن الشاق ما سال وعقيب الحلف على ان لا يسكن فلانا
وفلان ساكن يحنث فان قال عقيبه اخرج فأبى لم يحنث وعقيب قول المواضع اي رجل واضع غيره على ان يظهر بيع تلجئة ثم قال
بعد بداله جعله بيعا نافذا فسمع من الآخر فسكت ثم عقد كان نافذا وعقيب صنع رجل متاعه بحضرته وتوسط انه يكون
قبولا للوديعة فيلزمه حفظها ويضمن بتركه والشفيع اذا بلغه بيع ما يشفع فيه فسكت كان تسليما وذو اليد المجهول النسب
اذا بيع فسكت فهو اقرار بالرق فلا تقبل دعواه الحرية الا ببينة وزاد الطحاوي رحمه الله في اعتبار سكوته رضى وقبل الرجم
مع سيده ان تعلم واذا قال رجل لغيره بع متاعي فسكت ثم باعه بعد يكون سكوته قبولا الوكالة لا بيع فضولي لسيرين
فروع [illegible] ما في الجوامع فلو استأمر بنته نفسه [illegible] بالغة فسكتت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلا بسكوتها
واذا رأى ملكا له منقولا او عقارا يباع فسكت حتى قبضه المشتري وتصرف فيه زمانا سقط دعواه اياه ذكر في منية الفقهاء
والتي بعدها مسألة الوديعة والاستقراء يفيد عدم الحصر [illegible] المشهور لا المحصور **قوله** وان نقل هذا الى الاستنباط
غير ولي بان كان الاب كافرا او عبدا او مكاتبا او ولي غيره اولى منه كالاخ مع الاب لم يكن سكوتها رضى كالاستحياء حتى تنطق به
وهذا يشمل رسول الولي فخرجه اخراجه لو بخلاف ما اذا كان المستأمر رسول الولي لانه قائم مقامه فيكون سكوتها عنده
استيذانا رضى عن الكرخي رحمه الله تعالى يكفي سكوتها وان كان المستأمر اجنبيا لان استحياءها منه اكثر منه مع الولي قلنا
السكوت منه له ظاهر [illegible] قلة الالتفات [illegible] فصار محتملا على السواء فلم يقع دلالة على الرضى الا بالحاجة
وهي [illegible] مع الاولياء لانهم المرجوع اليهم فكان اعتبارا في محل الحاجة بخلاف غيرهم اذ لا يعتبر العبرة في غير محل
الحاجة واما ان كان [illegible] لا يستطيع [illegible] ولم يكتف بالمحتمل تعطلت مصالحها وهذا يقتضي انه مع الاولياء ايضا يحتمل على السواء
ومنافيه وله لان جنبة الرضى فيه غالبة فكان الاولى الاقتصار على قوله فلم يقع دلالة على الرضى وقول المصنف رحمه الله ولو وقع كان
محتملا ظاهر العادة ولو وقع دلالة كان محتملا ان اراد احتمالا مساويا لم يصح جعله دلالة وان اراد مرجوحا كان الرضى
مظنونا فيكون دلالة فيكون كافيا مطلقا لا يتقيد بكون المستأمر وليا فان قيل يشكل على هذا الحكم الذي [illegible]
قوله صلى الله عليه وسلم اذنها ان تسكت [illegible] من غير تقييد بكون المستأمر وليا قلنا يتقيد بالعرف والعادة وهي ان
المستأمر للبكر ليس الا الولي بل لا تتخلص اليها غيره **قوله** ويعتبر في الاستئمار اي يعتبر في كون السكوت رضى في الا[illegible]
تسمية الزوج على وجه يقع به المعرفة لها اما باسمه كما زوجك من فلان او في ضمن العام لا كل عام نحو من جيراني او بني عمي وهم محصورون
معروفون لها لان عند ذلك لا يعارض كون سكوتها رضى معارض بخلاف من بني تميم او من رجل لانه لعدم تسميته يضعف الظن
ولو زوجها [illegible] فسكتت فلقد اختلف فيه والاصح انه ينبغي تقبيلها اذا كان الزوج حاضرا او عرفته قبل ذلك ولو زوجها [illegible]
بغير كفؤ فسكتت لم يكن رضى في قول محمد بن سلمة وهو قول ابي يوسف ومحمد [illegible] الفقيه ابو الليث وهو قولنا في الصغيرة
قوله ولا يشترط تسمية المهر اي في كون السكوت رضى وقيل يشترط لاختلاف الرغبة باختلاف الصداق قلة وكثرة
والصحيح الاول لان النكاح صحيح بدونه وصحح في شرح الوافي ان الزوج اذا كان الاب او الجد لا يشترط والا يشترط لان الاب
لو زوجها عن مهر المثل لا يكون الا لمصلحة تربو عليه فان سمى المهر اقل من مهر المثل لا يكون سكوتها رضى [illegible]
وما ذكر من التفصيل ليس بشيء لان ذلك في تزويج الصغيرة حكم الجد والكلام في الكبيرة التي [illegible] الاب في ذلك
كالاجنبي لا يقدر على شيء من امرها الا برضاها فيراد رضاها [illegible] بالسكوت عند عدم ما يضعف ظن كونه رضى ومقتضى النظر
ان لا يقع بالتسمية لها جوازه لان غير الاب لو [illegible] على مهر المثل بكثير خاصة لم يعلم به لا [illegible] وصحح العقد بلا
تسمية [illegible] اذا رضيت بالتفويض وفيه مهر المثل لانه زائد على السكوت فكون الظاهر من الاب ان لا يتركه الا لمزيد
عليه لا يقتضي رضاها [illegible] لذلك المصلحة فقد لا [illegible] والكلام في البكر الكبيرة والمسألة المذكورة فيه من قولي [illegible]
انما هو في الصغيرة اما الكبيرة فتزويج الاب موقوف على رضاها كالوكيل فان سكوتها جعل دلالة شرعا فاذا عارضه [illegible]

التسمية او تسمية الناقص صار محتملا على لسوا البكينة بالرضى اد الحوف ا لرد عليه مع عدمه فلا يثبت الرضى به وفي غيره التسمية
الرضى لخصبية الاحتمال متساويا بل الراجح جنبة الرضى فلا تبقى الا المظنون على ما ذكر ناه انفا ومقتضاه سكوتها
اذا لم يسم لها الولي المهر مع علمها بانه يعتبر رضى وسقط العقد عليها بنو بعض ورضى بمهر المثل بكماله لكن يدفع بان علمها بان سكوتها
مع عدم التسمية بكماله هو محل النزاع فلا يلزم علمها وفي التجنيس في باب ما يكون رضى واجازة اذا ذكر الزوج ولم يذكر مهرا
فسكتت اووهبتها يعني نفسها ينعقد النكاح وان زوجها بمهر مسمى لا ينعقد لانه اذا وهبتها فتمام العقد بالزوج والمراة عالمة به واذا
سمى مهرا فتمامه به ايضا انتهى وهو فرع اشتراط التسمية في كون السكوت رضى فيجب كون الجواب في المسئلة الاولى
مقيدا بما اذا علمت بالزوج بعينه بناء على القول الاخير **قوله** ولو زوجها فبلغها الخبر فهو على ما ذكرنا يعني ان سكتت
او ضحكت بلا استهزاء او بكت بغير صوت فهو رضى والا فلا وقال ابن مقاتل لا يكون السكوت بعد العقد رضى لان كونه قبله
رضى على خلاف القياس بالنص واما بعده فالحاجة الى الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لانه ليس في معنى المنصوص فان
السكوت عند الاستيمار ليس بملزم وما بعده اذا بلغها الخبر ملزم فلا يثبت بمجرد السكوت وعن ابي يوسف رحمه الله السكوت
بعد العقد رد ذكره في البدائع قال وهو قول محمد رحمه الله وا لاصح الاول لان وجه كون السكوت رضى لا يختلف قبل العقد
وبعده فما كان ادلة قبله دلالة على الرضى وجاز ان يكون اجازة بعده دلالة عليه ولا اثر للفرق بكونه ملزما وعدمه
وعدمه على ان الحق انه ملزم في كل منهما غير انه في تقدم العقد يثبت به اللزوم في الحال وقبله يتوقف على التزوج من المستاذن
فان قيل فوجه قول ابن مقاتل ورواية ابي يوسف بالنص وهو رواية الائمة الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف اذنها قال ان تسكت فهذا صريح
في منع النكاح قبل الاستيذان فالجواب ان الاتفاق على انها لو صرحت بالرضى بعد العقد نطقا جاز النكاح مع انه
منا ولظاهر النهي فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنهي المنع من تنفيذ العقد عليها والزامه قبل اذنها وانما الخلاف في ان
الاجازة بعد العقد بماذا تكون فقلنا دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا يعارضه النهي المذكور بعد الاتفاق على
المراد منه ما ذكرنا ولهذا فرعوا انه لو استاذنها في معين فردت ثم زوجها منه فسكتت جاز على الاصح خلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت
رضيت حيث لا يجوز لان العقد بطل بالرد فالرضى بعد ذلك بعقد مفسوخ ولذا استحسنوا التجديد عند الزفاف فيما اذا زوج
قبل الاستيذان اذ غالب حالهن اظهار النفرة عند فجاءة السماع هذا والاوجه عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا ينزل عن
تضعيف كون ذلك السكوت دلالة الرضى ولو كانت قالت قد كنت قلت لا ادري ولم يزد على هذا لا يجوز النكاح للاحتمال بناء
على امتناعها **فروع** لو زوجها وليان متساويان كل من واحد فسكتت من محمد بطلانهما كما لو اجازتهما معا وهو
القياس لان سكوتها رضى وظاهر الجواب انهما يتوقفان حتى تجيز احدهما بالقول او بالفعل ونقله في البدائع عن محمد فصار عنه
حينئذ روايتان ولو زوجها من رجل فبلغها الخبر فردت ثم قالت في مجلس اخر بعدما قال لها ان قوما يخطبونك اذا رضيت بما
يفعل فزوجها من الاول لا ينفذ عليها الا باجازة مستقلة لانه يحتمل ردا لما به او قد رغبت عن فلان فان قالوا ما اخرين يخطبونك
فلا ينصرف رضاها الان الى ما يغم الاول وهذا كمن طلق امراته ثم قال لرجل اني كرهت فلانة فطلقتها فزوجني بامراة فزوجه بها
فزوجه المطلقة لا يصح وكذا اذا باع عبده ثم وكل بشراء عبده فاشترى له الاول لا يصح ولو زوجها فبلغها فقالت لا اريد النكاح
فهو رد على الاصح وقولها غيره احب الى قبل العقد رد وبعده اذن وقولها انا علم لست باذن لانه تعرب قولها ونقادته
بالفارسية نوبه دان وقوله استاذنها فقالت لا يكون اذنا لانه تدبيري للتحريض بعد المصلحة وحقيقة توبه دان انت
المصلحة اجر او بالاحسن اعلم وهذا اختار الفقيه ابي الليث خلافا لقولها ذلك الليث فلانه اذن لانه انما يذكر للتوكيل
ولا يخفى ان مسئلة غيره احب مشكلة ولا يخفى ضعف قوله لا يبطل بعدم بالسكت لان ذلك انما يتم بعد الصحة وهو بعد الاذن
قوله وله نظائر كاخبار الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى الجناية عبده ليكون بيعه واعتاقه اختيارا للفداء والشفيع
ببيع بالشفع وبفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الاحكام على المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب ان كان المخبر رسولا لا يشترط
اتفاقا فان لو فاسقا او عبدا لانه قام مقام المرسل في عبارة كاخباره وان فضوليا فعلى الخلاف عنده يشترط احد لزوم الحكم
العدد او عدالة الواحد فلو اخبر غيرها لها جر حكم شرعي لا يثبت في حقه الا باثنين او عدالة الواحد **قوله** واذا استاذن
الثيب اي الكبيرة اما الصغيرة فلا استيذان في حقها اصلا كالبكر الصغيرة فلا بد من رضاها بالقول لقوله صلى الله عليه وسلم
الثيب تستاذن ولا تكون المشاورة الا بالقول لانها طلب الرأي يقتضي وجود ذلك منها بتين وفي كل من الحكم والدليل
نظر اما الدليل فلعدم دلالته على لزوم القول سلمنا ان المشاورة طلب الرأي لكن لا نسلم انه يشترط في افادة الراي فعل اللسان
بل قد يفاد بغيره ولزوم القول في حق الطالب هو في مفهوم الكلمة وحينئذ فكون المشاورة تقتضي جوابا باللفظ ممنوع
واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة رضي الله عنه السابق لا تنكح الايم حتى تستامر والامر بالقول لا بغيره

ويشبع بما في النفس من حديث ابن عباس والبكر تستأمر في نفسها واذنها صماتها واجيب بانه خرج عن حقيقته
هنا بقرينة قوله واذنها صماتها ولم يوجد مثلها في الثيب فجرى على حقيقته واصرح من هذا قوله في حديث آخر والثيب
يعرب عنها لسانها لكن يشكل عليه ان الحكم في المذهب خلافه وهو ان النطق ليس بشرط بل الاتيان بما يدل كنعم رضيت وبارك الله لنا
واحسنت بالدلالة كطلب المهر او النفقة او تمكنها من الوطء وقبول التهنئة والضحك سرورا الا ان ... وحينئذ
فلا فرق في ان سكوت البكر رضى بخلاف الثيب لا بد في حقها من دلالة زائدة على مجرد السكوت والحق ان الكل من قبيل
القول الا التمكين فيثبت بدلالة نص لانه فوق القول **قوله** واذا زالت بكارتها الخ اذا زالت بوثبة
او حيضة او تعنيس وهو ان تصير عانسا اي نصفا لم تتزوج او خرق او اشتجار او عود او حمل ثقيل تزوج كالابكار اتفاقا
وكذا اذا فارقها الزوج بجب او عنة او طلاق قبل الدخول ولو بعد الخلوة وهذا بناء على ان حكم الخلوة والدخول وكذا اذا مات
بعد الخلوة قبل الدخول لانها في كل الصور كلها بكر حقيقة لانه لم يصبها مصيبة ولهذا لو اوصى لابكار بني فلان دخلت
هي ويشبع بالجارية تباع على انها بكر حيث ترد اذا وجدت زائلة البكارة بوثبة ونحوها فلو كانت بكرا لم ترد والجواب
ان البكر يقال على من لم يصبها مصيب وهي الباكورة لاول الثمار والبكرة لاول النهار وعلى العذراء ... من لم
يصبها مصيب ومن افراده قائمة العذرة وهو متواطئ وحمل على هذا العرف في البيع المبني على المشاحة فرد لفوات العذرة
ونفي بالحل وعلى الاعم الاوسع في النكاح المبني على التوسعة وشدة التشوف حتى ... والكرم وبصيغة الامر
بخلاف البيع على انه ... لو افترعها المشتري ثم وجدها بوثبة لا ترد لان العادة ارادة العذرة في اشتراط البكارة في البيع
فنقيده وايضا لو اوصى لابكار بني فلان دخلت ... وايضا الاستحياء فانما رد لانها علة منصوصة فثبت الحكم في مواضع وجودها
بالنص ... نظرا الى الاستحياء حكمة نص عليها لا يناط الحكم عليها لعدم انضباطها وكذا لو فرض استحياء من زالت بكارتها بزنى اشد
من العذراء لا تزوج كالبكر وهذا لان الحكمة وان كانت هي المقصودة من شرع الحكم لا يناط بها اذا كان فيها مراتب متفاوتة
او خفاء في تحققها في بعض المحال ولا يناط الا بمحل ظاهر ضابط لكل مرتبة وهو المسمى بالمظنة فيثبت الحكم عند ثبوته من غير
التفات الى الحكمة وجدت او عدمت ولو اعتبر هنا حياء البكر لانه هو المنضبط ... اذ تستلزم قيام البكارة
في ثبوت الحكم وان زالت بزنى مشهورا او بوطء بشبهة او نكاح فاسد تزوج كالثيبات اتفاقا وان زالت بزنى غير مشهور فهو محل
الخلاف فعنده ... والشافعي رحمهم الله تزوج كالثيب وعنده كالبكر وجه قولهما انها ثيب حقيقة لان مصيبها عائد
اليها ومنه المثوبة جزاء عمله لانه يعود اليه والمثابة الموضع الذي يرجع اليه حتى تدخل في الوصية للثيبات من بنات فلان
وله انها عرفت بكرا ... عن النطق ... ان يعلم زناها حياء من ظهوره وذلك اشد من حيائها بكرا من ظهور الرغبة
فيثبت الجواز بدلالة نص سكوت البكر وهذا بعيد لو كان الحياء مطلقا هو العلة لكنه حياء البكر الصادر عن كرم الطبيعة
فلا يلحق به المتنازع فيه وبه يندفع جواب من قال انه عام خص منه الثيب المجنونة ... فيخص بما ذكرنا من ذكر الشيخ
الحياء علة وهو موجود في المدنية ... بعد في مسئلة ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة بان الاثم ... لا زوج
وان كانت بكرا بعد ما نقل قول محمد رحمه الله لو اوصى لايامى بني فلان لا تدخل الابكار ودخل ... لقول الكرخي لذلك

والاولى ان الغرض ان الزنى غير مشهور فعلى ... النطق اشاعة النطق ... نطق الثيب فيها ... وايضا الظاهر من
مراد الشارع من البكر المعتبر سكوتها رضى البكر ظاهرا كما ... لا ان نفتش ... ولذا لم يوجب على الولي استكشافها عند
استئذانها اهي بكر الان فيكتفى بسكوتها ام لا بل اكتفى بالبناء على الاصل الذي لم يظهر خلافه والكلام فيمن ثبوته بزنى لم يظهر
فيجب كونها بكرا شرعا ولهذا قلنا لو ظهر لا يكتفى بسكوتها **قوله** واذا قال الزوج بلغك النكاح ... ادعى على بكر بالغة
انه وليها زوجها منه ... فلما بلغها الخبر سكتت وقالت بل رددت فالقول قولها عندنا وقال زفر رحمه الله التمسك
بالاصل وهو عدم الكلام ونظير هذا الخلاف ... اذا قال ... العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم
وقال العبد دخلت وكذبه المولى فالقول قول المولى عندنا وعنده للعبد ... اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف
في مسئلة النكاح بناء على الخلاف في مسئلة العبد اذ ليس كون احدهما بعينه مبني الخلاف في الاخر باولى من العكس بل الخلاف
فيهما معا ابتداء ووجه قوله فيهما التمسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياسا على المتفق عليه من ان المشتري
بالخيار اذا ادعى بعد مضي الخيار رد البيع قبل مضيه وقال البائع بل سكت حتى انقضت فان القول للبائع اتفاقا للتمسك بالاصل
والشفيع اذا قال علمت بالبيع امس وطلبت الشفعة وقال المشتري بل سكت فالقول قول المشتري ولو قال طلبت الشفعة
حين علمت بالبيع فالقول قوله والمزوجة صغيرة من ... اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت حين بلغني الخبر
بعد البلوغ او حين بلغت وكذبها الزوج فان القول له وعندنا القول لمن يشهد له الظاهر سواء كان ذلك الظاهر هو الاصل
بحسب ما يتبادر او بحسب المعنى ولا يخفى ترجح هذا الاعتبار واذا كان كذلك فهذا ادعى بدعواه سكوتها تملك بضعها

لعدم

دليلهم

بين غرمائه من معه ومتى تنكروا الظاهر الاستمرار على الحالة المتيقنة من عدم ورود ملكه عليها الذي يسوق
الأصل بحالته فيتمسكه بالأصل يعني هو الظاهر فكان القول لها كالمودع يدعي رد الوديعة والمودع ينكر فإن القول
لمدعي الرد وإن كان مدعيا صورة لتمسكه بالأصل الظاهر وهو فراغ ذمته لكونه ظاهرا لا لكونه أصلا بخلاف
مسئلة الخيار لأن العقد ثبت صحيحا في الأصل ومدعيه يدعي أمرا طارئا فالتمسك بعدمه تمسك بالظاهر وكذا
المزوجة صغيرة تدعي زوال الملكة بعدما بلغت حال صغرها معتبرا والزوج ينكر ومثله الشفيع ثم إن أقام الزوج البينة
على سكوتها عمل بها لأنها تقوم على النفي بل على حالة وجودية في مجلس خاص مع الإحاطة بطرفيه أو هو نفي يحيط به الشاهد فيقبل
كما لو ادعى أن زوجها تكلم بما هو ردة في مجلس فأقاما على عدم التكلم فيه يقبل وكذا إذا قالا الشهود كنا عنده
ولم نسمعها تتكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وإن أقاما جميعا فبينتها أولى لإثبات الزيادة أعني الرد فإنه زائد على
السكوت ولو كان أقاما بينتهما أولى لإثبات الزيادة أعني الرد فإنه زائد على السكوت ولو كان أقام على أنها رضيت
إذا جاءت حين علمت رجحت بينته لاستوائهما في الإثبات وزيادة بينته بإثبات التقدم كذا في الشرح وعزاه في النهاية
للتمرتاشي وكذا هو في عدة نسخ من التتمة يكون فيه علامة تقابل بين أدب القاضي للخصاف في هذه المسئلة لو أقام الأب أو الزوج
البينة على الإجازة والمرأة على الرد فبينتها أولى فتحصل في هذه المسئلة لو أقام الأب أو الزوج البينة على الإجازة والمرأة
على الرد فبينتها أولى فتحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل وجهه أن السكوت لما كان ما تتحقق الإجازة به لم
يلزم من الشهادة كونها بأمر زائد على السكوت ما لم يصرحوا بذلك فلم يحكم باستواء البينتين في الإثبات ومعنى كلها إذا كان
قبل الدخول فلو كان لمراجع بعد الدخول لم تقبل على ذلك إلا إذا كانت مكرهة في التمكين لأنها لظهور دليل السخط دون الرضى
ولا تقبل على قولها بالرضى لأنه يعرضها لثبوت الملك والتمكين منها فالنكاح بعد بلوغها فيه صحيح بالاتفاق لأنه لا يملك إلا
العقد عليها فلا يعتبر إقرارها في لزومه أيضا كذا في المبسوط ولو لم يكن للزوج بينة مذهبهم يعمد من غير يمين لم ترده عند أبي حنيفة
رضي الله عنه وعندهما عليها فإن نكلت يقضي بالنكاح عندهما يبنى على مسئلة الاستحلاف في الأشياء وذكر عليها دعوى الأمة أنها أسقطت
مستبين الخلق وصارت أم ولده وجحدها في هذين البينتين د نكاح وفيه الإيلاء والرجعة والرق والنسب والدعوى الأمة أمومية
فلتعين من يمين حيث ه وسيأتي في الدعوى صورتها والفتوى على قولهما فيها وقيل ينبغي أن يسأل القاضي في حال المدعي فإن ظهر
له منه التعنت يقضي بقوله وفي الكفاية معزيا إلى الفتاوى الحاجبية لو ادعى رجل على أخرى زوجة ابنه الصغيرة فأنكر يحلف عند
أبي حنيفة وفي الكبيرة لا اعتبارا بإقرارهما واستشكل على قوله لأن امتناع اليمين عنده لامتناع البذل لا لامتناع الإقرار ألا
ترى أن امرأة لو أقرت لرجل بنكاح صح إقرارها ومع هذا لا تحلف لو ادعى عليها فأنكرت فالأشبه أن يكون هذا قولهما **قوله**
ويجوز نكاح الصغير والصغيرة لقوله تعالى واللائي لم يحضن فأثبت العدة للصغيرة وهو فرع تصور نكاحها شرعا فبطل به منع
ابن شبرمة وأبي بكر الأصم منه وتزوج قدامة بن مظعون بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضي الله عنهم نص في فهم الصحابة
عدم الخصوصية في نكاح عائشة رضي الله عنها **قوله** والولي هو العصبة ومالك يخالفنا في غير الأب السابق في غير الأب
والجد وفي الثيب الصغيرة فعنده لا ولاية عليها لأحد حتى تبلغ فتزوج بإذنها وقد ذكرنا وجه قول مالك رحمه الله أن الولاية على الحرة
إنما تثبت لحاجتها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة إلا أن ولاية الأب ثبتت نصا على خلاف القياس لأن أثر الحرية دفع سلطنة
الغير وهو تزويج أبي بكر عائشة رضي الله عنها وهي بنت ست والجد ليس في معنى الأب ليلحق به دلالة لقصور شفقته بالنسبة إليه
وكذا لعدم دليل الأب عليه فيقتصر على مورد النص قلنا بل هو موافق للقياس لأن النكاح يراد لمقاصد ولا يتوفر إلا بين
المتكافئين عادة ولا يتفق الكفؤ في كل زمان فأثبتت ولاية الأب في الصغر إحرازا للكفؤ إذا ظفر به لحاجتها إليه إذ قد لا
يظفر بمثله إذا فات بعد حصوله فيتعدى إلى الجد وجه قول محمد والشافعي رحمهما الله أن التفويض إلى غير الأب مخل بالمقصود لقصور شفقته
لبعد قرابته ودلالة الإجماع على اعتبار ما فيه من القصور سالبا للولاية وهو الإجماع على عدم ولايته في المال إلا وصية وهو
أدنى من النفس فسلبها في النفس أولى ولما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة الصغيرة التي لا أب
لها لقوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم وفي الحديث أن قدامة بن مظعون زوج بنت أخيه عثمان بن مظعون من ابن عمر رضي الله عنهما
فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال إنها يتيمة وإنها لا تنكح حتى تستأمر وتأثير هذا أن الوصفان هو رجحان طرح الشفقة حتى لم
تثبت له ولاية المال فبقي النفس أولى أن لا يثبت لنا قوله تعالى فإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الآية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن ويستلزم جواز نكاحها عند عدم الخوف لا بطريق مفهوم الشرط لأن الآية
جواز نكاح غير الأمهات مطلقا فمنع منه عند خوف عدم العدل فبقي عند عدمه على الجواز بالأصل الممهد لا مفهوما إلى الشرط
ويصرح بجواز نكاحها قول عائشة إنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها ولا يقسط في صداقها فنهوا عن نكاحهن حتى
يبلغوا بهن سنتهن في الصداق وقالت في قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن الآية نزلت في يتيمة تكون في حجر

وليها يرغب في مالها ولا يقسط في صداقها فنهوا عن نكاحهن ولا يرغب في نكاحها لدمامتها ولا يزوجها من غيره كيلا تشاركه
في ماله فانزل الله تعالى هذه الآية ونهى ان يزوجهن من غيرهم او يتزوجهن وزوج النبي صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة رضي الله عنه
من عمر بن ابي سلمة وهي صغيرة وانما زوجها بالعصوبة الا بالولاية ولا يثبت بالنبوة لانه صلى الله عليه وسلم لم يزوج بها فقط
ولو فعل لم يتزوج احد الا عنه لكن كانوا يتزوجون من غير علمه ويخطبون على ما في حديث جابر انه ساله عن تزوجه فذكر انه ثيب
فقال هلا بكرا الحديث ورأى على عبد الرحمن بن عوف الصفرة فقال مهيم قال تزوجت وسالهم كم ساق لها والاثار في جواز ذلك
شهيرة عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابي هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفؤ ثابتة لان مقاصد النكاح انما تتم مع الكفؤ وانما يظفر به
في وقت دون وقت والولاية بعلة الحاجة فيجب اثباتها احرازا للكفؤ الا انها لا تصلح مع ان اصل القرابة داعية الى الشفقة
فيكون في هذا القرابة قصور اثبتناه في اظهار الخيار لها اذا بلغت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد باليتيمة في الآية
اليتيمة البالغة مجازا باعتبار ما كان الا ترى انه صلى الله عليه وسلم غيا المنع بالاستيمار وانما تستأمر البالغة وحديث قدامة
انه صلى الله عليه وسلم فاختارت الفسخ الا ترى الى ما روي عن ابن عمر انه قال والله لقد انتزعت مني بعد ان ملكتها واما ما
فانه يعارض ذلك العدم من الشفقة كونه بحيث لطبع جبلة يفضي الى القطيعة عند المعاوضة في قرابة العصبات بالخيانة
فيه لنفسه او لغيره بالمحاباة ويحتمل نفعه للاجانب لنفاد الايدي عليه او لحوله اذ نسيانه او التوي من العوض في المقابضة
فلا تفيدها الولاية فيه الملزمة فانتفى عدم اللزوم وبقوا الخيار لك فانتفت الملازمة منتفية لقصور الشفقة فتعذر اثبات
الولاية وحاصله ان القرابة مع قصور الشفقة مقتضيا لولاية غير ملزمة وقد تعذر مقتضاه في الحال فانتفت وامكن في
النفس تشتته وهذا الذي اثبتنا فيه من الخيار عند البلوغ والرد فيلم من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من
شفقته او عدم كفاءة **قوله** في الثيب الصغيرة انها محتاجة ولا حاجة لحدوث الراي في امر النكاح لما بيناه ويدل عليه
قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور امرها ومنع النكاح قبل المشاورة ولا مشاورة حالة الصغر فلا نكاح حالة الصغر وهو
المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفؤ والولاية عليها في النكاح مع عدم الشهوة لا تنتفي الا بتحصيله ولا اراد
حالة الصغر باعتبار حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جواز نكاحها الى البلوغ فكان حاصل
هذا الكلام تناقضا مانعا سلب الولاية بعلة حدوث الراي وتاخر نكاحها لعدم اهلية المشاورة تناقضه فلزم كون المراد
بالثيب في الحديث البالغة حيث علق بالثيوبة ما لا يعتبر الا بعد البلوغ فاذا لم يحدث الراي قبل البلوغ والحاجة متحققة قبله
ثبتنا الولاية لتحقق الحاجة على ما ذكرنا فيدار الولاية الصغر قال المصنف رحمه الله تعالى والذي يؤيد كلامنا ما تقدم يعني
من جواز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولي العصبة مطلقا تقدما كثيبا بوقته اثباته ما تقدم قوله صلى الله عليه
وسلم النكاح الى العصبات من غير فصل بين الاب والجد وغيرهما من العصبات في صورة الصغر ولا روي عن علي موقوفا
ومرفوعا ذكره سبط ابن الجوزي بلفظ الانكاح وتقدم تزويجه صلى الله عليه وسلم امامة بنت عمه حمزة وهي صغيرة وقال لها
الخيار اذا بلغت **قوله** وان الترتيب في الولاية الانكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب فيقدم عصبة النسب
واولاهم الابن وابنه وان سفل والابن له الا في المعتوهة وعلى قولهما خلافا لمحمد فانه يرى ان الاب يقدم على الابن
وسيأتي في المسألة ومثل ثبتنا الخيار للام المعتوهة اذا افاقت فزوجها الابن ولو زوجها الابن فهو كالاب بل اولى
ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم لاب وذكر الكرخي رحمه الله ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عندهما وعند
ابي حنيفة رضي الله عنه وهي عنايته يقدم الجد كما هو الخلاف في الميراث والاصح ان الجد اولى بالتزويج اتفاقا ثم ابن الاخ
الشقيق ثم ابن الاخ لاب ثم العم الشقيق ثم لاب ثم ابن العم الشقيق ثم ابن العم لاب ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم ابناؤه
ثم لاب ثم ابناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد لاب ثم ابناؤه وان سفلوا كل هولا يثبت لهم ولاية الاجبار على
البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما اذا جنا مثلا غلام بلغ عاقلا ثم جن فزوجه ابوه وهو رجل جاز اذا كان جنونه
مطبقا ولم يعتد ابو حنيفة في الجنون المطبق قدرا على ما سنذكر فاذا افاق فلا خيار له واذا زوجه اخوه فافاق
فله الخيار ثم المعتق وان كان امرأة ثم بنوه وان سفلوا ثم عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب واذا عدم العصبات
مطلقا ثبتت لذوي الارحام على **قوله** وقال ابو يوسف يعني اخرا وقوله الاول كقولهما ثم رجع الى الاول اختيارا وهو قول
ابن ابي ليلى اعتبارا بالاب والجد وهذا لان الولاية لم تشرع في غير موضع النظر واذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام
عقده بنفسه بعد البلوغ وقولهما قول ابن عمر اي جعفر لان قرابة الاخ ناقصة تنبئ بقصور الشفقة فيتطرق الخلل
الى المقاصد وبما ظهر الشرع اثر هذا النقصان حيث منع ولاية في المال فجعلناها في النفس اذا علم انه ما ظهر
اثرها في التدارك باثبات خيار الادراك وما يناسب تزويجه صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة وهي صغيرة وقال لها
الخيار **قوله** وهو الصحيح احترز عن رواية خالد بن صبيح المروزي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يثبت الخيار اذا كان

المزوج القاضي لليتيمة لأن ولاية أتم من ولاية العم لانها في النفس والمال جميعا وعن ما روى عن أبي حنيفة انه لا خيار فيما
اذا زوجت الام لان شفقتها فوق شفقة الأب وجه الظاهر ظاهر من الكتاب لغا ونشر اثره با **قوله** ويشترط فيه اي
في الفسخ ويشترط القضاء في الفرقة في مواضع منها والفرقة بعدم الكفاءة ونقصان المهر وكلها فسخ والفرقة بالجب والعنة
واللعان وكلها طلاق واباء زوج الذمية التي اسلمت وهي طلاق خلافا لابي يوسف رحمه الله وقد جمع بعض الفضلاء
فرق الطلاق والفسخ وما احتاج منها الى القضاء في قوله في خيار البلوغ والاعتاق • فرقة حكمها بغير طلاق •
نقد كفو كذا ونقصان مهر • ونكاح فساده باتفاق • ملك احدى الزوجين بعض زوج • وارتداد كذا على الاطلاق •
ثم جب وعنة ولعان • واباء الزوج فرقة بطلاق • وقضاء القاضي في كل شرط • غير ملك وردة وعتاق •
قوله بالفاء احترازا عن الحامل من زنى فان نكاحها جائز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى فانه عند ابي يوسف فالفرقة
منه طلاق عندهما وفسخ عنده ق قوله على الاطلاق احترازا عن قول محمد رحمه الله فانه يفرق بين الردة من الزوج فهي فرقة
بطلاق وبين المراة فهي فسخ وكل فرقة بطلاق اذا وقع عليها في العدة طلقة وقعت الا في اللعان لانه يوجب حرمة موبدة وكل فرقة توجب
حرمة موبدة لا يقع الطلاق بعدها ووجه الاحتياج الى القضاء في قوله لان الفسخ لدفع ضرر خفي وظاهر العبارة تحقيق الضرر وخفاء
ولعله ليس بثابت فالاولى ان يقال لدفع ضرر غير محقق بالنظر الى سببيته وهو قصور القرابة المشعرة بقصور الشفقة وقد يخطئه
خلافه مما هو اثر النظر من كون الزوج كفوا والمهر تاما والخيار ثابتا لها في حق الولاية الحالة لعجزها فربما يكون الزوج عديم
النظر فكان فسخها لا يصال فاحتيج الى القضاء لالزام ما بنا على تكليف حكم الخيار لمظنة ترك النظر لا لحقيقته ولا
يدع في حلول المظنة المعلل بها عن الحكمة في بعض الصور كما في سفر الملك المرفه فانه يعلله بلا مشقة بحيث كل يوم نصف فرسخ على
الراكب الهنيء ترخصا يجوز الترخص لان في سببيته ضعفا وخلافا بين العلماء بخلاف خيار العتق فانه لدفع ضرر جلي وهو زيادة
الملك عليها باستدامة النكاح وهذا لا يختص بالانثى لاقتصار السبب وهو زيادة الملك عليها بخلاف العبد اذا اعتق فانه
دفعا ليصير زيادة مملوكيتها ولا خلاف فيه فلم يحتج الى القضاء اعترض بان دفع الزيادة التابعة للاصل النكاح
برفعه وفيه جعل التابع متبوعا وهو نقض الاصول لانه عكس المعقول لا يقال الشيء اذا كان تابعا باعتبار الوجود يكون
متبوعا في النفي ولا يخفى ان كل لازم نفيه مستلزم لنفي الملزوم مع ان وجوده لازم وجوده فاستتباع الزيادة اصل النكاح في
النفي لا يكون عكس المعقول بل هو نفسه لانا نقول المراد انه لا يجوز ان ينفي التابع اذا كان مستلزما نفي المتبوع الثابت لتضمنه
رفع الاقوى لغرض دفع الادنى والجواب انه اذا كان مقتضى الدليل وجب ان يكون رفع المتبوع مقتضى الدليل بواسطة
رفع اقتضائه ملزومه وهو ثابت ههنا وهو النص ما وجد في السؤال الطلب حكمته مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم يرجح دفع ضررها على
دفع ضرره والجواب ان دفع ضررها يبطل حقا مستحقا كائنا وهو استيفاء حق مستحق له وهو ليس بمستحق حقا
عليها فكان اولى ولانه رضي بعقد الفرد حيث تزوجها مع العلم بثبوت خيار العتق شرعا **قوله** فتعذر اي الامة
المعتقة بالجهل بثبوت الخيار لها اذا كانت مشغولة بالخدمة الواجبة الشاغلة لها عن التعلم بخلاف الحرة لا تعذر به
لانتفاء هذا المعنى في حقها **قوله** ثم خيار البكر يبطل بالسكوت اذ ذكر بعد ما قدم من انه اذا سكتت فهو رضا
ان كون سكوتها رضا فيما تقدم هو اذا كانت بكرا فان العبارة هناك اعم من ذلك ولهذا الفرق بينها وبين الغلام الثيب
حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجي منه ما يعلم انه رضا كالوطء ودفع المهر والكسوة والنفقة
كون دفع المهر رضا اذا لم يكن دخل بها اما ان كان دخل بها قبل بلوغه فينبغي ان لا يكون دفع المهر بعد بلوغه رضا لانه لا بد منه
اقام او فسخ وكذلك الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ يعني لا يبطل خيارها بالسكوت بعد البلوغ ما لم تقل رضيت او
يجي منها ما يعلم انه رضا كالتمكين من الوطء وطلب النفقة واجرة اعتبار المبدأ الحالة اي حالة ثبوت الاختيار بحالة ابتداء النكاح
فلما لا يكون سكوتها رضا لو زوجت ثيبا بالغة لا يكون سكوتها رضا حالة ثبوت الخيار حتى ثيب بالغة ولو زوجت بكرا بالغة وهي
بسكوتها فكذا اذا ثبت لها الخيار بالعلم بالنكاح وهي بكر بالغة ولما كان المفهوم من قوله خيار البكر يبطل بالسكوت انما يقتضي
ان خيار الثيب لا يبطل به ولا تعرض فيه لما يبطل به خيار الثيب صرح بمفهومه ليفيد ذلك وهو قوله وكذلك الجارية الى اخره
قوله وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس بل يبطل بمجرد سكوتها والمراد بالمجلس مجلس بلوغها بان حاضت
في مجلس وقد بلغها النكاح او مجلس بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكرا بالغة وجعل الخصاف خيار البكر ممتدا الى اخر المجلس وهو
قول بعض العلماء من مشايخنا وهو خلاف رواية المبسوط فان فيه ثبوت الخيار لها في الساعة التي تكون فيها بالغة اذا كانت
عالمة بالنكاح وعلى هذا قالوا ينبغي ان تطلب مع رؤية الدم فان رأته ليلا تطلب بلسانها فتقول فسخت نكاحي وتشهد اذا اصبحت
وتقول رأيت الدم الان وقيل لمحمد رحمه الله كيف يصح وهذا كذب واما ادركت قبل هذا فلا تصدق في الاسناد فجاز لها
ان تكذب كيلا يبطل حقها ثم اذا اختارت واشهدت ولم تتقدم الى القاضي الشهر والشهرين فهي على خيارها كخيار العيب وما

ذكر

وذكر في بعض المواضع من انها لو بعثت خادمها حين حاضت للشهود فلم تقدر عليهم وهي في مكان منقطع لو ماءت ولم تقدر ينبغي ان تختار
محلها اذا لم تفسخ بلسانها حتى تقلت وما قيل لو سالت عن اسم الزوج او عن المهر او سلمت على الشهود بطل خيارها تعسف لا دليل
وغاية الامر كون هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح ولو سالت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان بعدم ذكرها
لا يبطل كون سكوتها رضى على الخلاف فان ذلك اذا لم تسال عنه لظهور انها راضية بكل مهر والسؤال يفيد نفي ظهوره في ذلك وانها
يتوقف رضاها على معرفة كميته وكذا السلام على القادم لا يدل على الرضى كيف وانما ادركت لغرض الاشهاد على الفسخ ولو اختارت خيار
البلوغ والشفعة تقول اطلب الحقين ثم تبدا في التفسير بخيار البلوغ ولو زوج امته الصغيرة ثم اعتقها ثم بلغت لا يثبت لها خيار
البلوغ بكمال ولاية المولى كالاب ولان خيار العتق يغني عنه والعبد الصغير كذلك في الاصح الا انه لا يتصور في حقه خيار العتق ويبطل
فظلوان شا **قوله** ولا يبطل في حق الثيب والغلام وجهه ظاهر من الكتاب والحاصل انها اذا بلغت ثيبا فوقت خيارها العمر
لان سببه عدم الرضى فيبقى الى ان يوجد ما يدل على الرضى بالنكاح وكذا الغلام على هذا انظر شكلها ثم وما في غاية البيان مما
نقل عن الطحاوي حيث قال خيار المدرك يبطل بالسكوت اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج لا يبطل
الا بصريح الابطال او بجيء منه دليل على ابطال الخيار كما اذا اشتغلت بشيء اخر او اعرضت عن الاختيار بوجه من الوجوه مشكل اذ يقتضيه
ان الاشتغال بعمل اخر يبطله وهذا تقييد بالمجلس ضرورة اذ يتبدل حقيقة او حكما يستلزمه ظاهر وفي الجامع وان كانت ثيبا
حين بلغها وان كان غلاما لم يبطل بالسكوت وان اقامت معه اياما الا ان ترضى بلسانها او يوجد ما يدل على الرضى من الوطء او
التمكين منه طوعا او المطالبة بالمهر او النفقة ومنها لو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل خيارها وفي الخلاصة ولو اكلت من
طعامه او خدمته فهي على خيارها لا انشاك كونه القول لها في دعوى الاكراه في التمكين مشكل لان الظاهر يصدقها **قوله** بخلاف
خيار العتق متصل بقوله لا يمتد الى اخر المجلس اي فيمتد خيار العتق الى اخر المجلس ووجه الفرق ان خيار العتق ثبت بايجاب
المولى لانه حكم العتق الثابت بايقاعه فاقتضى جوابا في المجلس كالتمليك في المخيرة وحاصل وجوه الفرق بين خياري البلوغ والعتق
خمسة اوجه احتياجه الى القضاء ولو فسخ احدهما ولم يفسخ القاضي حتى مات ورثه الاخر وله الوطء بعد الفسخ قبل القضاء
بخلاف خيار العتق يفسخ النكاح بمجرد فسخها ولا يبطل خيار العتق بالسكوت ويبطل خيار البلوغ اذا كان من جهة المراة بكر
بخلاف الغلام والثيب لان السكوت لم يجعل في حقها رضى ويثبت خيار البلوغ للذكر والانثى بخلاف خيار العتق لو زوج عبده ثم
اعتقه لا خيار له لان خيار العتق لدفع ضرر زيادة الملك وهو منتف في الذكر وخيار البلوغ لما عن قصور الشفقة وهو يعمهما لا يقال
الغلام يتمكن بعد البلوغ من التخلص بالطريق المشروع للذكران وهو الطلاق فلا حاجة الى اثبات الخيار وما اثبتنا الخيار الا
للحاجة لانا نقول لا يتخلص عن نصف المهر بالطلاق ان كان قبل الدخول بل الزمه هنا اذا قضى القاضي بالفرقة قبل الدخول
الكل من شيء واما بعده فيلزمه كله لكن لو تزوجها بعده لا يملك عليها الثلاث وفي الجوامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي
الطلاق فهي طلاق بائن وان نوى الثلاث فثلاث وهذا احسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق والرابع ان الجهل بثبوت الخيار
شرعا معتبر في خيار العتق دون البلوغ الخامس ان خيار البلوغ يبطل بالقيام عن المجلس ولا يبطل خيار البلوغ في الثيب والغلام
وتقبل شهادة المولين على اختيار امتهما التي زوجاها نفسها ولا تقبل شهادة القاضيين المزوجين بعد البلوغ انها اختارت نفسها
لان سبب الرد قد انقطع في الاول بالعتق ولم ينقطع في الثانية اذ هو السبب وهو باق **قوله** ثم الفرقة بخيار البلوغ ليست بطلاق
بل فسخ لا ينتقص عدد الطلاق فلو جدد العقد ملك الثلاث وكذا خيار العتق لما بينا من انه يصح من الانثى ولا طلاق اليها
ومن انه يثبت باثبات المولى ولا طلاق اليه وكذا الفرقة بعدم الكفاءة ونقصان المهر فسخ بخلاف خيار المخيرة لما ذكر فيقع الطلاق
باختيارها نفسها لانه انما ملكها ما يملكه وهو الطلاق ولو فسخ هذه الفرقة قبل الدخول لا يجب نصف المسمى بخلاف الطلاق قبل
الدخول فهل يقع الطلاق في العدة اذا كانت هذه الفرقة بعد الدخول اي الصريح او لا لكل وجه والاوجه الوقوع **قوله**
ولا ولاية لعبد لان الولاية بانفاذ القول على الغير اذا كانت متعدية والقاصرة منفية فالمتعدية اولى ان قيل
صحة اقرار العبد يدل على ولايته القاصرة فالجواب انها في المعنى متعلقة في غير الحدود والقصاص واما هما فمستثنيان
عندنا والاجماع على نفي ولايته في النكاح لنفسه والا امكن ان يقال ورواية الحسن لانه حيث كان الزاما وكذا الامانة اذا كان
مأذونا وفي التتارخانية بشهادة هلال رمضان وان اجيب عن هذه بالمسامحة تكنه في الاجوبة والاسلم حمل المراد بقوله لا ولاية
لعبد اي في النكاح لا نفي الولاية مطلقا لانه يشكل بعدم القاصرة على عدم المتعدية فلو اريد الاعم كان مستندا لبعض
الدعوى ولا المتعدية مطلقا اذ قد تسامح بانه لا شيء من المتعدية لو لانه على زوجته الحق في امور الزوجية كالمنع من الخروج
والتمكين وطلب الزينة مع ما ذكرنا فانه يصدق في الكل انه عبد له ولاية على الغير ملزمة والمراد بالجنون المطبق وهو على
ما قيل سنة وقيل اكثر سنة وقيل شهر وعليه الفتوى وفي التجنيس وابو حنيفة رحمه الله لا يوقت في الجنون المطبق كما هو دابه
في التقديرات فيفوض الى راي القاضي وغير المطبق تثبت له الولاية في حال افاقته بالاجماع ومن هنا لا حاجة الى التقييد به

لانه لا يزوج حال الجنون مطبقا او غير مطبق ويزوج حال افاقته عن جنون مطبق لكن المعنى انه اذا كان مطبقا تسلب الولاية فيزوج
ولا ينتظر افاقته وغير المطبق الولاية ثابتة له فلا تزوج وينتظر افاقته كالنائم ومقتضى النظر ان الكفو الخاطب اذا فات بانتظار
افاقته تزوج وان لم يكن مطبقا والا انتظر على ما اختاره المتاخرون وفي غيبة الولي الاقرب على ما سنذكره **قوله** ولهذا اي
لهذا الدليل لا تقبل شهادته عليه لانه لا سبيل له عليه ولا يتوارثان لان الوارث خليفة المورث فيما يليه مجازا بدلا وتصرفا
والظاهر ان الرواية لبيسة لانه على الميت بل ولاية فاحرى تحدث شرعا بعد انقضا ولاية اخرى فنفي المتعدية ليس نفي الرواية
فليس نفيها بهذا الدليل كما لا تثبت الولاية لكافر على مسلم كذا لا تثبت لمسلم على كافر اعني ولاية التزويج بالقرابة وولاية التصرف
في المال قيل ينبغي ان يقال الا ان يكون المسلم سيد امة كافرة او سلطانا او نائبه صاحب الدراية ونسبه الى الشافعي ومالك
قال ولم ينقل هذا الاستثنا عن اصحابنا والذي ينبغي ان يكون مرادا ورايته في موضع معزو الى المبسوط الولاية بالسبب العام
تثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطنة والشهادة ولا تثبت للكافر على المسلم فقد ذكر معنى ذلك الاستثنا اما الفسق
ليسلب الاهلية كما لا يكفر المشهور ان عندنا لا وهو المذكور في المنظومة وعن الشافعي رحمه الله اختلاف فيه اما المستور فله الولاية
بلا خلاف كما في الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من غير كفو غير معروف نعم اذا كان متهتكا لا يعتد ونحوه
ايلها بنقص من غير كفو وسنذكره **قوله** ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة رحمه الله عند عدم العصبات
اي النسبية والسببية والحاصل ان الولاية اولا تثبت لعصبة النسب على الترتيب الذي قدمناه ثم لمولى العتاقة ثم العصبة
على ذلك الترتيب بالاتفاق ثم بعد ذلك عند ابي حنيفة تثبت للام ثم للبنت اذا كانت لها مجنونة ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت
بنت الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب وام ثم الاخت لاب ثم لولد الام يستوي ذكورهم واناثهم في ذلك ثم اولادهم قال المص رحمه الله
في التجنيس تعالى العلامة فتاوي الشيخ نجم الدين عمر النسفي غاب الاب غيبة منقطعة وله بنت صغيرة فزوجها اخوها والام حاضرة يجوز
ان لم يكن لها عصبة اولى من الاخت وليست الام اولى من الاخت من الاب لانها من قبيل الاب والنسا اللواتي من قبل الاب لهن ولاية
التزويج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا وهي الاخت والعمة وبنت الاخ وبنت العم ونحو ذلك ثم قال المص رحمه الله هكذا
ذكر هنا وذكر في غيره من المواضع ان الام اولى من الاخت الشقيقة لانها اقرب انتهى قيل هذا يستقيم في الاخت لا العمة وبنت العم وبنت
الاخ لانهن من ذوي الارحام ولا يتهمن تخلف فيها ومثل ما عن نجم الدين منقول ما في المصفى عن شيخ الاسلام خواهرزاده وتقديم الام
الاخت على الجد الفاسد وبعد اولاد الاخوات العمات ثم الاخوال ثم الخالات ثم بنات الاعمام ثم بنات العمات والجد الفاسد اولى
من الاخت عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف الولاية لهما كما في الميراث كذا في المستصفى وقيل ما صحح في الجد الفاسد ان يقدم ابي بعده ثم
الجد الفاسد على الاخت ثم مولى الموالاة وهو الذي اسلم على يد ابي الصغيرة ووالاه لانه يرث فيثبت له ولاية التزويج ثم السلطان
ثم القاضي اذا شرط في عهده تزويج الصغار والصغائر ثم من نصبه القاضي وان لم يشرط فلا ولاية له في ذلك وهذا استحسان وقال محمد
رحمه الله لا ولاية لذوي الارحام ولا لمولى الموالاة وهو القياس وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وقول ابي يوسف مضطرب فيه والاشهر
انه مع محمد رحمه الله على ما في الهداية وقال في الكافي الجمهور ان ابا يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الكنز وابو يوسف مع ابي حنيفة في اكثر
الروايات لنا في ذلك مما ينهى من قوله صلى الله عليه وسلم الانكاح الى العصبات اسما لهم الجنس وليس من حق الجنس
قوله ولان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها اي الى القرابة على تاويل الاقارب او على المعنى المصدر
للصيانة عن ذلك لا الى غيرهم من ذوي الارحام لانهم ينتسبون عن قبيلة اخرى فلا يلحقهم العار بذلك ولابي حنيفة ان الولاية
نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو مختص بالقرابة او مطلقها باعث على الشفقة ظاهرا الموجبة لاختيار الكفو وذو
الارحام بهذه المثابة فانا نرى شفقة الانسان على ابنة اخته كشفقته على ابن اخيه بل فيتزوج على الثانية ولا شك ان
شفقة ذوي الارحام ليس كشفقة السلطان ومن ولاه فكانوا اولى منهم واما قولهم انما تثبت الولاية صونا للقرابة عن نسبة
غير الكفو اليها فالحصر ممنوع بل ثبوتها للاذن تحصيلا لمصلحة الصغيرة بتحصيل المكفو لها لا لذاتها لحاجتهم ولكل من ذوي
الارحام فيه داعية تحصيل حاجتها فثبتت له الولاية بهذا الاعتبار وان تميز لغيره من العصبات بكل حاجتها لا لذاته الذي
وحاجته وسنزداد وضوحا في مسئلة الغيبة ويدل عليه اجازة ابن مسعود تزويج امراته بنتها وكانت من غيره على الام واما اثبات
جنس ولاية الانكاح الى العصبات في الحديث فانما هو حال وجودهم ولا تعرض لحال عدمهم بنفي الولاية عن غيرهم ولا اثباتها
فاثبتناها بالمعنى وقصة ابن مسعود وايضا لا شك انه خص منه السلطان لانه ليس من العصبات بقوله السلطان ولي من لا ولي له
او بالاجماع فجاز تخصيصه بالمعنى بعد ذلك وهذا الوجه على تقدير تسليم تعرض الحديث لغير العصبات بالنفي وحجيته وقوله
في قول محمد قياس وفي قول ابي حنيفة استحسانا مع استدلاله بالحديث لمحمد رحمه الله وبالمعنى لهم فلابي حنيفة بيانا فيه بان
الاستحسان هو الذي يكون بالاثر او القياس وان شرطه ان لا يكون فيه نقض ويجاب بانه على بابه والمراد ان ما ذكر محمد من الحكم
في نفس الامر قياس يقابله الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة فاستدلاله بالحديث فيه ظاهر ان لا متمسك له به وكان الاولى ان يجيب

به المصنف وحاصله انه معارضة مجردة وحتى لا ينفي ثبوت المطلوب بقبل التزويج وقالوا العصبات تتناول الأم لأنها عصبة
في ولد الزنا وولد الملاعنة فتثبت لاستيلائها الا ان اقارب الاقارب مقدمون **قوله** واذا عدم الأولياء أي كل العصبات
وذوي الأرحام ومولى الموالاة فالولاية الى الحاكم والامام أي القاضي بشرط ان يكتب ذلك في منشوره فلو زوج الصغيرة مع عدم
كتبه ذلك في عهده ثم اذن له فيه فاجازه قيل لا يجوز وقيل يجوز على الأصح استحسانا **فروع الأول** ليس لوصي الصغيرة
ولاية تزويجها وان اوصى اليه الأب بالنكاح الا اذا كان الموصي عين رجلا في حياته للتزويج فيزوجها الموصى به كالوكيل في حياته
بتزويجها وان لم يعين انتظر بلوغها لأن الاذن كذا قيل وتعيين لازم لأن السلطان يزوجها الا اذا كان الوصي قريبا فيزوج بحكم القرابة
لا الوصاية والا فالحاكم وبه قال الشافعي وأحمد في رواية وفي أخرى له التزويج لقيامه مقام الأب مطلقا ام مقامه في المال وقال
مالك ان أوصى اليه بالتزويج جاز وهو رواية هشام عن أبي حنيفة **الثاني** لو زوج القاضي الصغيرة التي هو وليها وهي اليتيمة
من ابنه لا يجوز كالوكيل مطلقا اذا زوج موكلته من ابنه بخلاف سائر الأولياء لأن تصرف القاضي حكم منه وحكمه لابنه لا يجوز بخلاف
تصرف الولي وكذا في التجنيس معللا له بعلامة غريب الرواية للسيد الامام أي شجاع والحاوي بالوكيل يكفي الحكم مستغني عن حمل
فعله حكما ثم اشعار شرطه وكذا اذا باع مال اليتيمة من نفسه لا يجوز لكل من الوجهين والأوجه ما ذكرنا كما لو نصب وصيا
على اليتيم ثم اشترى منه يجوز لأنه نائب عن الميت لا القاضي **الثالث** اقرار الولي على الصغير والصغيرة بالتزويج
لم يصدق عند أبي حنيفة الا ببينة او يدرك الصغير فيصدقه ومعناه اذا ادعى الزوج ذلك عند القاضي وصدقه الأب وعندهما
يثبت النكاح باقراره قال في المصفى عن استاذه يعني الشيخ حميد الدين أن الخلاف فيما اذا اقر الولي في صغرهما فان اقر ان هو موقوف الى
ما بعد البلوغ فصدقاه نفذ اقراره والا بطل عنده وعندهما ينفذ في الحال وقال انه اشار اليه في المبسوط قال هو في الصحيح وقال الخلاف
فيما اذا بلغ الصغير وانكر النكاح فاقر الولي بالمال او اقر بالنكاح في صغرهما صح اقراره كذا في المغني في مبسوط شيخ الاسلام اذا اقر الأب على
الصغير والصغيرة على قوله لا يصدق الا ببينة وان صدقه الزوج في ذلك المراة على قولهما يصدق من غير بينة ثم قيل على من
تقام البينة ولا تقبل الا على منكر ويعتبر الخاصم والمنكر هو الصبي ولا عبرة لانكاره والأب والزوج او المراة مقران فقلنا ينصب
القاضي خصما عن الصغير او الصغيرة حتى ينكر فيقيم الزوج البينة فيثبت النكاح على الصغير والصغيرة انتهى كلام المصفى والذي يظهر
أن اول من قال ان الخلاف فيما اذا بلغا فانكرا النكاح اما اذا اقر عليهما في صغرهما يصح بالاتفاق وجه واقرار وكيل رجل او امراة
بتزويجها واقرار مولى العبد بتزويجه على هذا الخلاف اما لو اقر بنكاح امته فنافذ اتفاقا **الرابع** في النوادر لو امراة جاءت الى
قاض فقالت اريد ان اتزوج ولا ولي لي فقال لها القاضي اني اذن لك في النكاح كما لو علم ان لها وليا وبمثله اجاب ابو الحسن السغدي وما
نقل من افتائه بالبينة خلاف المشهور وما نقل من قول علماء ابي حنيفة يقول لها القاضي لم تكوني قرشية ولا عربية ولا
ذات بعل ولا في عدة او نحو ذلك فالظاهر ان الشرطين الاولين محمولان على رواية عدم الجواز من غير الكفو واما الشرط الثالث فلعلو
الاشتراط **قوله** وما للذي بعده اذا غاب الأقرب غيبة منقطعة لا يزوجها احد يبلغ بناء على انه على ولايته الا ان لا
يثبت له صار على ما تقدم في دليل محمد ومنها جوابه وقال الشافعي رحمه الله يزوجها السلطان لا الأبعد عندنا يزوجها الأ
لان هذه ولاية نظرية ثبتت نظرا لليتيمة لحاجتها اليها كالأبعد وعندنا يزوجها الأبعد لان هذه ولاية نظرية ثبتت نظرا
لليتيمة لحاجتها اليها ولا الأبعد عندنا يزوجها الأبعد لأن هذه ولاية نظرية ثبتت نظرا لليتيمة لحاجتها اليها ولا نظر الى
التفويض الى من لا ينتفع برأيه وهذا لأن التفويض الى الأقرب ليس لكونه اقرب بل لأن في الاقربية زيادة مظنة للحكم وهي الشفقة
الباعثة على زيادة اتقان الراي للمولية فحيث لا ينتفع برأيه أصلا سلبناها الى الأبعد اذ لو بقيناها لا بطلنا حقها
وما فيه مصلحتها اما اولى الحق في الصيانة عن غير الكفو يكون مقتضيا باثبات ولاية الفسخ اذا وقع بفعلها من غير كفو فلا يقوى
على اثبات ولاية التزويج له بحيث يفوتها ما هي محتاجة حقا لها ولو سلم فتفويت حقه بسبب من جهته وهو غيبته على
ان المقصود له لا يفوت اذ يخلفه فيه المولى الأبعد لانه يلوح في نفي غير الكفو والاعتراض عن التلطخ بنسبته نظارا
على مقصود واحد فوجب المصير الى ما قلنا وظهر وجه تقديمه على السلطان ولانه لو سلبته لا ثبوته كان الأبعد أولى
من السلطان وكذا اذا سلبت بعارض آخر فالحاصل ان علة تقديمه على السلطان لا تختلف الموت وغيره وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له وما يقال انه ينتفع برأيه بالمشورة والكتابة كما لو اطلب التعجيل هو خلاف
المعتاد في الغالب واي طالب لا يعرف العقيم بغيبته وقد لا يعرف مكانه ونظير الحضانة والتربية يتقدم فيه الأقرب ومال
فاذا تزوجت الغير بسبب مظنة شغلها بالزوج صارت للبعدى وكذا النفقة في مال الأقرب فاذا انقطع ذلك بغيبة
وجبت في مال الأبعد **قوله** ولو زوجها حيث هو فيه منع جواب عما قيل لا نفرع على قيام ولايته حال غيبته بانه لو زوجها
حيث هو صح اتفاقا فدل على انه لم يسلب الولاية شرعا بغيبته اجاب بمنع صحة تزويجه قال في المحيط الرواية فيه وينبغي ان
لا يجوز لانقطاع ولايته وفي المبسوط لا يجوز ولو سلم فلانه انتفع برايه وهذا انزل وجهه ان للابعد قرابة التدبير وللأب

وقرب القرابة فمن الابن له وليين في درجة فما عقد جاز لانه استبد بالمعنى المتعلق به ثبوت الولاية وسلبها ومعناه ان سلب الولاية
انما كان لسلب الانتفاع برأيه فلا زوجها من حيث سقوطه انه لم يكن ما علق به سبب الولاية ثابتا بل القائم مناط ثبوتها
وفي شرح الكنز لا رواية فيه قلنا لا نمنع انما نمنع لانه لو جاز عقده حيث هو لادى الى المفسدة لان الحاضر لو زوجها بغير كفء لا يحل
لعدم علمه لدخل بها الزوج وهي في عصمة غيره وما قالوا في صلاة الجنازة يدل عليه وهو ان الغائب لو كتب لعدم دخلا في صلاة
الجنازة فللابعد منعه ولو كانت لها ولاية منعه كما لو كان حاضرا وقدم غيره وهذا شعبة لما ذكرنا ان الوليين اذا استويا كما
الاخوين شقيقين ايهما زوج نفذ ومن العلماء من قال لا يجوز ما لم يجتمعا على العقد والعمل على ما ذكرنا فان زوجها كل منهما فالصحيح
للسابق فان لم يعلم السابق او وقعا معا بطلا لعدم الاولوية بالنفي ولو زوجها ابوها وهي بكر بالغة بامرها وزوجت هي نفسها من آخر
معه فانها تثبت للاول فالقول لها وهو الزوج لانها تملك النكاح على نفسها واقرارها حجة تامة عليها وان قالت لا ادري الاول
ولا يعلم من غيرها فرق بينهما وبينهما كذا اذا زوجها وليان بلا امرها **قوله** ولا يرد الخ يعني انه لو حضر الاقرب بعد عقد الابعد
لا يرد عقده وان عادت ولايته بعوده **قوله** والغيبة المنقطعة ان يكون في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الا
مرة وهو اختيار القدوري رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله من حد بلغها الى الجابلسا وهما قريتان احداهما بالمشرق والاخرى بالمغرب
وهذا رجوع الى قول زفر رحمه الله وانما [illegible] هذا [illegible] الى الري وهكذا عن محمد وفي رواية من الكوفة الى
الري ومن المشايخ من قال احسنها الغيبة المنقطعة ان يكون بحيث لا من موضع الى موضع فلا يوقف على اثره او يكون مفقودا لا يعرف حيثه
وقيل اذا كان في موضع يقع الكري اليه دفعة واحدة فليست غيبة منقطعة او دفعات فغيبة منقطعة وقيل ادنى مدة السفر لانه
لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين منهم القاضي الامام ابو علي النسفي وسعد بن معاذ وابو عصمة المروزي بن مقاتل
الرازي وابو علي السغدي وابو اليسر والصدر الشهيد قالوا وعليه الفتوى قال الامام السرخسي في مبسوطه والاصح انه اذا
كان في موضع لو انتظر حضوره واستطلاع رأيه يفوت الكفؤ وعن هذا قال قاضي خان في الجامع الصغير لو كان مختفيا في المدينة
بحيث لا يوقف عليه تكون غيبة منقطعة وهذا احسن لانه النظر وفي النهاية عليه اكثر المشايخ منهم الامام ابو بكر محمد بن الفضل
وفي شرح الكنز اكثر المتأخرين على ادنى مدة السفر ولا تعارض بين اكثر المتأخرين واكثر المشايخ والاشبه بالفقه قول اكثر المشايخ
قوله واذا اجتمع في المجنونة ابوها وابنها بان بلغت مجنونة او عاقلة ثم جنت بان طرأ الجنون بعد البلوغ ابوها وجدها
فالولي في نكاحها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد ابوها وفائدة في العارضي انه زوجها الخ لان الولاية زالت
عنه ببلوغها عاقلة فلا تعود وليس بشيء ثم لا ترجيح عندنا بوجود الجد بل هي احوج الى الولاية بالجنون منها اليها بالصغر لان
الحاجة اليها في الصغر لتحصيل الكفؤ وفي الجنون لذلك ودفع التهمة والممارسة وكذا المجنون يجتمع فيه ابوه وابنه اذ جرى على هذا
الخلاف وعن ابي يوسف رحمه الله في رواية اخرى ايهما زوج من الابن والاب جاز وهي رواية المعلى جعلهما في مرتبة ولا يبعد ان في الاب
قوة العصوبة وفي الابن زيادة الشفقة ففي كل منهما جهة **قوله** في وجه قولهما وبنو الولاية مبنية على العصوبة بعض
النساء يقدر الابن هو المقدم في العصوبة شرعا لانفراده بالاخذ بالعصوبة عند اجتماعهما معه ثم اذا زوج المجنونة او المجنون
الكبير ثم افاقا لا خيار لهما لانه مقدم على الاب والجد ولا خيار لهما في تزويجهما فالابن اولى **فصل في الكفاءة**
الكفؤ المقاوم لا كفاء له اي لا نظير له والكسر ولما كانت الكفاءة شرط اللزوم على الولي اذا عقدت بنفسها حتى كان له الفسخ عند عدمها
كانت فرع وجود الولاية فقدم بيان الاولياء ومن يثبت له ثم اعقبه فصل الكفاءة **قوله** معتبرة قال معناه معتبرة الولي هو بنوتهم
في اللزوم على الاولياء حتى ان عند عدمها جاز للولي الفسخ ثم استدل بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يزوج النساء الا الاولياء
ولا يزوجن الا من الاكفاء وهنا نظران في ثبات حجيته من وجه ودلالته على الدعوى على الوجه من نعنا اما الاول فهو حديث
ضعيف ان في سنده مبشر بن عبيد عن الحجاج بن ارطاة والحجاج مختلف فيه ومبشر ضعيف متروك نسبه احمد الى الوضع
وسيأتي تخريجه لكنه حجة بالنظر الى الشواهد فمن ذلك ما رواه محمد في كتاب الآثار عن ابي حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه قال لامنعن تزوج ذوات الاحساب الا من الاكفاء ومن ذلك ما رواه الحاكم وصححه من حديث علي رضي الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم قال له يا علي ثلاث لا تؤخرها الصلاة والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت كفؤا وقول الترمذي فيه لا ارى اسناده متصلا
منتف بما ذكرناه من تصحيح الحاكم وما في سنن سعيد بن عبد الله الجهني مكان قول الحاكم سعيد بن عبد الله الجمحي فلنظر فيه وما عن
عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء روي من حديث عائشة وانس وعمر من طرق عديدة
يوجب ارتقاءه الى الحجية بالحسن لحصول الظن بصحة المعنى وثبوته عنه صلى الله عليه وسلم وفي هذا كفاية واغنى عما اسنده الى
بعضهم من طريق الدلالة فقال اذا كانت الكفاءة معتبرة في الحرب وذلك في ساعة ففي النكاح وهو للعمر اولى وذكر ما وقع في
بدر انه لما برز عتبة بن رواحة قالوا لهم من انتم قال رهط من الانصار فقالوا ابناء قوم كرام ولكن نريد اكفاءنا من قريش فقال
صلى الله عليه وسلم صدقوا ثم امر حمزة وعليا وعبيدة بن الحارث الى آخره فما قوله صلى الله عليه وسلم صدقوا فلو ادر

والذي في سيرة ابن هشام عن ابن اسحق انهم قالوا اللهم اكفاء كرام ولكنا اردنا بني عمنا ذوي دوابة ما لنا بكم من حاجة ثم نادى
مناديهم يا محمد اخرج لنا اكفاءنا من قريش فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقوا اعلم انه والذي في سيرة ابن هشام عن ابن
اسحق انهم قالوا اللهم اكفاء كرام يا حمزة قم يا علي الى اخره ونحن نقطع ان مدد الله لو برز للمسلمين رجل اطفا نور الله وسوى من
كان انسابهم نخرج اليهم عبد من المسلمين فقتله كان مشكورا عند الله وعند المؤمنين ولم يرده ذلك النسب الابعد انهم
الكفاءة المطلوبة هنا كفاءة الشدة فينبغي ان يخرج اليه كفوء فيها لان المقصود نصرة الدين ولو كان عبدا او كلامنا انما يقيد
في النسب وانما اجابهم صلى الله عليه وسلم لذلك اما لعلمه بانهم اشد من الذين خرجوا اليهم اولا ولا لان المطلوب من عجز اد
جنس ودفعا لما عسى يظن من اهل النفاق من انه يضيق بقرابته دون الانصار **النظر الثاني** لا يخفى ان الظاهر ان شرع له
لا بد من حق الا من الاكفاء ان الخطاب للاولياء نهيا لهم ان يمنعوا جوهر الامر الا للاكفاء ولا دلالة فيه على انها اذا زوجت نفسها من غير
الكفو يثبت لهم الفسخ فان قلت يمكن كون فاعل يزوجن المحذوف اعم من الاولياء ومنها اي لا يزوجهن من يزوجهن من انفسهن او الاولياء
فالجواب ان حاصله انها منهية عن تزويجها نفسها بغير الكفاءة فاذا باشرته لزمها المعصية ولا يستلزم ان للولي
فسخه الا بمعنى الصحة منوا اخلت عليه ضرورة كله دفعه وهذا ليس مدلول النص وعلى نهيها التضمني الى النص ان
للضرر عليه لم يكن فسخه مدلول النص وانما قلنا التضمني لان النهي على هذا التقدير متعلق بها وبالاولياء بالنسبة اليهم
انما يعقل بترك النظر لها وبالنسبة اليها باخال الضرر على الاولياء على كل تقدير فليس مدلول اللفظ ولا يشكل على ما ان
في قول القائل اذا زوجت المراة نفسها من غير كفو فللولي فسخه لقوله صلى الله عليه وسلم لا يزوجهن احد الا من الاكفاء ثبوته
للدليل على المدعى فالجواب انه دليل على مجرد الاعتبار في الشرع من غير تعرض لامر زائد على ذلك كما هو في الكتاب فان قلت كون الشيء
معتبرا في الشرع لا بد من كونه على وجه خاص اعني تعينه على انه واجب او مندوب قلنا نعم لكنه لا يعتقد الخصوصية فان قلت فما هو
قلنا مقتضى الادلة التي ذكرناها الوجوب اعني وجوب نكاح الاكفاء وتعليلها بانتظام المصالح يؤيد لا ينفيه ثم لا يستلزم كونه
اولى الكفو خاطبا لما رواه الترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خطب اليكم من ترضون
دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد كبير ولولا ان شرط المشروع القطعي لا ينتظم لقلنا باشتراط
الكفاءة للصحة ثم هذا الوجوب متعلق بالاولياء حفظا لها واحقاقا لهم على ما تبين مما ذكرناه لكن انما يتحقق المعصية في حقهم اذا كانت
صغيرة لانها اذا كانت كبيرة لا ينفذ عليها تزويجهم الا برضاها فتتولاه لحقها كما اذا رضي الولي بترك حقه حيث ينفذ هذا كله
مقتضى الادلة التي ذكرناها مع قطع النظر عن غيرها وعلى اعتبارها يشكل قول ابي حنيفة رضي الله عنه في ان الاب له ان يزوج بنته
الصغيرة من غير كفو فان قلت خطب صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس وهي قرشية على اسامة بن زيد وليس قرشيا وزوجت اخت
عبد الرحمن بن عوف من بلال وهو حبشي وزوج ابو حذيفة بنت اخيه من مولاه وكل ذلك بعلم الصحابة او بعضه بفعله صلى الله عليه
وسلم فالجواب ان وقوع هذا ليس يستلزم دون ذلك اتساعا فانه العلم محيط بان كبار خصوصا بنت قيس كانت ثيبا
كبيرة حتى تزوجها اسامة فانما جاز لاسقاطهن حق الكفاءة هن واولياؤهن هذا في اعتبار الكفاءة خلاف مالك والثوري والكرخي
من مشايخنا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى قلنا
ما رويناه يوجب حمل ما رووه على حال الاخرة جمعا بين الادلة **قوله** واذا زوجت المراة نفسها من غير كفو فللاولياء ان لم
يكونوا المحارم كابن العم ان يفرقوا بينهما دفعا للعار عن انفسهم ما لم يجئ منه اولاد ودلالة الرضى كقبضه المهر او النفقة او التي خصمة
في احدهما وان لم يقبض كالتي [illegible] نحوه كما لو زوجها على انه كفو ثم ظهر عدمها بخلاف ما اذا اشترط العاقد الكفاءة او اخبر الزوج
بها حيث كان له التفريق اما اذا لم يشترط ولم يخبره فقد ذكر في الفتاوى الصغرى فيمن زوجت نفسها ممن لا تعلم حاله فاذا هو عبد مأذون ليس مع
ليس لها الفسخ بل للاولياء او زوجها الاولياء ممن لا يعلمون حاله ولم يخبرهم بحريته ورقه فاذا هو عبد مأذون له في النكاح لهم الفسخ
ولو اخبر بحريته او شرطوا ذلك فظهر بخلافه كان للعاقد الفسخ ولا يكون سكوته دليل الرضى الا ان سكت الى ان ولدت فليس له حينئذ
التفريق وعن شيخ الاسلام ان له التفريق بعد الولادة ايضا وسكوته الزوجة فسخ لا ينقص عدد الطلاق ولا يجب عندهما شيء من المهر ان
وقعت قبل الدخول وبعده له المسمى وكذا بعد الخلوة الصحيحة وعليها العدة ولها نفقة العدة لانها كانت واجبة ولا يثبت هذه
التفرقة الا بالقضاء لانه مجتهد فيه وكل من الخصمين يتشبث بدليل فلا ينقطع النزاع الا بفصل القاضي والنكاح قبله صحيح يتوارثان به
اذا مات احدهما قبل القضاء هذا على ظاهر الرواية اما على الرواية المختارة للفتوى لا يصح العقد اصلا اذا كانت زوجت نفسها منه
وسكوت المراة اذا زوجت نفسها من غير كفو ان تمنع نفسها من ان يطاها مختار الفقيه ابي الليث قال في التجنيس هذا وان كان خلاف
ظاهر الجواب لان من حجة المراة ان تقول انما تزوجت على رجاء ان يجيز الولي وعسى لا يرضى فيفرق فيصير هذا وطئا بشبهة وبعض
الاولياء المستوين في درجة كرضى كلهم خلافا لابي يوسف وزفر لانه حق الكل فلا يسقط الا برضى الكل كالدين المشترك قلنا هو حق
لم يتجزأ لانه ثبت بسبب لا يتجزأ فيثبت لكل على الكمال كولاية الامان فاذا ابطله احدهم لا يبقى كحق القصاص اما لو رضي الابعد كان للاقرب

الاعتراض ولو زوجها الولي باذنها من غير كفو وطلقها ثم زوجت نفسها منه ثانيا كان لذلك الولي التفريق ولا يكون الرضى
بالاول رضى بالثاني لأن الانسان لا يستدرجه عن حبله دفعه وكذا لو زوجها هو من غير كفو وطلقها فتزوجت آخر غير كفو
ولو تزوجته ثانيا في العدة ففرق بينهما لزمه مهران واستأنفت العدة وان كان قبل الدخول في الثاني وسيأتي هذه المسئلة
في باب العدة ان شاء الله تعالى **قوله** ولأن انتظام الخ يعني ان المقصود من شرعية النكاح انتظام مصالح كل من الزوجين
بالآخر في مدة العمر لانه وضع لتأسيس القرابات والصهرية ليصير البعيد قريبا عضدا وساعدا يسره ما يسرك ويسوءه ما يسوءك
وذلك لا يكون الا بالموافقة والتقارب ولا مقاربة للنفوس عند تباعد الانساب والاتصاف بالرق والحرية ونحو ذلك
ولهذا ادبنا الشرع صح عقد النكاح اذا ورد ملك اليمين لها عليه وان كان معللا لانتفاء حكمة اخرى تامة للطرفين على ما في
في تفضيل المحرمات تعقد مع غير الكفاء قريب الشبه من عقد لا يترتب عليه مقاصده وان كان اياه فسد فاذا كان من طبعه
كذا ولم يلزم المولية اذا انفرد به الولي لظهور الاضرار بها **قوله** ثم الكفاءة تعتبر في النسب جميع ما ذكر في المبسوط
وفتاوى الولوالجي مذكور في الكتاب وسنورده الا الكفاءة في العقل لم يذكره الولوالجي ولم يذكره هنا قال بعضهم لا رواية
في اعتبار العقل في الكفاءة واختلف فيه فقيل تعتبر لانه يفوت بعدمه مقصود النكاح وقيل لا لانه مرض لا تعتبر الكفاءة
عنه بأن في السلامة من العيوب التي تفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والبخر والذفر الا عند محمد في الثلاثة الاول على الجنون
والجذام والبرص اذا كان بحال لا تطيق المقام معه فالحق اعتبار الكفاءة في العقل على قول محمد بقوله الا ان الذي له التفريق والفسخ
الزوجة لا الولي وكذا في اخويه عنده **فرع** انتسب الزوج لها الى غير نسبه لامرأة فتزوجته ثم ظهر بخلاف ذلك فان لم يكن كفوا به
كقرشية انتسب لها الى قريش ثم ظهر انه عربي غير قرشي فلها الخيار ولو رضيت كان للاولياء التفريق وان كان كفوا لها كعربية
ليست قرشية انتسب لها الى قريش فظهر انه عربي غير قرشي فلا حق للاولياء ولها حق الخيار عندنا ان شاءت فارقته خلافا
لزفر ولنا انه شرط لنفسها في النكاح زيادة منفعة وهو ان يكون ابنها صالحا للخلافة فاذا لم يكن كان لها الخيار كشرط العبد على
انه كاتب وظهر خلافه وايضا الا يستنكف اشد الاستنكاف فلا يرضى به ممن هو افضل منها الا مسلما فاذا ظهر خلافه فقد عرف
وتبين عدم رضاها بالعقد فثبت لها الخيار ولو كان هذا الانتساب من جانبها والغرور لم يكن له الخيار لانه لا يفوت عليه
شيء من مقاصد النكاح باطلة من غرورها ويحصل منها طريق ممكنه وهو الطلاق فلا حاجة الى اثبات الخيار ويحتاج بعده
الى الفصل بين هذا وبين اثبات خيار البلوغ للغلام وهو سهل ان شاء الله **قوله** وقريش بعضهم اكفاء
لبعض روى الحاكم بسنده مجهول الى شجاع بن الوليد قال حدثنا بعض اخواننا عن ابن جريج عن عبد الله بن ابي مليكة قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بعضهم اكفاء لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل والموالي بعضهم اكفاء لبعض قبيلة
بقبيلة ورجل برجل الا حائكا او حجاما ورواه ابو يعلى بسنده فيه عمران بن ابي الفضل الايلي ضعيف بانه موضوع وان
عمران هذا يروي الموضوعات عن الاثبات وروى الدارقطني عن ابن عمر مرفوعا الناس اكفاء قبيلة لقبيلة وعربي
لعربي ومولى لمولى الا حائكا او حجاما ضعيف بقية بن الوليد وهو يحتمل ان عنعن الحديث لغير ثقة وبان محمد بن الفضل مطعون
فيه ورواه ابن عدي في الكامل من حديث علي بلفظ الاول وفيه علي بن عروة قال منكر الحديث وعثمان بن عبد الرحمن قال
صاحب التنقيح هو الطرائفي من اهل حران يروي المجاهيل وقد روي هذا الحديث من وجه آخر عن عائشة رضي الله عنها وهو ضعيف
انتهى كلامه وروى البزار عن خالد بن معدان عن معاذ بن جبل رفعه العرب بعضهم اكفاء لبعض انتهى وابن معدان لم يسمع
من معاذ وفيه سليمان بن الجوني قال ابن القطان لم اجد له ذكرا وبالجملة فللحديث طرق فاذا ثبت اعتبار الكفاءة بما قدمناه
فيمكن ثبوت تفصيلها ايضا بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويعيرون به فيستأنس بالحديث الضعيف في ذلك
خصوصا وقد يعضد بتعدد طرقه كيف وشعبة ليس من التعصب بان الفقه كان شعبة يعظم البقية وناهيك باحتياط شعبة
وايضا تتعدد طرق الحديث الضعيف يرفعه الى الحسن ثم القرشيان من جمعهما اب هو النضر بن كنانة فمن دونه ومن لم
ينتسب الا الى اب فوقه فهو عربي غير قرشي وانما سميت اولاد النضر قريشا تشبيها بدابة في البحر تدعى قريشا تأكل دواب البحر
لانه من اعظم دواب البحر عزة وفخرا نسبا وعلى هذا قالوا وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا وقيل
لان النضر كان يسمى قريشا وهو اختيار الشعبي سمي به لانه كان يقرش عن خلة الناس بسد حاجتهم بماله والتقريش
التفتيش قال الحارث ايها الناطق المقرش عنا عند عمرو فهل لنا ابقاء وقيل لانه خرج يوما على نادي قومه
فقال بعضهم انظروا الى النضر كأنه جمل قريش وقيل سميت بقريش بن مخلد كان صاحب عير فكانوا يقولون قدمت عير قريش
وخرجت عير قريش وهذا ابن يسمى بدرا وهو الذي حفر بئر بدر وسميت به وقيل لتجارتهم والتقرش الكسب وقيل سمته
لان فهر بن مالك قيل ان اسمه قريش وانما فهر لقبه قاله ابن عباس لمعاوية حين سأله عن ذلك وعلى هذا ينبغي كون القرشي
من جمعهما اب هو فهر والظاهر الاول ويكون من الجمع لا التجميع الذي هو فعل قصي والجمع كان من ابناء النضر وان كان القائل

تسمية قريش

قال أبو بكر قصي كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر لأنه ابن ابنه لأنه بن مالك بن النضر غير أن الفقه
اتفقت كذلك والأتفق نقل أن قصيا سمي مجمعا لجمعه أولاد النضر عرفا أن القرشيين جمعهم النضر وأدا قريش عامة
منها بطون لؤي بن غالب وقصي وعدي ومنهم الفاروق رضي الله عنه وتيم ومن مرة تيم ومنهم الصديق رضي الله عنه ومخزوم
ومنهم خالد بن الوليد المخزومي رضي الله عنه وسهم وخذان ومنهم نحذوا العباس فصيلة وأعم الطبقات الشعب مثل حمير وربيعة
ومضر ثم القبيلة مثل كنانة ولذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قريش بطن ببطن وفي العرب قبيلة بقبيلة ونظم بعض الأدباء
ترتيب الطبقات وذكر بعضهم • قبيلة فوقها شعب وبعدهما • عمارة ثم بطن تلوه فخذ •
وليس يؤوي الفتى إلا فصيلته • ولا سداد لسهم ما له قذذ • والعشيرة بعد الفصيلة فقال في
اقصد الشعب فهو أكثر حي • عددا في الحواء ثم القبيلة • ثم تلوها العمارة والبطن والفخذ بعدها والفصيلة
ثم من بعدها العشيرة لكن • هي في جنب ما ذكرنا قليلة • قوله والموالي ثم المعتقة والمراد بهم غير العرب وإن لم
يكن مسترقا لأنهم لما أضلوا أنسابهم كان التفاخر بالدين وما ذكر في بني أمية دليل على أنه لا يعتبر التفاضل في أنساب
قريش فهو حجة على الشافعي رحمه الله في أن الهاشمي والمطلبي أكفاء دون غيرهم بالنسبة إليهم قالوا وزوج النبي صلى الله عليه وسلم
ابنته من عثمان وهو أموي وزوج علي أم كلثوم من عمر رضي الله عنه وفيه نظر إذ يقول يجوز كونه لإسقاط حقه في الكفاءة نظرا
إلى مصلحة أخرى لكن يرد أنه يشترط في النسب فيلزمه ما ذكرنا وعلي أكرامه به كفاءة في اعتبار الكفاءة في النسب في العجم على
رحمه الله في اعتبار الزيادة بالخلافة حتى لا يكافئ أهل بيت الخلافة غيرهم من القرشيين عندنا إن قصد بذلك عدم الكفاءة فإنه لا
تقصد به تسكين الفتنة وفي الجامع لقاضي خان فالنسيب يكون كفوا للنسيب والعالم العجمي كفو للجاهل العربي والعلوية
لأن شرف العلم فوق شرف النسب والحسب مكارم الأخلاق وفي المحيط عن صدر الإسلام الحسيب هو الذي له جاه وحشمة ومنصب
وفي الينابيع والأصح أنه ليس كفوا للعلوية وأصل ما ذكر المشايخ رحمهم الله في ذلك ما روي عن أبي يوسف رحمه الله أن الذي
أسلم بنفسه أو أعتق إذا أحرز من الفضائل ما يقابل نسب الآخر كان كفوا له ولا يعتبر بالبلاد وفي تتمة الفتاوى القروي
كفو للمدني قوله وبنو باهلة إلخ استثناء من قوله العرب بعضهم أكفاء لبعض وباهلة في الأصل امرأة من همدان كانت
تحت معن بن أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان فنسب ولده إليها وهم معروفون بالخساسة قيل كانوا يأكلون بقية الطعام
مرة ثانية وكانوا يأخذون عظام الميتة يطبخونها ويأخذون دسمها • ولذا قيل شعر •
ولا ينفع الأصل من هاشم • إذا كانت النفس من باهله • وقيل إذا قيل للكلب يا باهلي • عوى الكلب من شؤم هذا النسب •
ولا يخلو من نظر فإن النص لم يفصل مع أنه صلى الله عليه وسلم كان أعلم بقبائل العرب وأخلاقهم وقد أطلق وليس كل باهلي
كذلك بل فيهم الأجواد وكون فصيلة منهم أو بطن صعاليك فعلوا ذلك لا يسري في حق الكل قوله وأما الموالي
فمن كان له أبوان في الإسلام فصاعدا فهو من الأكفاء يعني من له أبا كافيه ومن أسلم بنفسه أو له أب واحد في الإسلام لا
يكون كفوا لمن له أبوان فيه لأن تمام النسب بالأب والجد وألحق أبو يوسف رحمه الله الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في التعريف في
الشهادات والدعاوى وقيل كان أبو يوسف رحمه الله قال ذلك في موضع لا يعد كفر الجد عيبا بعد أن كان الأب مسلما وهما قالاه
في موضع يعد عيبا والدليل على ذلك أنهم قالوا جميعا أن ذلك ليس عيبا في حق العرب لأنهم لا يعيرون بذلك وهذا حسن
ينفي الخلاف ولا تعتبر الكفاءة بين أهل الذمة فلو زوج بنتها نفسها فقال وليها ليس هذا كفوا لم يفرق بل هم أكفاء بعضهم لبعض
إلا أن يكون نسبا مشهورا كبنت ملك من ملوكهم خدعها حائك أو سائس فإنه يفرق بينهما لا لعدم الكفاءة
بل لتسكين الفتنة والقاضي مأمور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين قوله والكفاءة في الحرية نظيرها في الإسلام
يعني من كان له أبوان حران في الإسلام مكافئ لمن له آباء أحرار ومن له أب واحد حر لا يكافئ من له أبوان حران ومن عتق
بنفسه لا يكافئ من له أب حر وفي المجتبى لو كان أبوها معتقا وأمها حرة الأصل لا يكافئها المعتق لأن فيه أثر الرق فهو الولاء
والمراد لما كانت حرة الأصل كانت من نفاخة الأصل وفي المجتبى معتقة الشريف لا يكافئها معتق الوضيع واعلم أنه لا
ينبغي كون من أسلم بنفسه كفوا لمن عتق بنفسه قوله وتعتبر أيضا في الدين أي الديانة فمن هنا يعلم أن المراد بالتقوى
الاتفاق الدين لأن تفاضله تعرف في نكاح أهل الشرك ولا كونه مكافئا بالإسلام بنفسه أو أبيه أو جده لأنه من قبلها قوله
هو الصحيح أي الصحيح اقتران قولي أبي حنيفة وأبي يوسف فإنه روي عن أبي حنيفة أنه مع محمد وصححه السرخسي وقال الصحيح من مذهب أبي
حنيفة أن الكفاءة من حيث الصلاح غير معتبرة وقيل هو أيضا رواية أخرى عن أبي يوسف أنه لم تعتبر الكفاءة في الدين وقال
إذا كان الفاسق ذا مروءة كأعوان السلطان والمباشرين المكسة وكذا عنه إن كان يشرب المسكر سرا ولا يخرج وهو
سكران يكون كفوا وإلا لا وحينئذ كون هو الصحيح أظهر أن ما روي عن كل منهما أنه لا تعتبر والمعنى هو الصحيح من قول كل منهما فلو
تزوجت امرأة من بنات الصالحين فاسقا كان للأولياء فسخه وإن كان ممن يباشر السلطان قوله وقال محمد رحمه الله لا تعتبر إلا

وذكر بعضهم صح

بنو باهلة

اذا كان يسخر منه ويضحك عليه فيخرج سكران لانه من احكام الآخرة فلا يبتني عليه احكام الدنيا وفي كون هذا قاعدة
ممهدة نظر اذ لم يظهر وجه الملازمة والحق انه قد وقع الاعتبار في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البناء على احكام
الآخرة وعدمه على انا لم نبن الا على امر دنيوي وهو ما ذكرنا من ان المراة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه
يعني تعيرها اشكالها من بنات الصالحين وفي المحيط الفتوى على قول محمد وهو موافق لاختيار السرخسي الرواية الموافقة لقول محمد
عن ابي حنيفة ولو تزوجها وهو كفؤ في الديانة ثم صار داعرا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاءة وقت النكاح **قوله** وهو
اي اعتبار الكفاءة في المال هو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وتقييده بظاهر الرواية احتراز عما سنذكره في الكفاءة في الغنى بالنسبة
الى قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد فان ذلك ليس ظاهر الرواية كما سنذكره وبين ان المراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله وان كان
كله حالا وفي المجتبى قلت عن عرفنا تعجيل ... كله مؤجل فلا يعتبر القدرة عليه ولم يبين المراد بملك النفقة واختلفوا فقيل
المعتبر نفقة شهر وقيل نفقة ستة اشهر وفي جامع شمس الائمة سنة وفي المجتبى الصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب كان
كفؤا ومعناه منقول عن ابي يوسف قال اذا كان قادرا على ايفاء ما يعجل لها بالكد ويكتسب ما ينفق عليها يوما بيوم كان كفؤا
لها وفي غاية البيان للسيد ... وجعل الاصح ملك نفقة شهر وفي الذخيرة ان كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه فهو كفؤ
والا لا يكون كفؤا وان كانت صغيرة انتهى وفيه نظر ثم هذا اذا كانت تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تطيقه فهو كفؤ وان لم
يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها **قوله** ويعد المرء قادرا بيسار ابيه وامه وجده وجدته ولا يعتبر النفقة بيسار
الاب **قوله** فاما الكفاءة في الغنى يعني بعد ملكه للمهر والنفقة فقيل تعتبر ... فانه ايا ما في غنا ... قال يعتبر في قول
ابي حنيفة ومحمد لكن صحح السرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة بان الاصح ان ذلك لا يعتبر لان كثرة المال مذمومة وفي شرح الكنز
لا تعتبر المساواة في الغنى هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول وفي كتاب النكاح لا تشترط القدرة الا على المهر والنفقة
وفي بعض الشروح انه خلاف ظاهر الرواية ولهذا لم يذكر في المبسوط من الادلة ما يدل له نعم المتاخرون اعتبروا الكفاءة في
المال بعد ما صرح عن ابي يوسف بنفيه **قوله** وعن ابي حنيفة في ذلك روايتان اظهرهما لا تعتبر في الصنائع حتى يكون
البيطار كفؤا للعطار وهو رواية عن محمد وعنه في اخرى الموالي بعضهم اكفاء لبعض الا الحائك والحجام وكذا الدباغ وهو لم
التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف واظهر الروايتين عن محمد ايضا وعن كل واحد منهم روايتان الظاهر عن ابي حنيفة عدم اعتبار الصنائع
والظاهر عن محمد كذلك الا ان يفحش وهو الرواية عن ابي يوسف فيما ... حيث قال ... الا الحائك والحجام
اعتبارها في الصنائع لكن على الوجه الذي ذكر في شرح الطحاوي وهو ان الصناعات المتقاربة اكفاء كالبزاز والعطار بخلاف
المتباعدة وهذا احتياط مع الدباغ والحجام والكناس فانهم لا بعضهم اكفاء لبعض ولا يكافئون سائر الحرف ولم يذكر خلافا فكان
ظاهرا وان الظاهر من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاءة واليه ذهب بعض ... كذا قال الشيخ ابو نصر بعدما ان اشتراط اعتبار
وعن ابي حنيفة لا تعتبر ونحوه في التابع وانما قلنا لكن على الوجه الذي ذكر في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاءة في الصنائع لا تتحقق
الا بكونهما من صناعة واحدة وفي المحيط وغيره وههنا خساسة هي اخس من الكل وهو الذي يخدم الظلمة ويدعى شاكرا وتابعا
تابعا وان كان ذا مروءة ومال وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ففي زمن ابي حنيفة لا تعد الدناءة في الحرفة منقصة فلا تعتبر وفي
زمانهما تعد فتعتبر والحق اعتباره لذلك سواء كان هو المبني او لا لان الموجب هو استنقاص اهل العرف فيدور معه وعلى هذا ينبغي
ان يكون الحائك كفؤا للعطار بالاسكندرية لما هنالك من حسن اعتبارها وعدم عدها نقصا البتة اللهم الا ان تقترن بها خساسة غيرها
فيها **قوله** واذا تزوجت المرأة ونقصت من مهر مثلها فللاولياء الاعتراض عند ابي حنيفة حتى يتم لها مهرها او يفارقها
الزام احد الامرين وهو رفع ضرر ممكن كل منهما نعم بهذا ما في فتاوى النسفي لو لم يعلموا بذلك حتى ماتت ليس لهم ان يطالبوا
بتكميل مهر المثل لان الثابت لهم ليس الا ان يفسخ او يكمل فاذا انتفى هنا عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ واعلم ان المراد بالتسمية
حتى لو سمت مهر مثلها ولم تأخذ بل ابرأت لا اعتراض عليها ثم قال المص وهذا الوضع قولنا اذا تزوجت ونقصت من مهر مثلها فللاولياء
الاعتراض وقال محمد مع ابي يوسف ليس لهم ذلك ومعناه يجب بقية العقد فرع صحة عقد المرأة بنفسها فانما يصح عن محمد على اعتبار
رجوعه الى ذلك لما انه تقدم عنه انه لا يصح مباشرتها بنفسها بل هو موقوف على اجازة الولي فالذي هنا شهادة صادقة على رجوعه
واورد عليه انما يتم لو تعين هذا الوضع في النكاح بغير ولي وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالتزوج ولم يسم مهرا فعقدت على
هذا الوضع صح وضع المسألة على قول محمد وكذا لو اكره السلطان امرأة ووليها على ان يزوجها بمهر قليل ففعل ذلك ثم زال الاكراه ورضيت المرأة
ولم يرض الولي فليس له ذلك في قول محمد الاول فلم يكن هذا الوضع دالا على رجوع محمد الى قولهما انتهى ولا شك ان قولنا اذا تزوجت
لا ينقص عنده ... عام في الصور على ما هو حال اسماء الشرط فاعتبار عمومه يكون شهادة صادقة وعليه مشى المص وباعتبار حمله على منع
الصور في نفسه ... لا يكون شهادة وعليه مشى المعترض والاصل خلافه الا ان يوجب الحمل على بعض الصور موجب وتمام الاعتراض
موقوف عليه فتوجيه الاعتراض انه يقال يجب حمله على هذه الصورة النادرة فلا يكون فيه شهادة على ذلك وانما يجب هذا الحمل لان الدليل

هنا

هنا هو المذكور في الجامع الصغير فقد جوز محمد رحمه الله قبل موته بسبعة أيام وهذا الذي يشير إليه قول المصنف وقد صح ذلك وبه علم
أن تصنيفه للجامع قبل ذلك فالحق أنه رجع ولا شهادة في هذه **قوله** وإذا زوج الأب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها أو ابنه الصغير
وزاد في مهر امرأته جاز ذلك عليهما ولا يجوز ذلك لغير الأب والجد وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله سواء كان بغبن فاحش أو قليل ويثبت المال كله في ذمة الصغير في ابنه
لا في ذمة الأب سواء كان الأب موسرا أو معسرا فيقتضيه من مال الصغير وقالا لا يجوز الزيادة والنقص إلا بما يتغابن فيه وعلى
هذا الخلاف تزويج الأب ابنته بغير كفؤ فيجب أن يكون يعني هذا عدم الكفاءة في غير الديانة أما فيها فلا لما قالوا لو كان الأب
معروفا بسوء الاختيار مجانة وفسقا كان العقد باطلا اتفاقا على قول أبي حنيفة على الصحيح ومن زوج بنته الصغيرة القابلة للتخلق بالخير
والشر ممن يعلم أنه شريب فاسق ظاهر سوء اختياره ولأن ترك النظر هنا مقطوع به فلا يعارضه ظهور إرادة مصلحة تفوق
نظرا إلى شفقة الأبوة وما في النوازل زوج بنته الصغيرة ممن ينكر أنه يشرب المسكر فإذا هو مدمن له وقالت لا أرضى بالنكاح
يعني بعد ما كبرت إن لم يكن يعرفه الأب بشربه وكان غلبة أهل بيته صالحين فالنكاح باطل لأنه إنما زوج على ظن أنه كفؤ
يفيد خلافه إذ يقتضي أنه لو عرفه الأب أنه يشربه فالنكاح نافذ وهو مبني على ما قررناه من أن الأب إذا عرف بسوء الاختيار لا
تزويجه من غير الكفؤ والجواب أنه لا تلازم بين ثبوت سوء الاختيار وبين كونه معروفا به فلا يلزم بطلانه عند تحقق سوء
الاختيار مع أنه لم يتحقق للناس كون الأب العاقد معروفا بمثله **قوله** ومعنى هذا الكلام أنه لا يجوز العقد عندهما
أي قولهما لا يجوز يحتمل معناه نفي صحة العقد أو نفي صحة العقد والتسمية صحيح فيرد إلى مهر المثل قيل بالأول وقيل بالثاني واختار
المصنف الأول لأن الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته ظاهرا يبطل كما باع الخادم عوض بعضها فإنها يجيء وإبطاله بدون عوض لا
يثبت الولاية ولا يصح العقد كالمأمور بالعقد بشرط لا يصح عقده إذا لم يجر على شرطه وكذا لا يملك البيع والشراء بغبن فاحش في
مالها فإيجاب المال عوض بعضها بيقين فاحش أولى بعدم النفاذ وإذا كان بحيث لو زوج أمتها بغبن فاحش لا يجوز تزويجها كذلك أولى نعم
الجواز ولأبي حنيفة رحمه الله أن النظر في هذا العقد وعدمه ليس من جهة كثرة المال وقلته بل باعتبار أمر باطن فالغرض كل الغرض
سوء العشرة وإذا كان كل منهما المكروه على الآخر والنظر في صحته في مثل العقد وأمر المال سهل غير مقصود فيه بل
المقصود فيه ما قلنا فإذا كان باطنا اعتبر دليله فتعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم هنا وهو قرب القرابة الداعية إلى وفور
الشفقة مع كمال الرأي ظاهرا بخلاف غير الأب والجد من العصبات والأم لقصور الشفقة في العصبات ونقصان الرأي في الأم وبعد
معنى قوله والدليل عدمناه في حق غيرهما فلا يصح عقدهم كذلك وعلى هذا انبنى الفرع المعروف لو زوج العم الصغيرة حرة الجد من معتق
الجد مكرهة وأجازت لا يصح لأنه لم يكن عقدا موقوفا إذ لا مجيز له فإن العم ونحوه لا يصح منهم التزويج بغير الكفؤ وكذا لو كان
الأب معروفا بسوء الاختيار لمجانة أو لفسق كان العقد باطلا على قول أبي حنيفة على ما ذكرناه هو الصحيح أما المال فهو المقصود
في التصرف المالي لا أمر آخر باطن ليحال النظر عليه عند ظهور النقص في المال فكذا لا يجوز تزويج أمتها بغبن فاحش لأنه إضاعة
مالها لأن المهر ملكها ولا مقصود آخر باطن يعرف النظر فيه فلا يعول عليه ويدل على ذلك تزويج النبي صلى الله عليه وسلم
فاطمة من علي رضي الله عنهما بأربعمائة درهم ولا شك في أنه دون مهر مثلها والأول منتف فلزم الثاني وهذا موقوف على ثبوت أن تزويجه صلى
الله عليه وسلم إياها كان قبل بلوغها وإلا لا يفيد وتذنيبا إذا كان المدار عنده دليل النظر وهو القرابة الخاصة أعني قرابة
الأب والجد فلا يعتبر كونه معروفا بسوء الاختيار لأن المظنة يجوز التعليل بها مع العلم بانتفاء حكمها وقد ذكر ذلك والجواب
أن المظنة ما يغلب معها الحكمة إن لم تكن تلازم فالمعروف بذلك حينئذ مظنة والحاصل إما تخصيص العلة أو تقول بأن
العلة مجموع قرابة الأب المعروف بسوء الاختيار على الاختلاف في جواز تخصيص العلة وعدمه ومسئلة تزويج الأب ابنته من غير
كفؤ عبدا أو غيره قدمناها والجد من الجانبين واحد **فصل في الوكالة في النكاح وغيره**
من أحكام الولي والفضولي وبقي الرسول نذكره بعد إن شاء الله تعالى ولما كانت الوكالة نوعا من الولاية إذ ينفذ
تصرفه على الموكل غير أنها تستفاد من الولي على نفسه كانت تابعة للولاية الأصلية فأوردها ثانية في تعليم الباب الأول ولما
ذكر غيرهما من الفضولي ناسب ذكره عقيبها لأن النفاذ بالإجازة إنما يستند إلى المجيز فنزل العقد الفضولي كالمشروط له حيث لم
يستعقب بنفسه حكمه كما هو الأصل في السبب فصار كأنه أنشأه بالولي إن نظر فيه إلى أنه أقوى ناسب الابتداء به وإن نظر إلى أن عقد
الفضولي للوكيل أولا وبالذات كان المناسب الابتداء بمسئلة التوكيل **قوله** ويجوز لابن العم أن يزوج بنت عمه الصغيرة من نفسه
بغير إذنها وأما الكبيرة فبإذنها فيقول اشهدوا أني تزوجت بنت عمي فلانة بنت فلان بن فلان أو زوجتها من نفسي قال زفر رحمه الله لا يجوز
إذا أذنت المرأة لرجل أن يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين جاز وقال زفر رحمه الله وكان الشافعي رحمه الله لا يجوز وصورتها أن
يقول اشهدوا أن فلانة بنت فلان رضيت أن أتزوجها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم ينسبها إلى الجد لم يعرفها الشهود وفي
النكاح نفذ فيما بينه وبين الله وفي النوازل قال لا يجوز النكاح لأن الغائبة إنما تعرف بالتسمية ألا ترى أنه لو قال تزوجت امرأة
ولكنه لا يجوز وعلى هذا الاختلاف لو وكلت المرأة أن يزوجها من نفسه وذكر الخصاف رجل خطب امرأة فجاءته وكرهت أن يعلم

اولياؤها فجعلت امرها في تزويجها الى الخاطب واتفقا على المهر فكره الزوج تسميتها عند الشهود فالحيلة ان يقول الخاطب للمرأة
بصداق كذا او رضيت به وجعلت امرها الي بان ازوجها فاشهد كم اني تزوجت المرأة التي امرها الي بصداق كذا فينعقد
النكاح قال شمس الائمة الحلواني الخصاف كبير في العلم وهو ممن يقتدى به وقال في التجنيس وذكر في المنتقى ان مثل هذا
التزويج يكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود فعن الحسن وبشر يجوز وقيل الاصح ما لم ترفع نقابها
ويراها الشهود والاول اقيس بما نظهر بعد من سماع الشاهدين منها لان الشرط ليس شهادة تعتبر للاداء ليشترط العلم على التحقيق
بذات المرأة على ما تقدم ثم رايت في التجنيس انه هو المختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط كشف نقابها وتسميتها ونسبها
وهذا كله اذا لم يعرفها الشهود اما ان كانوا يعرفونها وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذا عرف الشهود انه اراد المرأة
التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف وقد حصل انتهى وبقولنا قال مالك رحمه الله واحمد وسفيان الثوري وابو
ثور والظاهرية وقوله من نفسه احتراز [illegible] او وكلته ان يزوجها مطلقا فانه لو زوجها من نفسه لا يجوز وكذا لو وكلنا اجنبيا
او وكل امرأة بان تزوجه فزوجته من نفسها لا يصح اتفاقا ان زفر والشافعي رحمه الله ان الواحد لا يتصور على الانسان للفاعل لان
يكون مملكا ومتملكا فاقيا في البيع لا يجوز كونه وكيلا من الجانبين لتضاد حكمي التمليك والتملك وبقوله الائمة وهو ما روي عنه
صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدل الا ان الشافعي رحمه الله يقول على اصله وجوز
في الولي ضرورة اذ لا يتولاه غيره فلو منع من تولي شرطيه امتنع اصلا لانه لو امر غيره بتزويجها منه كان قائما مقامه واستقلت
عبارته انه كتكلمه هو بنفسه فلا فرق في التحقيق وهذا الاستثناء جاء على اعتقاد المعنى ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى
بالجواز كقولنا وكذا انتشر في نقل المشايخ نقلا عنه خلاف ذكرنا والواقع خلافه فثبوت الشافعي فيها ايضا لانه لا يثبت الا به اجبار الغير
الاب والجد فلا يتصور ان يجبر بتزويج [illegible] من نفسه والذي يجوزه الشافعي من تولي الطرفين هو تزويج الجد بنت ابنه من ابن
ابنه وليس هو في هذا مملكا متملكا فلا يصح مستثنى ولو جعل منقطعا لم يصح تعليله بالتضاد لان معنى الكلام انه لا يصح المباشر
مملكا متملكا شرعا الا في الولي صح ذلك ضرورة لكنه منتف ولنا ان الوكيل في النكاح سفير ومعبر حتى لا يستغني عن اضافة العقد الى
الموكل على ما نذكر ولا ترجع حقوق العقد اليه حتى لا يطالب بالمهر وتسليم الزوجة بخلاف البيع لا يصح ان يتولاه الواحد فيه وكيلا من جهة البائع
والمشتري فانه فيه مباشر ترجع الحقوق اليه ويستغني عن الاضافة والواحد يصلح ان يكون معبرا عن اثنين والتمانع انما هو في الحقوق
لا في نفس اللفظ فالذي ترجع اليه الامتناع فيه والذي فيه لا امتناع لا ترجع اليه وللاستقلال لكونه معبرا عن [illegible] العقد
يكون ذلك العقد قائما باربعة الاثنين المعبر عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واعلم انه يستثنى من مسئلة الوكيل بالبيع
من الجانبين الاب فانه لو باع مال ابنه من نفسه او اشتراه ولو بغبن يسير صح ولا يخفى ان هذا على التشبيه والا فبيع الاب
ليس بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة لزم اذا تولى طرفيه قال المصنف وقوله زوجت فلانة من نفسي يتضمن الشطرين فلا يحتاج الى
القبول وكذا ولي الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان وقال شيخ الاسلام خواهر زاده
هذا اذا ذكر لفظا هو اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة يكفي فان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه
نائب فيه وعبارة الهداية تنفي ما ذكرناه ايضا صريحة في نفي هذا الاشتراط وصرح بنفيه في التجنيس ايضا في علامة غريب الرواية
والفتاوى الصغرى قال الوكيل زوج بنت اخيه من ابن اخيه يقول زوجت فلانة من فلان يكفي ولا يحتاج الى ان يقول قبلت وكذا كل
من يتولى طرفي العقد اذا اتى بما هو شطر الايجاب يكفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر لان اللفظ الواحد يقع دليلا من الجانبين
قوله فان كل عقد كالبيع والاجارة ونحوهما صدر من الفضولي وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة فاذا اجاز من له الاجازة
ثبت حكمه مستندا الى العقد فسر المجيز في النهاية بقابل يقبل الايجاب سواء كان فضوليا او وكيلا او اصيلا وقال المص في فصل
بيع الفضولي من النهاية الاصل عندنا ان العقود تتوقف على الاجازة اذا كان لها مجيز حالة العقد وان لم يكن تبطل والمراد
اذا صدر نفاذا انعقد على العاقد والا توقف فمنها ان الصبي اذا باع ماله او اشترى او تزوج او زوج امته او كاتب عبده ونحوه
على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ قبل ان يجيزه الولي فاجاز بنفسه نفذ لانها كانت موقوفة ولا تنفذ بمجرد بلوغه ولو طلق
الصبي امرأته او خلعها او اعتق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق او زوج عبده او باع ماله بمحاباة فاحشة او اشترى باكثر
من القيمة بما لا يتغابن فيه او غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه العقود باطلة غير موقوفة ولو اجازها بعد البلوغ
لعدم المجيز وقت العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لابتداء العقد فيصح على وجه الانشاء كان يقول بعد البلوغ اوقعت
ذلك الطلاق والعتاق ونحوه وهذا يوجب ان يفسر المجيز هنا بمن يقدر على امضاء العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذ لا وقف
في بيع الصبي وان قبل فضولي اخر او ولي لعدم قدرة الولي على امضائها ولو اراد بالمجيز الخاطب مطلقا كان ينبغي ان يقول وله منام
مجيز ومن يقدر على نفاذه ليصح جواب المسئلة اعني قوله انعقد موقوفا لان الصبي في العقود المذكورة فضولي ولو قبل عنه وليه
لا يتوقف لعدم من يقدر على نفاذه وعلى هذا لا يكون العقد باطلا الا [illegible] لانه لا يتوقف على قابل بل على من له قدرة امضاء

نعقا

نعقد وصورته ان يقول اجنبي لامراة رجل ان دخلت الدار فانت طالق فانه يتوقف على اجازة الزوج فان اجاز تعلق
الطلاق بالدخول ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت ودخلت بعدها طلقت كذا في الجامع وفي المنتقى
اذا دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق علي فهو جائز ولو قال اجزت هذا اليمين علي لزمه اليمين ولا يقع الطلاق
حتى تدخل بعد الاجازة وعرف بما ذكرنا ان تقييد ان التزوج يتوقف على اجازة وليه لانه لما قيل من ابدال العبارة غير انه
يحتاج الى هذا القول والصواب ان يحمل المجيز على من له قدرة الامضاء سندرج الى ما طبع ذكر العقد من قوله كل عقد صدر
الفضولي فان اتم العقد لا يتم الا بالسلطان او ما يقوم مقامهما فعلى هذا قوله وما لا مجيز له اي ما ليس له من يقدر على
الاجازة يبطل كما اذا كان تحته حرة فزوجه الفضولي امة او اخت امرأته او خامسة او زوجة معتدة او مجنونة او صغيرة
يتيمة في دار الحرب او اذا لم يكن سلطان ولا قاض لا يتوقف لعدم من يقدر على الامضاء حالة العقد لان دار الحرب ليس بها
مسلم له ولاية حكم فلم يكن تزوجها اليتيمة فكان كالمكان الذي في دار الاسلام ليس له حاكم ولا سلطان فانه ايضا
يتعذر تزويج الصغار فيه الى الاعاصب لهن … حتى لو زال المانع بموت امرأته السابقة وانقضاء عدة المعتدة
فاجاز لا ينفذ اما اذا كان فيجب ان يتوقف لوجود من يقدر على الامضاء ولا يلزم على هذا المكاتب اذا تكفل بالمال ثم اعتق حيث
يصح من الكفالة حتى يؤاخذ بها بعد الحرية وان لم يكن لها مجيز حال وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بعتق عبده ثم اجازه بعد الوكالة
بعد العتق … وكذا لو اوصى بعين ماله ثم اعتق فاجاز الوصية يصح لان الكفالة التزام المال في الذمة وذمته قابلة
للالتزام لم يكن لانظر للحال لحق المولى فاذا زال المانع بالاعتاق ظهر موجبه اما التوكيل والوصية فالاجازة فيهما انشاء لانهما
ينعقدان بلفظ الاجازة والانشاء لا يستدعي عقدا سابقا وكذا لو قال لاخر اجزت ان تطلق امراتي او ان تعتق عبدي او
ان تكون وكيلي او ان تكون بالوصية كان توكيلا ووصية كما يجي غيرها من الشرح بات لو قال اجزت عتق عبدي او ان تكون خلافه
زوجتي او ان يكون مالي الخلافي لا يتم ثم شرع يبين الدليل على توقف عقد الفضولي فقال لان ركن العقد وهو الايجاب والقبول
من اهله وهو العاقل البالغ نص في محله وهو غير المحرمات واذا لا ضرر في انعقاده على التوقف اذ لا ضرر في اثباته
بدون اختيار من له الاجازة فوجب ان ينعقد موقوفا على الاجازة حتى اذا راى من له الاجازة المصلحة فيه نفذه ولا يترك فيما فيه
الضرر لم ينفذ هذا العقد وما فيه من مصلحة وهو توقفه على الاجازة عند ظهور وجه وجود المصلحة له …
نقضها للفضولي هذا من باب الاعانة على تحصيل غرض المسلم من تحصيل الكفو والمهر وحزر المصلحة فوجب اعتباره على الوجه
الذي قلنا لانه داخل في عموم قبيل الخيرات وقد يتراخى حكم العقد عن العقد كما في البيع بشرط الخيار للبائع يتراخى حكم المشتري
الى اختيار البائع البيع فعلم ان … الحاكم على عقد الفضولي لا يوجب بطلانه والاول ان يقال عقد يرجى نفعه … فعقلا
حكمه ولا ضرر في انعقاده موقوفا فوجب انعقاده كذلك حتى اذا راى الخ فقولك لا يقدر على اثبات حكمه فيلغو ممنوع
الملازمة بل اذا ايس من مصلحته وانما قلنا هذا لان قوله وقد يكون … ما يقع ويقول الشافعي ان اريد اهل العقد
اجمله مسلم ولا يفيد وان اريد هذا العقد الذي يوقفه فضولي ممنوع بل اهله من له ولاية اثبات حكمه **قوله**
ومن قال اشهدوا اني تزوجت فلانة يعني الغائبة بنحو ما سبق بها فبلغها الخبر فاجازت فهو باطل وان قال الاخر اشهدوا
اني قد تزوجتها منه فقبل اخر فبلغها الخبر فاجازت جاز وان لم يقبل احد لم يجز وكذلك ان كانت المرأة هي التي قالت جميع ذلك
يعني يكون العقد باطلا اذا قال اشهدوا اني قد تزوجت فلانا يعني الغائب بنحو ما سبق بها … فبلغه الخبر فاجاز
وان قال الاخر اشهدوا اني قد زوجته بها فقبل اخر عن الغائب فبلغه فاجاز جاز وان لم يقبل احد عن الغائب لم يجز واذا اجاز
هذا عند ابي حنيفة ومحمد يعني هذا التفصيل وقال ابو يوسف فيها يجوز اذا اجاز الغائب وان لم يقبل احد وبقيت
صورة ثالثة وهي ان يقول رجل زوجت فلانة من فلان فيكون فضوليا من الجانبين او قبل منه فضولي اخر توقفا اتفاقا
والاختلاف في هذا يحصل منه صور ثلاث اتفاقية وهي قول الرجل زوجت فلانة او المرأة زوجت فلانا او الفضولي
زوجت فلانا من فلانة وقبل اخر منهما وثلاث خلافية هي هذه اذا لم يقبل احد قال وحاصل الخلاف يعني اصل
هذا الخلاف اختلافهم في ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب اصيلا من جانب او وكيلا او وليا من
بعضهم بانه اذا تكلم بكلامين فانه يتوقف بالاتفاق ذكره في شرح الكافي في الحواشي ولا وجود لهذا القيد في كلام اصحاب
المذهب بل كلام محمد على ما في الكافي للحاكم ابي الفضل الذي جمع كلام محمد مطلق عنه واصل المبسوط خال عنه قال ويجوز
للواحد ان ينفرد بعقد النكاح عند الشهود على اثنين اذا كان وليا لهما او وكيلا لاحدهما دون الاخر ان لم يكن وليا
وكيلا للواحد منهما وعبارة المبسوط ايضا كذلك وانما هو من التصرفات والظاهر ان منشأه ما نقل من المبسوط من ان اصل
الخلاف في هذه الصور ان شطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس عندهما وعند ابي يوسف يتوقف فانه ذكر
ان الفضولي لو تكلم بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق يعني لانه عقد لا شطر وان الكلام

فيما اذا تكلم بكلام واحد وقيد به بعضهم قول الهداية والحق الاطلاق وبتكلمه بكلامين لا يخرج عن كونه فضوليا من
الجانبين وقوله في الهداية في وجه قولهما وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس صرح في ان عدم توقف الشطر اتفاقي لان
الالتزام لا يتم الا بشقين والا لم يصح منها لعله الى المبسوط وهو الراجح لانه لا يعلم خلاف في انه اذا اوجب احد المتعاقدين
البيع او النكاح فلم يقبل الآخر في المجلس بطل وهذا معنى الاتفاق على ان شطر العقد لا يتوقف والا لكان يقبل في
مجلس آخر ويتم النكاح والبيع عنده اي ابي يوسف رحمه الله وليس كذلك فالحق ان مبنى الخلاف في ان ما يقوم بالفضولي عقد تام
او شطر عقد عندهما شطر فلا يتوقف وعنده تام فيتوقف وعلى هذا تفرعها الدليل من الجانبين **قوله** فهو فضولي لو كان مأمورا
من الجانبين بعقده انعقد اتفاقا وهو فرع اعتبار الاتحاد ومنه عقدا تاما وهو فرع كلامه مقام كلامين واذا كان فضوليا من
الجانبين يتوقف لانه لا فارق الا وجود الاذن وعدمه واثره ليس الا في النفاذ فيبقى ما هو قبل النفاذ من كونه عقدا تاما
فيتوقف وحاصله قياس صورة عدم الاذن على صورة الاذن في كونه عقدا تاما ويثبت بثبوته لازمه وهو التوقف بالجامع
الفارق وقوله وصار كالخلع يعني من جانبه والطلاق والاعتاق على مال قياس على صور اخرى هي ما اذا قال طلقت فلانة اي اذا طلقتها
على الف وهي غائبة فبلغها فاجازت جاز وكذا اعتقت عبدي على الف فبلغه فاجاز جاز كالاول ولهما ان القائم به شطر العقد
وشطره لا يتوقف اما الثانية فبالاتفاق واما الاولى فلانه شطر حالة الحضرة اي حضور الحاضر فيقوله فكذا حالة الغيبة فانه
لا فرق بين الحالين الا انه يتكلم بكلامين حالة الغيبة وذلك لا يوجب صيرورة عقده تاما لان كون كلام الواحد عقدا تاما هو
اثر كونه مأمورا من الطرفين او من طرف وله ولاية الطرف الآخر فيسد الاثر للعقد عن كلام اثنين فيما دام لم يتبين
وكلام الواحد ليس كلام اثنين الا حكما لانه نيابة له او ولاية له ولا اذن للفضولي فلا عقد تام يقوم به فيقتصر هذا التعين
مع كون الاذن ليس اثره الا في النفاذ بل ثابت في النفاذ وتبطله ثابت في كونه عقدا تاما في كون كلامه كلامين لتوقف
النفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيهما لم يلزم كون كلام الفضولي عقدا تاما لان كون الكلام عقدا تاما لازم شرعي
مساو للنفاذ ولا اذن في الفضولي فانتفى حكمه بلازمه المساوي بخلاف الخلع واخويه لانه تصرف يمين حتى لا يملك الرجوع لانه
تعليق الطلاق والعتق بقبولها المال فيتم به اذ ليس عقدا حقيقيا وكذا لو كانت هي البادئة بان قالت خالعت زوجي
على الف يتوقف لانه من جانبها مبادلة وعوض **ـت** بانه لو كان تعليقا لم يبطل الا انه يبطل لو قال طلقتك كذا فقامت
من المجلس قبل القبول بطل وليس لها ان تقبل بعده **اجيب** لا يلزم من كونه تعليقا ان لا يبطل بالقيام بل من
التعليقات ما يبطل به ويقتصر على وجود الشرط في المجلس كقوله انت طالق ان شئت يقتصر على وجود المشية في المجلس وهذا
مثله **فروع** للفضولي في النكاح ان يفسخه قبل الاجازة وبعده لذلك لا يستغني به ولابي يوسف الآخر فانه على
البيع وليس له ذلك عند محمد رحمه الله وهو الفرق بان حقوق العقد في البيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير
كالوكيل بخلاف النكاح هذا وتثبت الاجازة باجزت ونحوه بلا خلاف وكذا بقوله نعم ما صنعت بارك الله لنا واحسنت واصبت
على المختار واختار له الاسنح آلا ينبغي طعونه في الاجازة وكذا امضاء في طلاق الفضولي وبيعه وكذا اذا امسك فقبل التهنئة
لانه دليل الرضى وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها يعني لان مرده يقتضي حمله على ما يناسبه من المتاركة وسياق
الكلام فيه ولو زوجه الفضولي اربعا في عقدة وثلاثا في عقدة فطلق واحدة من فريق كان اجازة لنكاح ذلك الفريق لان
الطلاق الصحيح فرع النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل انه نكحها ثم طلقها وقالت لرجل طلقني يكون اقرارا بالنكاح الصحيح
لان دعواها لم يظن كونه كذبا ومراد الاتكون ظاهرا في المتاركة بخلاف ما لو باشر العبد بلا اذن سيده وقوله بالفارسية
ياك نيست اجازة على ما اختاره ابو الليث لانه يستعمل للاجازة ظاهرا ومثل ذلك في المرأة وقبول المهر اجازة وقبول
الهدية ليس باجازة لانه لا يتوقف عقلا منه على النكاح بخلاف المهر **قوله** ومن امر رجلا ان يزوجه امرأة فزوجه
اثنتين في عقدة لم تلزمه واحدة منهما هذا شروع في مسائل الوكيل ولا تشترط الشهادة على الوكالة بالنكاح بل على عقد
الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكالة اذا خيف جحد الموكل اياها وقوله لم يلزمه واحدة منهما يعني اذا لم يعينها للوكيل كانه
اكتفى بالتنكير دلالة على ذلك اما اذا عينها فزوجه اياها مع اخرى في عقدة واحدة نفذ في المعينة ولو زوجها اياهما في عقدتين
لزمته الاولى وتوقفت الثانية لانه فضولي فيه ولو امره بثنتين في عقدة فزوجه واحدة جاز بخلاف ما لو امره بشراء ثوبين في صفقة
لا يملك التفريق لان الجملة في البيع مظنة الرخص فاعتبر تعيينه وليس في النكاح كذلك فلا يعتبر الا ان قال لا تزوجني الا امرأتين
في عقدة ثم افاد وجه ما ذكر في الكتاب بقوله لا وجه لتنفيذهما للمخالفة ولا الى تنفيذ احدهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين
لعدم الولاية فتعين التفريق وهو غير مطابق للدعوى لانها عدم لزوم واحدة منهما لا لزوم التفريق بينه وبين كل منهما ولا
يساويها اذ له ان يجيز نكاحهما او نكاح احداهما ولا هو لازم كما ذكر بل اللازم عدم امكان تنفيذهما وتنفيذ احدهما مبهما
ومعينا فانتفى اللزوم مطلقا وهو المطلوب وكان ابو يوسف رحمه الله يقول اولا يصح نكاح احداهما بغير عينها والبيان الى الزوج

ثم زوجه لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط واذا وقع التعليل بالمجهول لغة العدم التفاذ فلذلك بين زوجه
الوكيل اذا خالف الى خير او كان خلافه كلا خلاف بتقيد عقده وليس منه ما اذا امره بالنكاح الفاسد فزوجه صحيحا بل
لا يجوز لعدم الوكالة بالنكاح اصلا لان النكاح الفاسد ليس نكاحا لانه لا يفيد حكمه وهو الملك واما العدة بعد الدخول
فيه وثبوت النسب فليس حكما له بل للفعل اذا لم يتمحض زنا بخلاف البيع الفاسد فانه بيع يفيد حكمه من الملك فكان الخلاف فيه
الى البيع الصحيح خلافا الى خير فيلزم وليس منه ما اذا وكله بالنكاح بالف فلم ترض المراة حتى زادها الوكيل ثوبا من مال نفسه
فانه لا ينفذ النكاح موقوف على اجازة الزوج لانه خلاف الى ضرر لان الثوب لو استحق وجب قيمته على الزوج لا الوكيل لانه
متبرع ولا ضمان على متبرع حتى لو لم يعلم الزوج بذلك الا بعد الدخول فهو بالخيار ولا يكون الدخول رضى بما صنع الوكيل
لانه لم يعلم فان فارقها بعد الدخول فلها الاقل من المسمى ومهر المثل لانه كالنكاح الفاسد واذا الدخول فيه وجب ذلك كذلك فما لو وجه
بعمياء او جهة بصيرة جاز ولو امره ببيضاء فزوجه سوداء او على القلب او من قبيلة فزوجه من اخرى او بامة فزوجه حرة لا يجوز لو
زوجه او مكاتبة او ام ولد جاز **قوله** ومن امره امير ان يزوجه امراة فزوجه امة لغيره جاز عند ابي حنيفة رحمه الله رجوعا الى
اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا والتقييد بالامير اتفاقي وان كان امير المؤمنين ليعلم ذلك في من
دونه بطريق الاولى فحاصل المسئلة اذا امره غيره بتزويجه فزوجه امراة لا كافية فلا تهمة ولو زوجه امة لغيره او عمياء او مقطوعة
اليدين او رتقاء او مغلوبة او مجنونة جاز عنده خلافا لهما ولو زوجه صغيرة لا يجامع مثلها جاز اتفاقا وقيل هو خلافهما ولو زوج وكيل
المراة على غير كفو قيل هو على الخلاف وقيل الصحيح انه لا يجوز اتفاقا والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان المراة تتعير بغير الكفو فتقيد
الاطلاق به بخلاف الرجل فانه لا يتعير بعدم كفاءتها له لانه مستفرش وواطئ لا يغيظه دناءة الفراش اما لو كانت امة للوكيل فلا
يجوز للتهمة ولهذا لو وكل امراة فزوجته نفسها او وكلت رجلا فزوجها من نفسه لا يجوز وكذا اذا زوج وكيل الرجل بنته او بنت
ولده او بنت اخيه وهو وليها لا يجوز للتهمة ولهما ان المطلق ينصرف بالعرف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك اي
الواقع من استعمال العرف تزوجهم بالكفاءات وغير الكفاءات فليس مخصصا تزوج الكفاءات لينصرف الاطلاق اليه او عرف عملي فلا
يصلح مقيدا للفظ اذ اللفظ المعد عبارة ~~الكفاءات~~ عن لفظ ضم اليه لفظ يعين ولا يبقى ما في هذا الوجه وقولهم في الاصول الحقيقة
تترك بدلالة العادة ينبغي ان يقيد بالعادة العرفية عمليا فالاولى الاولى قال الاسبيجابي قولهما استحسان للفتوى واختاره الفقيه ابو
الليث وقد يكون في سكوت الشيخ عقيب قوله وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل واحد لا يعجز عن
التزوج بمطلق الزوجة فكانت الاستعانة في التزوج بالكفاءة اشارة الى اختيار قولهما لان الاستحسان مقدم على القياس الا
في المسائل المعلومة والجواب ان قول ابي حنيفة رحمه الله ليس قياسا لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في اي الاستحسان
اولى في وجه الاستحسان المذكور دفع لقول من قال من المشايخ ان هذه المسئلة دليل على ان الكفاءة معتبرة عندهما في النساء للرجال
اذ ظهر ان قولهما ليس بناء عليه بل على ان الظاهر ان الاستعانة لا تتحقق الا لتحصيل المناسب ليس الا فهما صدق عليه
مطلق الاسم لان كل واحد يقدر على ذلك هذا اذا وكل بتزويج امراة بعينها ملكه بالغبن اليسير اتفاقا وبالفاحش عنده خلافا لهما
والفرق له بينه وبين الشراء حيث لا يجوز شراء الوكيل بالغبن الفاحش اتفاقا ان التهمة في حق الوكيل بالنكاح منتفية بسبب عدم
استغنائه عن اضافة العقد الى موكله فيجوز بالغبن الكثير بخلاف الشراء فانه يستغني عنه فيمكن تهمة انه اشترى لنفسه
فوجده خاسرا فاخذ يجعله لموكله ومعنى لا يجوز هنا لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه وكذا ان سمى للوكيل مالا فزاد فزوجه بالف
فان دخل بها ولم يكن يعلم قبله ثم علم فهو على خيار لان هذا الدخول ليس رضى لانه على اعتبار ان الوكيل لم يخالفه ولم يعلم
اما لو علم فدخل بها فان فارقها فلها الاقل من المسمى ومهر المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واخبر انه امره بذلك
فهو الزوج النكاح للزيادة في المهر فالوكيل او الرسول بعض المهر وليس له ان يلزمه النكاح ويغرم هو الزيادة لانه لما لم
صار فضوليا ولو كانت هي الموكلة وسمت له مالا فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد الدخول تزوجتك بدينار وصدقه
الوكيل انما امر الزوج ان المراة لم توكله بدينار وهي بالخيار ان شاءت اجازت النكاح بدينار وان شاءت ردته ولها مهر مثلها بالغا
ما بلغ ولا نفقة عدة لها الا لما اوردت يتبين ان الدخول حصل في نكاح موقوف فوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذبه
الزوج فالقول لها مع يمينها فان ردت فباقي الجواب بحاله قال المصنف رحمه الله في التجنيس يجب ان يحتاط في مثل هذا الامر لانه
ربما يقع مثل هذا وقد حصل لها منه اولاد ثم تنكر المراة قدر ما زوجها الوكيل ويكون القول قولها فيرد النكاح وكذا ينبغي في سائر
الاولياء اذا كانت المراة بالغة وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل اصل المبسوط قال اذا ارسل الى المراة رسولا حرا او عبدا
صغيرا او كبيرا فهو سواء اذا بلغ الرسالة فقال ان فلانا يسألك ان تزوجيه نفسك فاشهدت انها زوجته وسمع الشهود كلامهما اي
كلامها وكلام الرسول فذلك جائز اذا اقر الزوج بالرسالة او قامت عليه بينة فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة
لما لم تثبت كان الآخر فضوليا ولم يرض الزوج بصنعه ولا يخفى ان مثل هذا بعينه في الوكيل اذ ذكر في الرسول فيدعا فلما جرى لو كيل

لا بأس بذكرها لفوائدها قال فان كان الرسول زوجها وضمن لها المهر وقال الفقيه ابو بكر البلخي النكاح لانه للزوج ان ازيد ذلك
او بثبته والضمان لازم للرسول لان كان من اهل الضمان فان جحد ولا بينة بالامر فلا نكاح وللمرأة على الرسول نصف المهر لانه يتعين
بانه امره بذلك وان النكاح جائز وان الضمان قد لزمه واقرار على نفسه صحيح قال ودكر في كتاب الوكالة قال محمد رحمه الله في الوكيل
المهر كله لان جحود الزوج ليس بفرقة وهذا يبين لك ان لا فرق في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل ثم قال في المبسوط نقل ما ذكر
هنا قول ابي حنيفة وابي يوسف الاول وهنا قول محمد وابي يوسف الاخر بناء على ان قضاء القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فيفك
بالفرقة قبل الدخول فسقط نصف المهر وعلى قول محمد رحمه الله لا ينفذ باطنا فيبقى جميع المهر على الزوج فيجب على الكفيل الاداء به
وقيل فيه روايتان وجه تلك الرواية انه منكر لاصل النكاح وانكار النكاح ليس طلاقا فلا يسقط به شيء نعم الكفيل
هو انه اخرج جوابه عليه وهو بذلك اسقاط نفقه عن نفسه بسبب حبسه فجعل مسقطا به لكنه قال فان كان الرسول
قال لم يأمرني وكلني اوجه وامن عنه المهر ثم اجاز الزوج جاز ولزم الزوج المهر لان الاجازة كالاذن في الابتداء وان
لم يجز لم يكن على الرسول شيء لان اصل السبب لما انتفى بعده برأة الاصيل توجب برأة الكفيل **باب المهر**
المهر حكم العقد فيتعقبه في الوجود تعقبه اياه في البيان ليحاذي بحقيقته الوجودي بحقيقته التعليمي **قوله** ويصح النكاح
وان لم يسم فيه مهرا لا خلاف في ذلك لان النكاح عقد انضمام وتعني ليس مأخوذا في مفهومه المال جزءا فيتم بدونه الا ان قوله
عقد لا يستلزمه الا اذا لم يثبت في مفهومه زيادة شروط وهو منتف اذ قد ثبت زيادة عدم المحرمية ونحوه فلا بد من
زيادة شرعا على الدعوى ودح ان المهر ايضا واجب شرعا فيه فاجاب بانه وجب شرعا حكما له حيث افاده بقوله فلا يحتاج
الى ذكره ان لم يسم ابانة لشرفه لمحل اما انه وجب شرعا فلقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم قيد الاحلال
به واما اعتباره حكما فلقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فان رفع الجناح عن الطلاق
قبل الفرض فرع صحة النكاح قبله فكان واجبا ليس شرطا وهو الحكم واما انه ابانة لشرفه فلعقلية ذلك اذ لو لم يشرع بدلا
كالثمن والاجرة والا وجب تقدم تسميته فعلمنا انه ابتداء النفقة وهذا الاظهار خطر فلا يستهان به واذا انعقد كان
شرعا اظهار شرفه ثم باشتراط الشهادة وثم بالزام المال فتحصل ان المهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التنصيص على حكم
كالملك لا يشترط لصحة البيع ذكره ثم يثبت مؤكدا لذلك ثبوت مهر المثل عند عدم تسمية مهر **قوله** وكذا اذا تزوجها بشرط
ان لا مهر لها اي يصح النكاح وفيه خلاف مالك رحمه الله وجه قوله ان النكاح عقد معاوضة كالبيع والمهر كالثمن والبيع بشرط
ان لا ثمن لا يصح فكذا النكاح بشرط ان لا مهر وكان مقتضى هذا ان يفسد بترك التسمية ايضا الا انا تركناه بالنص السابق من
حديث ابن مسعود في المفوضة وسنذكره قلنا حديث ابن مسعود دل على ان المهر اعتبر حكما شرعا والالمام بدون التنصيص عليه اذ
لا وجود للشيء بلا ركنه وشرطه حيث كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود كان حكما واذا ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسدا
وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع لان الثمن ركنه فلا يتم بدون ركنه وهذا ظاهر ان ركن البيع نفس كونه الاجرد قوله بعد هذا
ويصح الرهن بمهر المثل لانه كالمسمى في كونه دينا فان هلك به وقد كانت مستوفية فان طلقها قبل الدخول لزمها ان ترد ما زاد على
قدر المتعة ولو كان الرهن قائما وقت الطلاق قبل الدخول فليس لها ان تحبسه بالمتعة في قول ابي يوسف الاخر وفي قوله الاول وهو
الاستحسان وهو قول محمد لها حبسه بها لانها خلفه والرهن بالشيء يحبس بخلفه كالرهن بالعين المغصوبة تكون محبوسة بالقيمة
وجه الاخر ان الاولى ثابت وشيء غير الدراهم والدليل عليه ان الكفيل بمهر المثل لا يكون كفيلا بالمتعة ويتفرع على القولين
ما اذا هلك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق ومنعه حتى هلك هل تضمن تمام قيمته ففي قوله الاول لا ضمان عليها لانها حبسته
بحق وفي الاخر تضمن تمامه لانها غاصبة ولو هلك قبل منعها لا ضمان عليها وكذا في قوله الاخر لها ان تطالبه بها **قوله**
واقل المهر عشرة دراهم فضة وان لم تكن مسكوكة بل تبرا وانما تشترط المسكوكة في نصاب السرقة للقطع تقليلا لوجود الحد
وهذا عندنا وعند مالك رحمه الله ربع دينار وعند النخعي اربعون وقال الشافعي واحمد رحمهما الله ما يجوز كونه ثمنا لانه
حقها اذ صلح لبضعها ولذا تسقطه فيه ابرآء واستيفاء فيكون التقدير لها ويدل على عدم تعيين العشرة حديث عبد الرحمن
بن عوف حيث قال فيه كم سقت اليها قال وزن نواة من ذهب فقال بارك الله لك اولم ولو بشاة رواه الجماعة والنواة خمسة دراهم
عند الاكثر وقيل ثلاثة وثلث وقيل النواة فيه نواة التمر وعن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى في صداق امرأة ملء
كفيه سويقا الحديث وحديث الترمذي وابن ماجه انه صلى الله عليه وسلم اجاز نكاح امرأة على نعلين صححه الترمذي وحديث الدارقطني
والطبراني عنه صلى الله عليه وسلم ادوا العلائق قيل وما العلائق قال ما تراضى عليه الاهلون ولو قضيبا من اراك وحديث الدارقطني
من انكح عنه صلى الله عليه وسلم لا يضر احدكم بقليل من ماله تزوج ام بكثير بعد ان يشهد الا انها كلها ضعيفة ما سوى حديث الخميس
وحديث من اعطى فيه اسحاق بن جبريل قال في الميزان لا يعرف وضعفه الازدي ومسلم بن رومان مجهول ايضا وحديث النعلين وان صححه
الترمذي فليس بصحيح فيه عاصم بن عبيد الله قال ابن الجوزي قال ابن معين ضعيف لا يحتج به وقال ابن حبان فاحش الخطأ فترك وحديث

العلائق معلول لمحمد بن عبد الرحمن بن البيلماني قال ابن القطان قال البخاري فيه ابو حاتم وابن العبدي قال ابن الجوزي قال احمد بن
حنبل كان كذابا وقال الاسعدي مبتلى مع احتمال كون تفسير العلائق بما يتراضى عليه الاهلون ما يكون العلائق بواسطة النفقة والكسوة ونحوه
الا انه اعم من ذلك الذي احتمال التفسير حالي المحتمل وان قيل انه خلاف الظاهر لكن يجب المصير اليه لانه قال تعالى بعد ذكر المحرمات من
من القرآن فان حمل على تعليمه ايانا ما نافعه ونفي المهر بالكلية عارض كتاب الله تعالى وهو قوله تعالى بعد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الاحلال بالابتغاء بالمال فوجب كون الخبر غير محمل له والا لو تعقيل ما لم تبلغ رتبة التواتر لانه يلزم
لانه نسخ للقطعي فيستدعي ان يكون قطعيا ثم اذا كان خبر واحد فلا يخفيه احتمال كونه غير المهر ثابت بنا على ما عهد من ان
تعالم شي او ندبه كان واجبا فوجب الحمل على ذلك لكن يبقى كون الحمل على ذلك انما لانه لا يحتج به ابن عطية المحدث تسلم من الزيادة على النص
لانه يقتضي تقييد الاحلال البطلاني المال فنقول بانه لا يحل الا بمال مقدر زيادة عليه بخبر الواحد وانه لا يجوز فان قيل فقد قررت
النص بنفسه بما يفيد تقديره بعين من قوله تعالى عقيبه قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم وذلك المعنى مجمل
فيلتحق بيانا بخبر الواحد قلنا انما افاد النص معلومية المفروض له سبحانه والاتفاق على انه في الزوجات والمهور فلا يكفي كل
من النفقة والكسوة والسكنى فهو مراد من الاية قطعا وكون المهر ايضا مرادا بالسياق لانه عقيب قوله خالصة لك يعني بلا مهر
خالصة لك دون غيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فجاز لعلمهم حكمة لا يستلزم تقديره بعين وتقدير المصنف رحمه الله في تقديره
المهر قياس حاصله المهر حق الشرع بالاية وسببه اظهار الخطر للبضع على ما تقدم ومطلق المال لا يستلزم الخطر لحبة حنطة ونحوه
وقد عهد في الشرع تقديره ما يستباح به العضو بالخطر وذلك عشرة في حد السرقة فيقدر به بعشرة في استباحة البضع وهذا
رد المختلف فيه الى المختلف فيه فان حكم الاصل ممنوع فانهم لا يقدرون نصاب السرقة بعشرة وايضا المقدر في الاصل عشرة
مسكوكة او ما يساويها ولا يشترط في المهر ذلك فلو سمى عشرة تبرا تساوي تسعة مسكوكة جاز اللهم الا ان يحمل اسند لا الى اعلى
انه معتد به خلافا للشافعي رحمه الله في تعيينه **قوله** ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر رحمه الله مهر المثل قياسا
على عدم التسمية فكذا تسمية الاقل تسمية ما لا يصلح مهرا وتسمية ما لا يصلح كعدمها فتسمية الاقل كعدم التسمية وعدم
التسمية فيه مهر المثل فتسمية الاقل فيه مهر المثل وقولنا استحسان وله وجهان احدهما ان العشرة في كونها مهرا لا تتجزأ شرعا
وتسمية بعض ما لا يتجزى كتسمية كله كما لو تزوج نصفها واطلق نصف تطليقة حيث ينعقد وتقع طلقة فكذا تسمية بعض العشرة
والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصله ان في المهر حقين حقها وهو ما زاد على العشرة الى مهر مثلها وحق الشرع وهو العشرة ولها
التصرف في حق نفسها بالاسقاط دون حق غيرها فاذا رضيت بما دون العشرة فقد اسقطت من الحق ما تملك فيعمل فيما لها الاسقاط منه وهو
ما زاد على العشرة دون ما ليس لها وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة قضاء لحقه فالحاصل الزائد بلا موجب فان قيل القياس
المذكور موجب له فلم يبطل بعد لانه معارضة قلنا ابطاله ان التشبيه المذكور انما في الحكم انما بني على اندراج تسمية
ما لا يصلح في عدمها فثبوت الحكم فيه على وجوبه بالنكاح بنص والاجماع دون القياس وح يمنع الاندراج واما في الجامع وهو
القياس فثبت حكم الجامع في محل ثبوته فلا بد من تعيينه ليعلم ثبوته في الفرع اذ قياس الشبه الطردي باطل ولا يعلم ما هو
الا ان يعينه عدم القدرة على تسليم شيء اذ لا قدرة على تسليم العدم بوجه وح تمنع كلية الكبرى لان عدم القدرة تحقق في الشيء المال
كالمجهول جنسا وان عينه فوات الخطر الذي وجب لاجله المهر على ما قررتم قلنا منتف بل تحقق بدون تعيين مهر المثل لتحققه بالعشرة
فالزائد بلا موجب واما ضياع المصنف بقوله ولا معتبر بعدم التسمية الخ يعني لا نسلم ان كلما لا يصلح مهرا يكون لعدم التسمية
في ايجاب مهر المثل لان عدمها فصاراه ان يكون لرضاها بغير مهر فانه قد يكون لطلبها مهر المثل فعرفنا انه حكمه رضاها بلا مهر لا
يستلزم رضاها بالعشرة فما دونها لانها قد ترضى بعدمه تكرما على الزوج ولا ترضى بالعوض اليسير ترفعا فبعد عن المسمى ولو
عدم التسمية ظاهر في القصد الى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل والبعض الثابت في المنافع منه ظهور ذلك والا لكان التسمية
لان زيادة التسمية ح تلغا امر مستغنى عنه في المقصود وسوقها به المنافع انه تختلف في كل حكم تسمية ما دون العشرة
وجوب مهر المثل الى الظاهر انها رضيت بالعشرة لما صرحت برضاها دونها فلا يثبت حكم الاصل فيه والا لكان اقرب انه لم يسم المسمى
ثم فرع على الخلاف فقال ولو طلقها قبل الدخول في صورة تسمية ما دون العشرة فلها خمسة عند علمائنا الثلاثة لان موجب كله
التسمية عشرة وعنده المتعة وفي المبسوط وكذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة حلا فالم ولو طلقها قبل الدخول
فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف وعنده المتعة وتعتبر قيمة الثوب يوم التزوج عليه وكذا لو سمى مكيلا او موزونا الا ان يقدر
المهر واعتبارها عند العقد وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه في الثوب تعتبر قيمته يوم القبض وفي المكيل والموزون يوم العقد لان
المكيل والموزون يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا بنفس العقد والثوب لا يثبت ثبوتا صحيحا بل يتردد بينه وبين القيمة فلهذا
تعتبر قيمته وقت القبض انتهى وعلم بذلك ان المراد ثوب بغير عينه اما لو كان بعينه فانها تملكه بنفس العقد كما سنعلم
قوله فلها المسمى ان دخل بها الخ هذا اذا لم تكسد الدراهم المسماة فان كانت دراهم الدراهم التي في نقد البلد

تكسدت وصار لا تنتفع بها فانا على الزوج القيمة ضمنها يوم كسدت على المختار بخلاف البيع حيث يبطل بكساد الثمن قبل
القبض على ما سيعرف **قوله** وبه يتأكد المسمى اي يتأكد لزومه فانه كان قبل الا ما يكن على شرف السقوط بارتدادها او تقبيلها
ابن الزوج بشهوة **قوله** والشيء بانتهائه يتقرر لان انتهاءه عبارة عن وجوده بتمامه فيستعقب موجباته المكن الزامها من
المهر والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتها ايضا كذلك فلا وجه لما وعليه انتفاقا ولا خلاف
للائمة الاربعة في هذه سواء كانت حرة او امة **قوله** وان طلقها قبل الدخول والخلوة اي بعد ما سمى فلها نصف المهر ثم ان
كانت قبضته فالمهر حكم هذا التنصيف يثبت عنده رحمه الله بنفس الطلاق ويعود النصف الى ملك الزوج وعندنا
لا يبطل ملك المرأة في النصف الا بقضاء او رضا لان الطلاق قبل الدخول اوجب فسادا في سبب ملكها في النصف وفساد السبب
في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها في المقبوض بل انه لا يمنع بقاءه فيتفرع على الخلاف اما لو اعتق الزوج الجارية اي المهورة بعد
الطلاق قبل الدخول وهي مقبوضة للمرأة نفذ عتقه في نصفها عنده وعندنا لا ينفذ في شيء منها ولو قضى القاضي بعد عتقه
بنصفها له لا ينفذ ذلك العتق لانه عتق سبق ملكه كالمقبوض بشراء فاسد اذا اعتقه البائع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك العتق
الذي كان قبل الرد ولو اعتقتها المرأة قبل الطلاق نفذ في الكل وكذا ان باعت او وهبت لتمام ملكها في الكل
قبل القضاء او التراضي عندنا واذا نفذ تصرفها فعليها نصف قيمتها يوم قبضت ولو وطئت الجارية بشبهة فحكم العقر حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل لا انه بدل جزء
من عينها فان المستوفى بالوطء في حكم العين دون النفقة وسيذكر حكم الزيادة المذكورة واذا لذا الكاره بالدخول
تزوج ثم طلق قبله ثم حادثها البينة كان بدخول فلا يوجب الا نصف المهر عند ابي حنيفة رحمه الله وعند محمد رحمه الله عليه كاله
واختلفت الروايات عن ابي يوسف فقيل مع محمد وقيل مع ابي حنيفة **قوله** والاقيسة فيه متعارضة
جواب عن سؤال العقل وسؤال الاية وهو قوله تعالى فنصف ما فرضتم عامة في المفروض اعطى حكم التنصيف وخص منه
ما اذا كان المفروض خمرا او ما اذا سمي بعد العقد الخالي عن التسمية فانه لا يتنصف بالطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارض
القياس ان وجد وقد وجد وهو ان في طلاقه قبل الدخول تفويت الملك على نفسه باختياره فكان اعتاق المشتري بعد
المبيع او اتلافه المبيع وهناك وجوب تمام المسمى او يقال هو رجوع المبدل اليها سالما فكان كالاقالة قبل
القبض وفي البيع يسقط كل الثمن فقال الاقيسة متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى بتمامه كما ذكرنا ومقتضى الثاني لا يجب
لها شيء اصلا فتساقطا فبقي النص على ما كان عليه فكان المرجع اليه وعلى هذا يسقط ما اورد من ان مقتضى العبارة ان المصير
الى النص بعد تعارض القياسين لكن الحكم في عكسه لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن ان القياسين اذا تعارضا لا
يتركان بل يعمل المجتهد بشهادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن عموم نص يرجع اليه لكن يتعرض السؤال على الوجه المذكور
لا يتوجه لان تمام معنى الاية سوى انتصاف المسمى بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فتوجيه السؤال ان النص قد خص وقياس الطلاق قبل الدخول على اتلاف المبيع ونحو ذلك
ان لا يجب شيء باطل لانه نسخ لتمام موجب النص لا تخصيص اذ لم يبق تحت النص على ذلك التقدير شيء والنص يبيح العام المخصوص
بالقياس بل بخصه فلا يتوجه لتعارضه بآخر ليعم من الاخراج وتعين ان لا على انه جواب سؤال يرد على ما ذكرنا انه سقط على
ذلك التقدير فلم يكن حاجة في الاستدلال سوى التعرض للنص الا ان يكون تقديره كالواقع في نفس الامر **قوله** وشرط على التقدير
رحمه الله في لزوم نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول ان تكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا في تأكيد تمام المهر **قوله**
وان تزوجها ولم يسم لها مهرا الى اخر الاصل ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لا يرخصه عندنا سواء سكت عن المهر او شرط نفيه او
سمى في العقد او شرط رد ما ملكه من جنسه وصورته هذا ان تزوجها على الف على ان ترد عليه العاصي ولها مهر مثلها بمنزلة
عدم التسمية لان الالف تقابله مثلها بقي النكاح بلا تسمية بخلاف ما لو تزوجها على الف على ان ترد عليه مائة دينار حيث
تنقسم الالف على مائة دينار ومهر مثلها فما اصاب الدنانير يكون صرفا يشترط فيه التقابض وما يخص مهر المثل يكون مهرا
فان طلقها قبل الدخول يتنصف ذلك على الزوج اذ كانت قيمته لا يعتبر المقابلة هنا بخلاف الجنس عند اختلاف
الجنس تكون المقابلة باعتبار القيمة ولو تفرقا قبل التقابض بطل حصة الدنانير من الدراهم وفي بعض الوجوه ان كانت حصته
من مهر المثل من الالف اقل من عشرة يكمل لها عشرة ومن صور وجوبه ان يتزوجها على حكمها او حكمه او حكم آخر لانه في حالة فوق
جهالة مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه او حكمها بتقدير مهر المثل او اكثر صح او دونه فلا الا ان يرضى والى ان حكمتها
مثله او اقل جاز او اكثر فلا الا ان يرضى والى الاجنبي ان حكم لها بمهر المثل جاز لا ما لا اقل الا ان يرضى ولا بالاكثر الا ان يرضى
وكذا اذا تزوجها على ما في بطن جاريته او غنمه لا يصح بخلاف خلعها على ما في بطن جاريتها حيث يصح لان ما في البطن بعرضية
ان يصير مالا لا انفصاله وان لم يكن مالا في الحال والعوض في الخلع يحتمل الاضافة كالخلع خلافا لنكاح لا يحتملها فلا يحتمله

ومثله

ومثله ما يخرجه نخله وما يكتسبه غلامه **قوله** او منافعها وكذا اذا كانت شيئا يجب بعقد مثل لو دينها **قوله**
وقال الشافعي رحمه الله في قول عنه لا يجب في الموت شيء للمفوضة وهو قول مالك رحمه الله في صورة نفي المهر وقوله الآخر
قوله واكثرهم اي اكثر اصحابه **قوله** لها ان المهر خالص حقها فيتمكن من نفيه ابتداء كما يتمكن من اسقاطه انتهاء اي بعد
التسمية ولا يخفى ان هذا الاستدلال يقتضي نفي وجوبه مطلقا قبل الدخول وبعده وهو خلاف ما نقله عن الاكثر ولان عمر وابنه وعليا
وزيد بن ثابت رضوان الله عليهم قالوا في المفوضة حسبها الميراث ولنا ان سائلا سأل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عنها اي عن صورة موت
الرجل فقال ابن مسعود اقول فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله ورسوله وان يك خطأ فمني ومن ابن ام عبد وفي شيء من الشيطان والله
ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وابو الجراح حامل راية
الاشجعيين فقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك
هذا ففرح ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم يسر بمثله قط بعد اسلامه وبروع بكسر الباء الموحدة في المشهور ويروى بفتحها هكذا
رواه اصحابنا رحمهم الله تعالى وروى الترمذي والنسائي وابو داود هذا الحديث بلفظ اخر وهو ان ابن مسعود قال في رجل
تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله هذا لفظ ابي داود وله روايات اخر بالفاظ قال البيهقي جميع روايات هذا
الحديث واحاديثها صحاح والذي روي من رد علي رضي الله عنه له فلمذهب تفرد به الراوي وهو مخالف الراوي الا ابا بكر الصديق
رضي الله عنه ولم يرد هذا الرجل لتحليفه لكنه لم يصح عنه ذلك وممن انكر ثبوته عنه الحافظ المنذري **قوله** ولنا ان المهر وجب
حقا للشرع اي وجوبه ابتداء حق الشرع لما قدمناه انفا وانما يصير حقا لها في حالة البقاء اي بعد وجوبه على الزوج ابتداء بالشرع ثبت
لها باختيارها فتتمكن حينئذ من الابراء كما صادفه حقها دون نفيه ابتداء عن ان يجب **قوله** ثم هذه المتعة اي متعة
المطلقة قبل الدخول التي لم يفرض لها مهر في العقد واجبة عندنا وعند الشافعي واحمد رحمهما الله احترازا عن غيرها
من النساء فان المتعة لغيرها مستحبة الا من سنذكر وقوله رجوعا الى الامر وهو قوله تعالى ومتعوهن عقيب قوله لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة فانصرف الى المطلقات قبل الفرض والمسيس بخلاف المدخول بها فان المتعة
مستحبة لها فرض لها او لا وفيه خلاف ما للشافعي فانه يستحب المتعة في هذه الصورة وغيرها من الصور الا المطلقة قبل الدخول
بعد الفرض الا ان تجيء الفرقة من جهتها في جميع الصور ووجه قوله تعليقه بالمحسن اعني الامر المذكور لقوله سبحانه حقا على
المحسنين وهم المتطوعون فيكون ذلك قرينة صارفة للامر المذكور الى الندب والجواب منع قصر المحسن على
المتطوع بل هو اعم منه ومن الواجبات ايضا فلا ينافي الوجوب فلا يكون صارفا للامر عن الوجوب مع ما انضم اليه من لفظ حقا
وعلى والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة مثل لها لانها الملبس المتوسط لانها تصلي وتخرج غالبا فيها
وفي المبسوط اذن المتعة درع وملحفة وخمار هذا التقدير يروى عن عائشة رضي الله عنها وابن عباس ومن بعدهم سعيد بن
المسيب والحسن وعطاء والشعبي وحيث قدره بهذا ثم اللغة يعرف منه ان لفظ متعة لا ينافي اعطاء الدراهم بل هي اسم
من الامتاع والامتعة وهو المتبادر الى الفهم ايضا فلا ينعقد بالدراهم وان لم يمتنع ان يقع على الدراهم ايضا لان الشان في المتبادر
من اللفظ وعن الشافعي رحمه الله تقديرها بثلاثين درهما او باجتهاد الحاكم وانما يحتاج لتعرف حال من تعتبر حاله من الزوجين اي حالها
لان الاثواب معتبرة بحالها على ما هو الاشبه بالنفقة لان في اعتباره تسوية بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس
وقيل تعتبر حاله وهو الذي يشير اليه قوله ولا تزاد على كسوة مثلها وهو قول الكرخي لقيام هذه المتعة مقام مهر المثل فانه يجب
عند سقوطه وفيه تعتبر حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة قال كانت من السفلة فمن الكرباس وان كانت وسطا فمن
القز وان كانت مرتفعة اي الغنية فالابريسم والحلواني لدرع كونها وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة لا يؤثر بالبلد
الاعتبار حاله او حالها وقيل تعتبر حاله وهو اختيار القدوري وصححه علماء النقل وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد
يقال ان هذا انما يجوز لهم ان المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لانها خلفه وان كانا سواء فالواجب المتعة لانها الفريضة بالكتاب
العزيز وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب الاقل الا ان ينقص عن خمسة فيكمل لها الخمسة وهذا كله نقل الاصل وعرف
المبسوط وهو صريح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الاصلي لكنه تعذر تنصيفه لجهالته فيصار الى المتعة خلفا عنه فلا
تجوز الزيادة على نصف المهر ولا تنقص عن الخمسة لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر المثل لانه سقط بالطلاق قبل
الدخول فلا معنى لاعتباره بعد ذلك **قوله** لان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا
يجب بالطلاق قبل الدخول الا نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر المثل
فلا يزاد بالطلاق قبل الدخول على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفرقة من جهته كالفرقة بالطلاق والايلاء واللعان والجب
والعنة وبردته وابائه وتقبيلها ابنها او امها بشهوة وان كانت من جهتها فلا تجب كردتها وابائها وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع

واسانيدها صحاح

وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وكما لا تجب المتعة بسبب مجيء الفرقة من قبلها لا تستحب لها ايضا لجنايتها ومقتضى هذا ان لا
تستحب في خيارها فينبغي ان يقال لجنايتها او رضاها به واستحباب المتعة لايحاشها بالطلاق وكذا لو فسخه بخيار البلوغ او اشترى
هو او وكيله منكوحته او باعها المولى من رجل ثم اشتراها فاجابته الزوج تجب المتعة وكل موضع لا يجب فيه المتعة عند عدم التسمية الا
نصف المسمى عند وجوده وفي كل موضع يجب فيه يجب والواجب بالعقد هو المسمى او مهر المثل ان لم يسم ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط
نصفه وقيل كله ثم يجب النصف بطريق المتعة **قوله** وهو قول ابي يوسف الاول اشارة الى ان قوله الآخر كقولهما **قوله** منتصف
بالنص يعني قوله تعالى فنصف ما فرضتم فانه يتناول ما فرض في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي فان لها ان ترفعه الى القاضي
ليفرض لها اذا لم يكن فرض لها في العقد **قوله** ان هذا تعيين لمهر المثل وذلك لا ينتصف لان العقد حين انعقد موجبا لمهر المثل
لان ذلك حكم العقد الذي لم يسم فيه مهر وثبوت الملزوم لا يتخلف عنه ثبوت اللازم فلما كان الثابت به لزوم مهر المثل لا ينتصف
اجماعا فلا ينتصف ما فرض بعد العقد لان الفرض المنتصف في النص اعني قوله تعالى فنصف ما فرضتم يجب حينئذ حمله على المفروض في
العقد بالضرورة لانا لما بينا ان المفروض بعد العقد لا تسمية فيه هو نفس خصوص مهر مثل تلك المرأة وان الاجماع على عدم انتصافه
لزم بالضرورة اي المنتصف بالنص ما فرض في العقد على ان المتعارف هو الفرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها الصداق
انه اوقعه في العقد تسمية فكذلك النص ما فرضتم به فردوا ان المخبر عنه بفرضتم هو الفرض الواقع في العقد وهذا من المصنف تقييد
للعرف العملي لعدم المانع منه في الفصل السابق حيث قال وهو عرف عملي لا يصلح مقيدا للفظ وقدمنا ان الحق التقييد به
وفي الغاية والدراية لا يتناول غيره اي غير المفروض في العقد اذ المطلق لا عموم له ورد بانه ليس بشيء لان المطلق الشائع بمجرد الذات
فيتناول المفروض على اي صفة كانت سواء كان في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي عليه لو رافعته ليفرض لها فالصواب
ما ذكرنا من ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان المفروض لتعيين كميته لكن [illegible] وهو لا ينتصف اجماعا فتعين كون
المراد به في النص المتعارف دون غيره بما يصدق عليه لغة لما بينا ولان غيره غير متبادر لندرة وجوده **فرع**
لو عقد بعد التسمية ثم فرض لها دارا بعد العقد فلا شفعة فيها للشفيع لما قلنا ان المفروض بعده تعيين مهر المثل ومهر
المثل بدل البضع فلا شفعة فيه وهذا لو طلقها قبل الدخول بها كان عليها ان ترد الدار وترجع على الزوج بالمتعة [illegible] ولو
كان مسمى في العقد ثم باعها به الدار كان فيها الشفعة لانها ملكت الدار بالشراء بالمهر ولو طلقها قبل الدخول بها فالدار لها وترد
نصف المسمى على الزوج لانها صارت مستوفية للصداق بالشراء والشراء لا يبطل بالطلاق **قوله** لزمته الزيادة خلافا
لزفر والشافعي رحمهما الله تعالى لانها لو صحت بعد العقد لزم كون الشيء بدل ملكه قلنا اللزوم متوقف على تقدير الالتحاق باصل
العقد ونختص بعوض عن الهبة بعد عقدها والدليل على الحكم قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة
فانه يتناول ما تراضيا على الحاقه واسقاطه **ومن فروع الزيادة** ما لو راجع المطلقة الرجعية على الف ان
قبلت لزمت والا فلا لان هذه زيادة وقبولها شرط في اللزوم ومما يتصل بهذه مسئلة التواضع فانهم من بعد التسمية
لو تواضعا في السر على مهر وعقد في العلانية باكثر منه ان اتفقا على ان العلانية هزل فالمهر مهر السر وان اختلفا فادعى الزوج
المواضعة وانكرت فالقول لها هذا ان اتحد الجنس فان اختلفا فانه ينعقد بمهر المثل ولو عقدا في السر بالف وظهرا بالفين
فكذلك ان اتفقا على المواضعة فالمهر ما في السر وان اختلفا فالقول للمرأة في دعوى الجد فيلزم مهر العلانية الا ان يكون
اشهد عليها او على وليها الذي زوجها منه انه مهر السر انما والبينة بذلك فيثبت ما ادعاه ولو عقدا في السر بالف ثم عقدا
في العلانية بالفين واشهدا ان العلانية سمعة فالمهر مهر السر ان لم يشهدا فالمسمى في العقد عند ابي حنيفة رحمه الله المهر
مهر السر وعند محمد مهر العلانية وذكر القاضي ان ابا يوسف كان مع محمد وجعل محمدا مع ابي حنيفة قال لو تزوج امرأة بالف ثم جدد
بالفين [illegible] اختلفوا فيه ذكر خواهر زاده انه على قول ابي حنيفة ومحمد لا تلزم الالف الثانية وعلى قول ابي يوسف تلزمه الالف
الثانية وذكر في المحيط قول ابي يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الطحاوي تزوجها على الف ثم القول ثبت الثاني خلافا لابي [illegible]
وعلل عدم الثبوت انهما قصدا اثبات الزيادة في ضمن العقد ولم يثبت العقد فكذا الزيادة فانتفت هذه النقول
ان قول ابي حنيفة عدم الثاني على العكس هذا حكى الخلاف في الكافي الشيخ حافظ الدين قال تزوجها على مهر في السر بشهادة
شاهدين على الف ثم تزوجها في العلانية بالفين بشهرتها العقد الاول ويكون هذه زيادة في المهر عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
المهر هو الاول وهذا هو طاهر المنصوص في الاصل وعليه مشى شمس الائمة ان عند ابي حنيفة رحمه الله المهر مهر العلانية
قال في المبسوط اذا تواضعا في السر بالف واشهدا انهما يجددان العقد بالفين سمعة فالمهر هو الاول لان العقد الثاني بعد
الاول لغو بالاشهاد وقلنا ان يقصد الهزل بما سمياه فيه وان لم يشهدا على ذلك فالذي اشار اليه في الكتاب ان المهر مهر العلانية
ويكون هذا منه زيادة في المهر فالواسمنا عند ابي حنيفة فاما عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله المهر هو الاول لان العقد الثاني
لغو فما ذكر فيه من الزيادة يلغو او عند ابي حنيفة رحمه الله العقد الثاني ان كان لغوا فما ذكر فيه من الزيادة يكون معتبرا

لزم

مثل له من قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني لما لغا صريح كلامه عندهما لم يعتق لتعذر العتق وعنده وان لغا صريح
كلامه في حق النسب يبقى معتبرا في حق العتق انتهى كلام شمس الائمة وبآخره يخرج الجواب عن المذكور في شرح الطحاوي من تعليل
عدم اعتبار الثاني **قوله** لا اشارة في الكتاب بل الدال الى ان المهر هو العلانية هو والله اعلم اطلاق اعتبار العلانية في الاصل فان عبارته
فيه اذا تزوجها على مهر في السر وسمى في العلانية اكثر منه يؤخذ بالعلانية فالتبع في العلانية يشمل ما اذا اشهدا ان الالف
من العلانية مقصود وما اذا لم يشهد على ذلك وما اذا كان التبع ليس في ضمن عقد بل مجرد اظهار على ما هو عكسه او الصور المواضعة
وتبنيا عليه او في ضمنه فاخرجه الدليل وخرج وبقي الباقي ولا اختلاف في اعتبار الاول اذا اشهدا على ان ليس الثاني او اعترفا به مطلقا
فبقي ما لم يشهدا فيه ولم يعترفا به مما هو في ضمن عقد بان مرادا قطعا وظاهر هذا انه لا خلاف فيه منهم ولهذا والله سبحانه اعلم
ذكر عصام ان عليه العينين ولم يذكر خلافا وان ذكر في المحيط عنه انه ذكر في كتاب الاقرار انه لا يشهدا الزيادة فاذا حكى المشايخ
الخلاف يجب كون المذكور قول ابي حنيفة البتة لان وضع الاصل الامالي قوله وكان القاضي الامام قاضي خان رحمه الله انما افتى
بانه لا يجب بالعقد الثاني شيء الا اذا اعنى بها الزيادة في المهر لما علم ان علة اعتبار العلانية فيما اذا جددا ولم يشهدا كونه ذكره
لكن الاوجه الاطلاق فان ذلك يقتضي ان يسأل الزوجان عن مرادهما قبل الحكم وقد ينكر الزوج القصد وينفتح باب الخصومة
من غير حاجة الى ذلك لانه اذا كان الثابت شرعا جواز الزيادة في المهر والكلام الثاني يعطيه صادرا من عاقل وجب الحكم
بمقتضاه بل بيانه لو ادعى الهزل به لا يقبل ما لم تقم بينة على اتفاقهما على ذلك نعم ذكر الاتقاني انه يجب الالفان مع الالف
الكسر فيجتمع عليه ثلاثة الاف الا ان الاول قد ثبت وجوبه ثبوتا لا مرد له والمفروض كون الثاني زيادة فيجتمع بكماله مع الاول
ومن ثم ذكر في الدراية عن شرح الاسبيجابي حيث قال على الفتوى تستحق المهرين عند ابي حنيفة وعندهما لا تثبت الثانية وكذا لو
راجع المطلقة بالف وفي النوازل عن الفقيه ابي الليث قال رحمه الله اذا جدد يجب كلا المهرين ووجه من نقل لزوم الثاني فقط
اعتبار ارادة الاول في ضمن الكلام الثاني لانه ان لم يكن المقصود تغيير الاول الى الثاني والذي يظهر من الجمع بين كلام القاضي
والاطلاق المنظور عليه كون المراد بكلام الجمهور لزومه اذا لم يشهدا من حيث الحكم ومراد القاضي لزومه عند الله في نفس الامر
ولا شك انما يلزم عند الله اذا قصد الزيادة فاما اذا لم يقصدا حتى كانا هازلين في نفس الامر فلا يلزم عند الله حتى لا يطالب به
في القيامة ويلزم ذلك في حكم القاضي لانه يؤاخذ بظاهر لفظه الا ان يشهدا على خلافه ومما قيل انه لا يجب المهر الثاني الا اذا
كانت قالت لا ارضى بمهر الاول لو ابرأته ثم قالت لا اقيم معك بعقد بينهما فاذا لم يكن هذا الانبساط فلا يجب الثاني حسب من
قول القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة الزيادة واختلافهم فيما اذا كان التجديد للمبالغة فيها المهر الاول انه هل يوجب
الثاني على الخلاف او ان الاتفاق على عدم وجوبه غير بعيد اذ فيها لكون الزيادة تستدعي قيام المزيد عليه وبالهبة انتفى قيامه
فلا يتحقق كون الثاني زيادة وهو المحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي دخوله في الوجود لا بقاءه الى وقت الزيادة فيصلح
منشأ للخلاف في ثبوته على الخلاف او عدم ثبوته بالاتفاق وفي القنادي امرأة وهبت مهرها من زوجها ثم ان زوجها اشهد ان
كان عليه كذا من مهرها تكلموا فيه والمختار عند الفقيه ابي الليث انه اقرار جائز اذا قبلت ووجهه في التجنيس بوجوب تصحيح التصرف
ما امكن وقد امكن بان يجعل كانه زادها في المهر وانما شرطت القبول لان الزيادة في المهر لا تصح الا بقبول المرأة انتهى والخلاف
المشار اليه بقوله والمختار فرع الخلاف الذي قبله لانه في صورة هبتها المهر والتقييد وهو قبول المرأة صحيح اي المنقول
عن ابي حنيفة وذلك لان المنقول هو ما اذا جددا العقد ثانيا اكثر ما يفيد اجتماعهما على الامر الثاني وذلك يفيد قبوله
الثاني بلا شبهة بخلاف هذه الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقر واشهد ونحو هو لا يستلزم ذلك **قوله** لان المعقود
عليه وهو منافع البضع انما يصير مستوفى بالوطء ولا يجب كمال البدل قبل الاستيفاء فلا كمال المهر قبله **قوله** ولنا
انها سلمت المبدل الخ يتضمن منع توقف وجوب الكمال على الاستيفاء بل على التسليم **قوله** اعتبارا بالبيع والاجارة يعني
ان الموجب للبدل تسليم المبدل لا حقيقة استيفاء المنفعة كالبيع والاجارة الموجب فيهما التسليم وهو رفع الموانع والتخلية
بين المسلم اليه وان لم يستوف المشتري والمستأجر منفعة اصلا فكذا في المتنازع فيه يكون تسليم البضع بذلك بل اولى
واما قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فالمجاز فيها متحتم لانه ان حمل المس على الحقيقة الوطء
كما يقول هو من اطلاق اسم السبب على المسبب والاوجه انه من اطلاق اسم المطلق على اخص خصوصياته وان حمل على الخلوة كما
نقول فمن اطلاق اسم المسبب على السبب اذ المس مسبب عن الخلوة عادة وكل منهما ممكن ويرجح الثاني بموافقة الغياث الثاني المذكور والحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كشف خمار امرأته ونظر اليها وجب الصداق دخل بها او لم يدخل رواه الدارقطني والشيخ ابو بكر
الرازي في احكامه حيث قال هو اتفاق الصحابة الاول وحكى الطحاوي فيه اجماع الصحابة وقد يقال يجب ان لا يعتبر ما خلا
الاول لانا لا ندعي الحقيقة والخلوة لا تصدق على الجماع فلا يكون المس مجازا فيها والا لزم انه لو طلقها وقد وطئها
عقب الناس وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الخلوة والغرض ان المراد بالمس في النص هو الجماع فلا يحمل على الخلوة

وبحاب بأن ثبوت الكمال في الصورة بالإجماع لا للإجماع على أنه حينئذ تسليم للمبطل مع ادعاء الإجماع على وجوب كماله بالخلوة
كما نقله الشيخ أبو بكر الرازي في أحكامه حيث قال هو اتفاق الصدر الأول وحكى الطحاوي فيه إجماع الصحابة وقال ابن المنذر هو
قول عمر رضي الله عنه وعلي وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وجابر ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم أجمعين وهو أصله قوله تعالى وكيف تأخذونه
وقد أفضى بعضكم إلى بعض أوجب جميع المهر بالإفضاء وهو الخلوة لأنه من الدخول في الفضاء الذي هو المراد حينئذ فيكون وجوب نصفه
بالطلاق قبل الخلوة الذي هو معنى النص مخصوصا أخرج منه الصورة التي أوردناها والدليل على وجود المخصوص الإجماع المذكور
ومن فروع لزوم المهر بالخلوة لو زنى بامرأة فتزوجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنى لأنه سقط الحد
بالتزوج قبل تمام الزنى والمهر المسمى بالنكاح لأن هذا أزيد من الخلوة قوله وإن كان أحدهما مريضا شروع في بيان موانع
صحة الخلوة وعبارة شرح الطحاوي فيه جامعة قال الخلوة الصحيحة أن يخلو بها في مكان يأمنان اطلاع الناس عليهما كالدار والبيت دون الاطلاع م
الصحراء والطريق الأعظم والسطح الذي ليس على جوانبه سترة كذا إذا كان الستر رقيقا أو قصيرا بحيث لو قام إنسان يطلع
عليهما وأن لا يكون مانع من الوطء حسا ولا طبعا ولا شرعا انتهى ومن تفصيل الموانع ذكر الرتق والقرن والعفل وأن يكون
شيخا أو صغيرة لا تطيق الجماع أو هو صغير لا يقدر عليه وقال بعضهم إن كان يشتهي وتتحرك آلته ينبغي أن يجب كال المهر وإذا كان
معهما ثالث استوى منعه لصحة الخلوة بين أن يكون بصيرا أو أعمى يقظانا أو نائما بالغا أو صبيا يعقل لأن الأعمى يحس والنائم
يستيقظ ويتناوم وإن كان صغيرا لا يعقل أو مجنونا أو مغمى عليه لا يمنع وقيل المجنون والمغمى عليه يمنعان وزوجته الأخرى تمنع
ثم رجع محمد رحمه الله والجواري لا تمنع وفي جوامع الفقه جاريتها تمنع بخلاف جاريته وفي شرح المجمع في أمته روايتان والكلب العقور
مانع وغير العقور إن كان لها يمنع أو له لا يمنع وعندي أن كلبه لا يمنع وإن كان عقورا إلا أن الكلب لا يتعدى على سيده ولا على
من يمنعه سيده عنه ولو سافر بها فعدل عن الجادة بها إلى مكان خال فهي صحيحة ولا تصح الخلوة في المسجد والحمام وقال شداد إن كانت
ظلمة شديدة صحت لأنها كالستر وعلى قياس قوله تصح على سطح لا ساتر له إذا كانت ظلمة شديدة والأوجه أن لا تصح لأن الناس يع
الإحساس ولا تختص بالبصر ألا ترى أن الامتناع لوجود الأعمى والأبصار للإحساس وكذا لا تصح في بستان ليس له باب وتصح في
علية أو قبة مضروبة وهو يقدر على وطئها وإن كان نهارا وكذا الحجلة والقبة كذلك ولو كان في مخزن من خان يسكنه الناس فرد الباب ولم
يغلق والناس قعود في وسطه غير منتظرين لنظرهما صحت وإن كانوا منتظرين لا تصح وهذه الموانع قبل الحبس ولو دخلت عليه
فلم يعرفها ثم خرجت أو دخل هو عليها ولم يعرفها لا تصح عند أبي الليث وتصح عند الفقيه أبي بكر وكذا لو كانت نائمة ولو عرفها ولو
لم تعرفه تصح فرعان الأول لو قال إن خلوت بك فأنت طالق فخلا بها طلقت ووجب نصف المهر الثاني للزوج
أن يتحمل زوجته إذا كانت لا تطيق الجماع من قبل كبيرة أو عند البلوغ وبالبسط واعلم أن أصحابنا أقاموا الخلوة الصحيحة
مقام الوطء في حق بعض الأحكام كالمهر وثبوت النسب والعدة والنفقة والسكنى في مدة العدة ومنعها وتستطلعها لم
يقيموها مقامه في الإحصان وحرمة البنات وحلها للأول والرجعة والميراث وحرمة البنات يعني لو خلا بالمطلقة الرجعية لا يصير مراجعا
وإذا خلا بامرأة لا تحرم بناتها ولا يرثها لو ماتت في العدة للاحتياط لو أجمع هذه الأحكام وفي شرح الشافي لو تزوج
البنت على عكس هذا اختلاف وأما في حق وقوع طلاق آخر ففيه روايتان والأشبه وقوعه لأن الأحكام لما اختلفت في هذا
الباب وجب القول بالوقوع احتياطا قوله وهذا التفصيل في فرضها قال الصدر الشهيد هو الصحيح قوله وهذا القول أي
رواية المنتقى في حق كمال المهر هو الصحيح دفعا للضرر عنها أما في حق جواز الإفطار فالصحيح غيرها وهو أنه لا يباح الإفطار وقد
قدمنا في كتاب الصوم أن رواية المنتقى في جواز الإفطار بلا عذر لم أوجب القضاء وتعد بالدليل ظاهر الرواية وقول
المصنف هو الصحيح احتراز عن رواية شاذة عن أبي حنيفة أنه يمنع لأنه يمنعه الجماع وجعله أتم لما فيه من إبطال العمل قوله
أدى على سلامته إلا أنه يعطي أن خلوة الخصي صحيحة وهو كذلك بالاتفاق قوله والعدة واجبة في جميع هذه المسائل
أعني عند صحة الخلوة وفسادها بالموانع المذكورة احتياطا لتوهم الشغل نظرا إلى التمكن الحقيقي وكذا في المجبوب لقيام احتمال
الشغل بالسحق وكذا يثبت نسب الولد منه عند أبي سليمان وذكر أنها متى أتت بولد يثبت وإن علم بخلافه فلا وعليها
العدة والأول أحسن وعلل القاضي أنه ينزل وربما يتعلق وتعبيره بالعناية بكلمة ما يعني العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة
إنها واجبة ظاهرا وحقيقة فقيل لو تزوجت وهي متيقنة بعدم الدخول حل لها ديانة لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع كذا
لا تسقط لو أسقطاها ولا يحل لها الخروج ولو أذن لها الزوج وتتداخل العدتان ولا يتداخل حق العبد والولد أي حق الولد
ولذا قال صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره فلا يصح قال في إبطالها باتفاقهما
على عدم الوطء بخلاف المهر لأنه مال فلا يحتاط في إيجابه غير أن في وجه الاستدلال بالحديث على أنه حق الولد نظرا قوله
وذكر القدوري في شرحه لمختصر الكرخي أن المانع إن كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وإن كان حسيا كالمرض والصغر
لا تجب لانعدام التمكن حقيقة فكان كالطلاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم الشغل وما قاله القدوري اختاره قاضي خان

ويؤيد ما ذكره العتابي الا ان الاوجه على هذا ان يخص الصغير بغير الفاسد والمريض بالمدنف لثبوت التمكن حقيقة في غيرهما واعلم ان المراد بوجوب العدة بالخلوة انما هو في النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا تجب العدة بالخلوة فيه بل بحقيقة الدخول ه

قوله وتستحب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة واحدة وهي التي طلقها الزوج وقد سمى لها مهرا اي كل من المصدر والاستثنا اشكال اما الاول فلان المطلقة قبل الدخول التي لم يسم لها مهرا داخلة في عمومه والمتعة واجبة لها واما الثاني فالمطلقة قبل الدخول المفروض لها ذكر في المبسوط والمحيط والمختلف وآخرها ان المتعة تستحب لها واجيب عن الاول بان الاستحباب مستعمل في اعم من الوجوب يعني انه بالمعنى اللغوي او نقول عام مخصوص بالصور السابقة وقرينة التخصيص بما تقدم ذكرها فكانه قال وتستحب لكل مطلقة غير تلك وعن الثاني بان غير القدوري تبعه وفي بعض مشكلات القدوري اربعة اقسام واجبة وهي ما تقدم ومستحبة وهي التي طلقها بعد الدخول ولم يسم لها مهرا وسنة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها والرابعة ليست بواجبة ولا سنة ولا مستحبة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمى لها لان نصف المهر ثابت لها فيقوم مقام المتعة وقيل الصحيح هنا تغيير وقع من الكاتب وقد ذكر بعضهم ان في بعض النسخ ولم يسم لها مهرا وتعليل الدراية ضبطه كذلك عن غير واحد

قوله وقال الشافعي رحمه الله تجب لكل مطلقة الا بكذا وعن احمد رواية كقوله ورواية كقولنا وتفصيل كالك وجه قول الشافعي ان المطلقة قبل الدخول والتسمية واجبة اتفاقا بالنص واما في المدخول بها فلان وجوب المتعة الواجبة في صورة عدم التسمية للايحاش بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في مقابلته بل في مقابلة البضع فيجب دفعا للايحاش واما التي لم يدخل بها وقد سمى لها فوجب نصف المهر الثابت بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم بطريق المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غيرها وتنوجيه صدع الايحاش لا المهر لعدم استيفائها منافع بضعها فلا تجب متعة اخرى وقد الانكود

وقوله فسخ مجاز لانه وقع طلاقا حتى انتقص عدد الطلاق لكنه كالفسخ من جهة انه كالحالة السابقة على النكاح بسبب عود المعقود عليه سالما اليها فلا يلزم كون ما ذكر على قولكم قال يسقط كل المهر لهذه الطلاق لانه فسخ ثم يجب بطريق المتعة لها لقول المحققين انه يبقى نصف المهر ويسقط نصفه بالنص وله ايضا قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين خص منها تلك المطلقة بنص فنصف ما فرضتم فعله تمام حكمها وبه يحمل قوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات الى قوله فمتعوهن على غير المفروض لها لعقلية ان نصف مهرها بطريق المتعة

قوله ولنا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة بكسر الواو وفتحها السماع لانها مفوضة نفسها لوليها وللزوج وبجوز فتحها اي فوضها وليها للزوج وهي التي زوجت بلا مهر مسمى وحاصله منع كون علة الوجوب في الاصل وهي المفوضة الايحاش وابطال مناسبة العلية اجابة بقوله وهو غير جان في الايحاش بل لانه مأذون له في الشرع بل الوجوب تعويض عما كان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى فهم من علم ان تعالى اسقط ما كان واجبا ثم اوجب لها شيئا آخر مكانه وعلم ان لا جناية في الطلاق بل قد يكون مستحبا في التي لا تصلي الفاجرة ولا سقوط في المدخول بها مطلقا فلا يجب لها العلة المساوية ولا نسلم ان ما سلم للمدخول بها في مقابلة البضع بل بقبولها العقد على نفسها الملحق به الماك في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين ولهذا كان لها المطالبة به قبل الدخول فيغرم بالدخول يتقرر ما كان على شرف السقوط وقوله تعالى وللمطلقات متاعا بالمعروف حقا على المتقين ان اللام للعهد الذكري في المطلقات التي لم يسم لهن لانه تعالى ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال ومتعوهن او يراد بمتعوهن ايجاب نفقة العدة وكسوتها واما في المدخول بها المسمى لها فيحمل الانفاق واما ابتدا الاستحباب في المحول لقوله تعالى فمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا وستكون حواله

قوله واذا زوج الرجل ابنته على ان يزوجه الزوج ابنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الآخر اي صداقا فامه واما قيد به لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل صداقا للاخرى او معناه بل قال زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك ولم يرد عليه فقبل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شغارا ولو زاد قوله على ان يكون بضع بنتي صداقا لبنتك فلم يقبل الآخر بل زوجه بنته ولم يجعله صداقا كان نكاح الثاني صحيحا اتفاقا والاول على الخلاف ثم حكم هذا العقد عندنا الصحة وفساد التسمية فيجب مهر المثل وقال الشافعي رحمه الله بطل العقد المنقول العقد اما الاول فحديث عمر رضي الله عنه اخرجه الستة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح الشغار والشغار ان يزوج الرجل ابنته او اخته من الرجل على ان يزوجه ابنته او اخته وليس بينهما صداق والنهي يقتضي فساد المنهي عنه والفاسد في هذا العقد لا يفيد الملك اتفاقا وعنه صلى الله عليه وسلم قال لا شغار في الاسلام والنفي نص الوجود في الشرع وعرف منه التعدي الى كل مزوج موليته على ان يزوجه الآخر موليته كسيد الامة يزوج امته على ان يزوج الآخر موليته كذلك واما الثاني فان كل بضع حينئذ صداق ومنكوح فيكون مشتركا بين الزوج ومستحق المهر وهو باطل والاطناب في تعريفه مستغنى عنه والجواب عن الاول ان متعلق النهي والنفي مسمى الشغار وما خوذ في مفهومه خلوه عن الصداق وكون البضع صداقا ونحن قائلون بنفي هذه الماهية وما صدق عليها شرعا فلا نثبت النكاح كذلك بل نبطله فيبقى نكاحا

تسميته ما لا يصلح مهرا انعقد موجبا لمهر المثل كالنكاح المسمى فيه خمر أو خنزير مما هو متعلق الذي لم نثبته وما أثبتناه لم
يتعلق به بل انتفت لعمومات صحته أعني ما يفيد الانعقاد بمهر المثل عند عدم تسمية المهر وتسمية ما لا يصلح مهرا
وظهر أنا لا نلوك بموجب المعقول حيث نفيناه وعن الثاني بتسليم بطلان الشركة في هذا الباب ونحن لم نثبتها إذ الشركة
بدون الاستحقاق ونحن أبطلنا كونه صداقا فأبطلنا استحقاق مستحق المهر بضعه فبقي كله منكوحا في عقد شرط فيه شرط
فاسد والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بخلاف ما لو ذهبت نفسها من بطلين فإن بطلان الاشتراك فيه لم يستلزم بطلان النكاح وإنما
استلزمه موجب عدم التعيين لعدم الأولوية **قوله** وإن تزوج حر امرأة على خدمة سنة فلها مهر مثلها وقال محمد رحمه الله
في الجامع لها قيمة خدمته ولم يذكر أنه قول أبي يوسف رحمه الله أو قولهما واختلف في قول أبي يوسف فقال الهندواني ينبغي أن يكون مع محمد وقال العقيلي
مع أبي حنيفة وهو الأظهر والإمام يعتمد على خلاف محمد في الجامع الصغير **قوله** وقال الشافعي لها تعليم القرآن والخدمة في
الوجهين أي وجهي حرية الزوج وعبديته **قوله** وكذا المنافع على أصلنا ظهر النظر على هذه النكتة توجب أن لا يصح تسمية شيء
من المنافع وملاحظة قوله وخدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنه تسليم رقبته وفي ما يقتضي جواز جميع منافع الأعيان ما خلا
خدمة الحر لموافقته عموم مفهوم قوله ولا كذلك الحر وهذا موافق لما في جامع قاضي خان وشرح الكافي لنجم الدين عمر النسفي ما ماله
قال في البدائع لو تزوجها على منافع الأعيان سكنى داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة أرضه يعني
أن يزرع لها أرضه ونحو ذلك من منافع الأعيان مدة معلومة صحت التسمية لأن هذه المنافع أموال وألحقت بالأموال شرعا
في سائر العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح متحققة وإمكان الدفع ثابت بتسليم محالها إذ ليس فيه استخدام المرأة زوجها
فيثبت جواز تسمية خدمة الحر وسوا يصح وفي الغاية معزيا إلى المحيط لو تزوجها على خدمة حر آخر فالصحيح صحته ويرجع على
الزوج بقيمة خدمته وهذا يشير إلى أنه لا يخدمها فأما الأجنبي فلأنه لا يؤمن الانكشاف عليه مع مخالطته للخدمة وأما أن
يكون مراده إذا كان بغير أمر ذلك الحر ولم يجز وأنت إذا تأملت تعليل محمد رحمه الله وجوب قيمة الخدمة بأن المسمى مال إلا أنه
عجز عن التسليم للمناقضة وتعليلهما بما في الكتاب بعدم استحقاقها في هذا العقد كالتعليل بأنه لو استحق تسليمه الحق
بالأموال لكن انتفى ذلك للزوم المناقضة لا تكاد تتوقف في صحة تسمية خدمة حر آخر ثم بعد هذا يجب أن يشترط إذ لم يكن
بأمره ولم يجزه وجبت قيمتها وإن كان بأمره فإن كانت خدمة معينة تستدعي مخالطة لا يؤمن معها الانكشاف والفتنة
وجب أن تمنع وتعطى قيمتها ولا تستدعي ذلك وجب تسليمها وإن كانت غير معينة بل تزوجها على منافع ذلك الحر يصير
أجيرا لها لأنه أجير وحد فإن خدمته في الأول فكالأول وفي الثاني فكالثاني وقد دل المصنف رحمه الله آخرا بقوله بخلاف
خدمة حر آخر بأنه لا مناقضة والحاصل أن ما هو مال أو منفعة يمكن تسليمها شرعا يجوز التزوج عليها وما لا فلا يجوز كخدمة
الزوج الحر للمناقضة وحر آخر في خدمة تستدعي خلوة للفتنة وتعليم القرآن لعدم استحقاق الأجر على ذلك كالأذان
والإمامة والحج وعند الشافعي رحمه الله يجوز أخذ الأجر على هذه فصح تسميتها واختلفت الرواية في رعي غنمها وزرع
أرضها للتردد في تمحضها خدمة وعدمه وكون الأوجه الصحة لقص الله سبحانه قصة شعيب وموسى عليهما الصلاة والسلام
من غير بيان نفيه في شرعنا إنما يلزم لو كانت الغنم ملك البنت دون شعيب وهو منتف **قوله** بخلاف رعي الأغنام
إلخ يعني أنه لم يتمحض خدمة لها إذ العادة اشتراك الزوجين في القيام على مصالح مالهما أي يقوم كل بمصالح مال الآخر على أنه ممنوع
في رواية في الدراية بخلاف رعي الغنم والزراعة حيث لا يجوز على رواية الأصل وأما مع رعي الأصح يجيء على أن يزرع لها أرضه
ويجوز على رواية ابن سماعة لأنه ليس من باب الخدمة لما ذكرنا ألا ترى أن الابن إذا استأجر أباه للخدمة لا يجوز ولو استأجره
للرعي والزراعة يصح انتهى **فروع** إذا أعتق أمة وجعل عتقها صداقها كأن يقول أعتقتك على أن تزوجيني
نفسك بعوض العتق فقبلت صح العتق وهي بالخيار في تزوجه فإن تزوجته فلها مهر مثلها خلافا لأبي يوسف له الحديث
الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم تزوج صفية وجعل عتقها صداقها قلنا نص كتاب الله تعالى يعين المال فإنه بعد عد المحرمات
أحل ما وراءهن مقيدا بالابتغاء بالمال قال الله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم الآية وقول الراوي ذلك
كناية عن عدم المهر يعني أعتقها وتزوجها ولم يكن شيء غير العتق والتزوج بغير المهر جائز للنبي صلى الله عليه وسلم دون غيره
وغاية ما فيه أن ما ذكرناه محتمل لفظ الراوي فيجب حمله عليه دفعا للمعارضة بينه وبين الكتاب وأما إذا أبت أن تتزوجه
أن سعت في قيمتها ولو كانت الجارية أم ولده فأعتقها على ذلك فأبت قال أبو حنيفة رحمه الله لا يجب عليها قيمتها لأن رقها غير متقوم
عنده ولو قالت لعبدها أعتقتك على أن تتزوجني بألف وعلى أن تعطيني ألفا ففعل عتق فإن أبى أن يتزوجها فعليه قيمة نفسه
وإن تزوجها بالألف قسم الألف على قيمة نفسه وعلى مهر مثلها فما أصاب الرقبة فهو قيمته وما أصاب المهر مهرها ويتنصف بالطلاق
قبل الدخول **قوله** فإن تزوجها على ألف على أن يخرجها إذا تزوجها على مسمى فإما من الدراهم والدنانير أو المكيل أو الموزون
غير المعين بخلاف المعين منها لأنه كالعرض وأما من العروض والحيوان معينا أو في الذمة ففي الأول إن زوجته الكل أو نصفه

بعد قبض الكل ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصفه اتفاقا او قبله لم يرجع بشيء خلافا لزفر او بعد قبض نصفه لم يرجع
بشيء خلافا لهما وفيما لا يرجع بنصف المقبوض كأنها ما كان من النسيئة حتى لو كانت وهبته اقل من النصف وقبضت الباقي رجع
عليها بنصف المقبوض وعنده يرجع الى تمام نصف الصداق وفي الثاني لا يرجع بشيء مطلقا قبضت او لم تقبض واوجب زفر رحمه الله
رجوعه بنصف قيمة العوض وجه الاتفاقية في الاول ان المقبوض ليس عين نصف المهر لانه وقع في الذمة بل مثل ما تقع به
المقاصة فظهر ان الواصل اليه غير ما يستحقه بالطلاق يعني نصف المهر الا ترى ان لها ان تمسك ما اخذت منه وتعطيه
غيره اذا طلقها قبل الدخول بعد القبض وتعذر المصنف ناظر الى ان الواجب بالطلاق ورد اسم مطلقه وهذا ليس الا بعينه
ويدل عليه انه ليس عين الواجب كونها لها ان تمسكها وتدفع غيرها عند الطلاق وجه قول زفر رحمه الله في ثاني شقي الاول ان
الواصل اليه وان كان نفس الدين لكن وصل اليه بسبب غير الطلاق وجه قول زفر رحمه الله وهو الابراء وهو سبب غير الابراء غيره
مستغن عن الطلاق لا غير ان اختلاف الاسباب توجب اختلاف المسببات شرعا اصله حديث لحم بريرة فبواسطة لزوم الاختلاف
لم يصل اليه بعينه ما يستحقه نصا فكالاول وجه الاستحسان ان المستحق بالطلاق وهو سقوط نصف الدين عنه تحقق الى
حين ثبت الطلاق لم يؤثر شيئا لعدم مصادفته شغل الذمة بالمهر وهو محل الاثر لانه انما يؤثر في شغل الذمة بالاسقاط فلو اوجب شيئا
اخر كما قال انه رجع اليها بحسبانه يكون ذلك غير موجبه في محله وصار كمن عليه الدين المؤجل اذا عجله ثم حل الاجل لا يجب شيء
اخر اذا انا ملك هذا النقد بن سقط عنه ما تكلف في دفع لزوم اختلاف المسبب باختلاف السبب من تخصيص دعوى الاعيان
لانها تقبل التغيير بتغير اوصافها بخلاف الاوصاف كالدين فيما نحن فيه حيث لا يقبل ذلك لاستحالة قيام الصفة بالصفة ووقع
دفعه ساقط لان ثبوت التغيير شرعا لا يتوقف على ذلك انما هو اعتبار شرعي وقيام الصفة بالصفة بمعنى الاختصاص الناعت الجمهور
ليس بمحال على ما عرفت في التحقيقات الكلامية ثم حمل كلامه في الكتاب انه وصل اليه عين ما يستحقه وهو براءة ذمته عن نصف
المهر عليه اي عين ما يستحقه ذاتا الا ان حيث هو بسبب الابراء لا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود سابقا فانه لو
يؤثر شيئا حينئذ وجه قولهما في قبض النصف الحاق البعض بالكل وهو قول ابي حنيفة في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم وهبته
لم يرجع بنصفه فاذا قبضت النصف يرجع بنصفه والخفي ان الملازمة بحكم ما ذكر عنه في صورة قبض الكل ليس لكونه قبض الكل والبعض
بل لانه لم يصل اليه عين ما يستحق بالطلاق وهذا المناط منتف في صورة قبض النصف ما ان الطلاق قبل الدخول اعاده
نصف الصداق الى قديم ملك الزوج فيظهر ان الصداق الدين بذلك مشتركا بينهما يعني بين ذلك والاتحاد الهبة كان كله
ملكها ظاهرا فاذا قبضت النصف انصرف الى حقها لكيلا يؤدي الى ... قبض صاحبه نصفه كان المقبوض حقه
فاذا ابرأته بعدما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليها عين ما تستحقه بالوجه المذكور في هبة الكل قبل قبضه
نظيرا ان الحاقها البعض بالكل ... ويعتبر الوجه الثاني ظاهر من الكتاب وقوله والحط لا يلتحق باصل العقد
في النكاح لو حطت حتى بقي اقل من عشرة صح ولا يلتحق وتسمية ما دون العشرة في اصل العقد لا يصح وقيد بالنكاح
لانه يلتحق في البيع باصل العقد وجه الفرق ان البيع عقد مماكسة ومبادلة مال بمال فيمتنع اي احتاج الى دفع الغبن
فاعتبر الحط لقصد دفعه فيلتحق باصل العقد لا كذلك عقد النكاح فليس كذلك الحط فيه وقوله الا ترى ان الزيادة تعتبر
فيه الا تلحق حتى تنتصف استيضاح لعدم الالتحاق وهو مشكل فان عدم التحاق الزيادة باصل العقد هو الدافع لقول الخ
لها لو صحت كان ملكه عوضا عن ملكه فاذا لم يلتحق بقي ابطالهم بالجواب ما لحقها تلتحق لا يعطيه كلام المصنف
وانما لا تنتصف لان الانتصاف خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنص المعتبر العادة المنصرف الى ما هو ... وهذه
لم توجد حقيقة حالة العقد بل الحقت به وللزوجة ان تطالب البيع وهو انه لما يكون فاسدا او زائدا نظرا للمشتري فزد الى العقد
غير في النكاح وحيث انه ينقص عن مهر مثلها فرد بالزيادة اليه فان ترددها مع نقصها عن مهر مثل اخواتها ... يعقب الندم
لها وزيادته تعفيه له وجه قول زفر رحمه الله في العرض المعين وهو اصح على ان ... في الحديث ...
فهذه المسألة على ما تقرر من ان التسالم بالهبة غير ما يستحق بالطلاق لاختلاف المسبب عند ... الطلاق ... متنصفا
ومخصوصه تنصيفه لتعذر تعيينه كالو تزوج على عبد الغير وجه الاستحسان ان الواجب بالطلاق سلامة نصف
المقبوض وقد وصل هنا ذلك اليه فلم يصادف الطلاق ما كان شاغلا للذمة لتأثره وجوب ... منه على نحو ما سلكت
في النقد السابق وحمل كلام الكتاب عليه سهل كما تقدم قوله بخلاف ما اذا كان المقبوض دينا اي دراهم او دنانير
فان الواصل اليه ليس عين ما يستحقه لعدم تعينها وبخلاف ما اذا باعت من زوجها العرض المذكور فانه وان وصل اليه عين
ما يستحقه لكنه ببدل والسالم ببدل بمنزلة ذلك البدل بعينه الذي كان في ملكه فانه لم يصل اليه شيء لو كان العرض في
في الذمة ... الجواب اي لا يرجع عليها بشيء قبضت او لم تقبض اما اذا لم تقبض فلو ... دينا واما ان وهبته ثم قبضته
ثم وهبته فلان المقبوض فيه تتعين الرد بالطلاق فليس لها ان تمسكه وتدفع غيره بخلاف المقبوض من الدراهم وانما

تقرنوه ه

وتحت هذه المفارقة لأن الأصل أن لا يثبت العوض في الذمة بالجهالة وكذا لا يثبت في المعاوضات المحضة كالشرى إلا أنها
تحملت في النكاح لجرى التساهل في العوض فيه لأنه غير المقصود منه فإذا عين ليستلم يصير كأن العقد وقع على ذلك فيجب
رد عينه إذا استحق كما لو كان معينا في الابتداء فيعطي حكمه وبنا على ذلك ذكر رحمه الله في هذه المسائل غرضا من أصله وهو اشتراط
وصوله إليه من الجهة المستحقة وما ذكر في الغاية قال ذكر في الدراهم والدنانير المعينة لا يرجع عليها بما قال أصله في تعينها
استبعدت صحته عنه لما علم من اشتراط اتحاد الجهة إلا أن يكون روايتان فيما يتعين وإذ فرغ من الكلام إلى شيء ما يتعلق بالعوض
العرض المعين فهذه فوائد تتعلق به كما في المبسوط فنقول لا يثبت فيه خيار الرؤية حتى لو تزوجها على شيء بعينه لم تره فإنا
فليس لها رده ويثبت فيه خيار العيب فلها رده إذا كان العيب فاحشا وهو ما ينقص عن القيمة قدر ما لا يدخل تحت تقويم
المقومين بخلاف العيب اليسير أما خيار الرؤية فلعدم الفائدة في إثباته إذ إثباته الفائدة في إثباته التمكن من إعادة العوض
الذي هو بدل المسمى كالمرأة في النكاح وهذا يحصل بالبيع لأنه ينفسخ بالرد بخلاف النكاح لا ينفسخ برد المسمى بخيار الرؤية ولا
المرأة بل ها يرد ما يجب برد المسمى فيه قيمته والقيمة أيضا غير مرئية وأما خيار العيب فلثبوت فائدته وهي الرجوع بقيمته صحيحا
لأن السبب الموجب للتسمية هو العقد وهو لم يبطل بالاتفاق فلا يجوز الحكم ببطلان التسمية مع بقاء السبب الموجب له صحيحا لكن بالرد
بالعيب تعذر تسليم العين كما لو هلك فيجب قيمته كما لو هلك المغصوب إذا أبق وعلى هذا الأصل إذا هلك الصداق المعين قبل
التسليم لا يبطل التسمية بل يجب مثله إذا كان مثليا وإلا فقيمته وكذا لو استحق هذا إذا كان العيب قائما وقت العقد
فإن تعيب في يد الزوج قبل التسليم يسيرا فليس لها فيه شيء وعن زفر رحمه الله لها الخيار وإن فاحشا وإما بفعل الزوج فلها خيار إن
تضمنه قيمته يوم تزوجها أو تأخذه وتضمن الزوج النقصان لأنه المتعدي على الصداق ولو استهلكه ضمنه فإذا أتلف بعضه
لزمه قدره وعن أبي حنيفة إذا اختارت أخذه لا تضمنه النقصان وأما بآفة سماوية فلها هذا الخيار وغيرها لا تضمنه النقصان
إذا اختارت أخذه وأما بفعل الصداق نفسه ففي ظاهر الرواية هو كالعيب السماوي أن فعله بنفسه هدر وعن أبي حنيفة
أنه كتعييب الزوج وأما بفعلها فتصير قابضة له كله وأما بفعل أجنبي فيجب ضمان النقصان ويكون ضمانه بمنزلة
الزيادة المتولدة قبل القبض فيثبت لها الخيار للتغير بين أن تأخذه وتضمن الجاني نقصانه أو تضمن الزوج قيمته وهو
يرجع على الجاني وليس لها أن تأخذ العين وتضمن الجاني النقصان لأنه امتنع منه هذا كله إذا دخل بها أو مات عنها فإن طلقها
قبل الدخول فهي في حق النصف كما في الكل لو طلقها بعد الدخول فلو تعيب في يدها بعد قبضها ثم طلقت قبل الدخول ففي
السماوي إن شاء ضمنها الزوج نصف قيمته يوم قبضه لتعذر ردها إياه كما قبضته وإن شاء أخذ النصف وليس عليها ضمان
نقصان وإن تعيب بفعل الصداق كالسماوي وكذا بفعلها لانتقاض ملكها صحيحا فلا توجب عليها نقصان وإذا كان
بفعل أجنبي فهو صار كالزيادة المنفصلة المتولدة من العين لأنه بدل جزء من العين فيمنع تنصيف الأصل بالطلاق وبها
يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الصداق يوم قبضته وكذا إذا تعيب بفعل الزوج لأن الزوج بتسليمه كالأجنبي في إيجاب الأرش بعدم
وذلك يمنع تنصيف الصداق بالطلاق فلو كان لما تعيب في يدها بعد ما طلقها قبل الدخول بها كان للزوج أن يأخذ نصف
الأصل مع نصف النقصان لأن السبب فسخ في النصف بالطلاق وصار مستحق الرد على الزوج فكان في يدها في هذا الحال
كالمقبوض بشراء فاسد فيلزمها ضمان النقصان سواء تعيب بفعلها أو بفعله أو بآفة سماوية لأنه مضمون عليها بالقبض والأوصاف
تضمن بالقبض كالمغصوبة والمكان بفعل أجنبي فالأرش كالزيادة المنفصلة وقد ذكرنا حكمها ووقع في مختصر العيون سيدي
الحاكم أي الفصل الثاني تعيب في يدها قبل الطلاق وبعده في الحكم سواء قال شمس الأئمة في المبسوط وهو غلط بل الفرق في كل
فصل ما ذكرنا فلو كان المهر جارية فلم يقبضها حتى وطئها الزوج فجاءت بولد فادعاه لم يثبت نسبه إلا أن يستبدل عن الكراه
فيه صحيح إلا أن الحد عنه يسقط للشبهة لأن الصداق مضمون عليه بالعقد كالمبيع في يد البائع وعليه العقر وهذا العقر مع
الولد زيادة منفصلة متولدة من الأصل لأن المستوفى بالوطي في حكم جزء من العين والعقر بدله فإذا طلقها قبل الدخول
تنصف الكل فيكون العقر والجارية بينهما ولا تكون الجارية أم ولد للزوج لعدم ثبوت نسب الولد منه ولكن يعتق نصف الولد
على الزوج لأنه ملك ولده من الزنى فيعتق عليه بالحرية وتسعى للمرأة في نصف قيمته ولا يضمن الزوج شيئا لأنه ما صنع في
الولد شيئا إنما صنع الطلاق وذلك ليس بمباشرة لإعتاق الولد بل من حكم الطلاق عود النصف إلى الزوج ثم يعتق عليه
حكما لملكه وإن ماتت الخادمة عند المرأة أو قتلت ثم طلقها قبل الدخول فللزوج عليها نصف القيمة يوم قبضت لأنه تعذر
عليها رد نصف الصداق بعد تقرر السبب الموجب له ولا سبيل للزوج على القاتل لأن بفعله لم يلاق ملكه بل ملك المرأة
لا يضمنه شيئا وقد انجر الكلام في الزيادة في المهر فلنشرع فيه وحاصله من المبسوط أن الزيادة قبل قبضها متصلة
كالسمن والجمال وانجلاء بياض العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد والثمار والعقر وغير متولدة كالكسب والغلة وذلك
كله تسلم لها إذا دخل بها أو مات عنها لأنه يتملك بملك الأصل وملك الأصل كان سالما لها وقد تقرر ذلك بالموت والدخول

فكذلك

وكذلك الزيادة فاما اذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة منفصلة او متصلة تتنصف بالطلاق مع الاصل
لانه في حكم جزء من العين والحادث من الزيادة بعد العقد قبل القبض كالموجود وقت العقد بدليل المبيعة فان الزيادة
المتولدة هناك كالموجود وقت العقد حتى يصير مقابلا بشيء من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلة فلا
تتنصف بالطلاق قبل الدخول بل الكل لها في قول ابي حنيفة وفي قولهما يتنصف مع الاصل وكذا لو جاءت الفرقة من قبلها قبل
الدخول حتى بطل ملكها عن جميع الصداق يسلم لها الكسب عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يعود الكسب مع الاصل وكذا
المبيع قبل القبض يسلم الكسب للمشتري وعندهما هو للبائع لهما ان الكسب بدل منفعة عن الاصل فيكون كالولد ثم لم
يسلم لها اذا ابطل ملكها عن الاصل فكذلك هذا وهذا لان بطلان ملكها من الاصل لانفساخ السبب فيه والزيادة انما
تملك بملك الاصل متولدة كانت او لا فاذا انفسخ سبب الملك في الاصل لا يبقى سببا لملك الزيادة حقيقة او حكما ولابي حنيفة
رحمه الله ان سبب الزيادة غير سبب ملك الاصل بل ملك الاصل يصير شرطا فسبب ملك الاصل مثل قبول عقد
النكاح وفي الزيادة الاكتساب فالمكتسب سوا كان احتطابا او اصطيادا او اجارة نفسه او قبول الهبة وهذه الاسباب
لا تنفسخ بالطلاق غير ان المكتسب اذا لم يكن اهلا للملك خلفه فيه مولاه بذلك السبب لو ... الملك فيها وقت الاكتساب
ويبطل ملكه في الاصل لا يتبين انه لم يخلفه في الملك بذلك السبب فيبقى الكسب بخلاف الزيادة المتولدة لان المتولد
جزء من الاصل فيبقى ان ملك الاصل الان يكون مملوكا بسبب ... الا ترى ان ولد المكاتبة يكون مكاتبا وولد المبيعة
قبل القبض يكون مبيعا مقابلا بحصة من الثمن عند القبض وكسب المبيع لا يكون مبيعا ولا يقابله شيء من الثمن وان قبض مع الاصل
ولو قبضت الاصل مع الزيادة المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تنصف الاصل والزيادة لان حكم التنصيف عند الطلاق
ثبت في الكل حين كانت الزيادة قبل القبض فلا يسقط ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الاصل قبل حدوث الزيادة ثم حدثت
في يدها ثم طلقها قبل الدخول فاما ان تكون غير متولدة او متولدة من العين وهي اما منفصلة او متصلة فان كانت غير متولدة
كالكسب والغلة فهو سالم لها وردت نصف الاصل على الزوج لان حدوث الكسب كان بعد تمام ملكها ويدها فيكون سالما لها
وان لزمها رد الاصل او بعضه كالمبيع اذا اكتسب في يد المشتري ثم رده بالعيب يبقى الكسب سالما له وهذا لقوله
صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق في ضمانها فتسلم منفعته والكسب بدل المنفعة وان كانت متولدة من العين
فان كانت منفصلة كالولد والثمار امتنع تنصيف الاصل بالطلاق وعود الكل اليه اذا جاءت الفرقة من قبلها وانما للزوج
في الطلاق نصف قيمة الاصل وفي رده جميع قيمته يوم دفعها اليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفر رحمه الله يتنصف الاصل مع
الزيادة في الطلاق ويعود الكل الى الزوج اذا جاءت الفرقة من قبلها لان من قبضها لم يتأكد ملكها ما لم يدخل بها بل توهم عود النصف
الى الزوج بالطلاق او الكل اذا جاءت الفرقة من قبلها ثابت فيسري ذلك الحق الى الزيادة كالمشتراة شراء فاسدا اذا قبضها
المشتري وازدادت زيادة منفصلة فان البائع يستردها مع زيادتها وروى ابن سماعة عن ابي يوسف تفصيلا فقال في الطلاق
يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الاصل وعند رده يسترد منها الاصل مع الزيادة لان الرد يفسخ السبب من الاصل فيكون
الرد بعد انفساخ السبب بمنزلة الرد لفساد البيع وفيه يثبت الرد في الاصل والزيادة اما الطلاق فحل العقد وليس
بفسخ له من الاصل فلا يستحق الزوج في الزيادة التي لم تكن في ملكه ولا في يده شيئا وتعذر نصف الزيادة يتعذر نصف الاصل
وجه ظاهر الرواية انها ملكت الصداق بالعقد وتم ملكها فيه بالقبض فحدثت الزيادة على ملك تام لها والتنصيف
عند الطلاق انما يثبت في المفروض في العقد وليست الزيادة مسماة فيه ولا حكما اذ لم يرد القبض المستحق بالعقد فتعذر
تنصيفها وهو جزء من العين فيتعذر تنصيف العين كالزيادة المنفصلة في المبيع تمنع رد الاصل بالعيب اذا
كانت حادثة بعد القبض وهذا بخلاف الزيادة المنفصلة في الموهوب فانه لا يمنع الواهب من الرجوع في الاصل لان الهبة
عقد تبرع فاذا رجع في الاصل بقيت الزيادة للموهوب له بغير عوض فاما البيع والنكاح فمعاوضة فبعد الرد
لو ابقينا الرد في الاصل بقيت الزيادة سالمة بلا عوض وهي جزء من الاصل لا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض بعد رفع
عقد المعاوضة واذا تعذر تنصيف الاصل وجب عليها نصف قيمته للزوج لتعذر رد العين بعد تقرر سبب وجوبه
ولما كان الصداق ما دخل في ضمانها بالقبض كان المعتبر القيمة وقت القبض وان كانت متصلة كالتسمن والجمال او انجلا
البياض فطلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى والزيادة المنفصلة سوا فانما للزوج عليها نصف
قيمة الصداق يوم قبضته وعند محمد وزفر رحمهما الله يتنصف الاصل بزيادته لان النكاح عقد معاوضة والزيادة المتصلة
المعتبرة بها في عقود المعاوضات كما لو اشترى جارية بعبد وقبضها فازدادت متصلة ثم هلك العبد قبل التسليم او رده
بعيب فانه يسترد الجارية بزيادتها بخلاف ما لو كانت الزيادة منفصلة وهذا لان المتصلة كزيادة السعر فكذلك في الصداق
بخلاف الموهوبة فان الزيادة المتصلة فيها تمنع الرجوع لان الهبة ليست بعقد ضمان فالقبض بحكمه لما لم يوجب ضمان

العين على الموهوب له لم تبق للواهب حق في العين حتى يسري الى الزيادة واذا تعذر الرجوع في الزيادة تعذر في الاصل
لانه لم ينفصل عنها بخلاف ما قبل قبضها الصداق فانه قبض لنصف الزوج فيتبين به حق الزوج فيسري الى الزيادة كالبيع بتمام
ولنا ان هذه الزيادة حدثت في ملك صحيح لها فتكون سالمة لها بكل حال كالمنفصلة واذا تعذر تنصيف الزيادة تعذر
تنصيف الاصل لما قال محمد رحمه الله والدليل عليه ان الصداق في يد زوجه لانها لا تملكه الا عوضا على ما ان المتصلة في الصلاة
تمنع رد الاصل كالموهوب فان المتصلة في الصلاة اكثر من المنفصلة حتى ان المنفصلة في الهبة لا تمنع الرجوع والمتصلة
تمنع ثم الزيادة المنفصلة هنا تمنع تنصيف الاصل فالمتصلة اولى ان تمنع واما البيع فالصحيح ان عند ابي حنيفة وابي يوسف
المتصلة تمنع فسخ العقد في الاصل كالمنفصلة وهكذا ذكر في المأذون وهو قول محمد وقد نص في كتاب البيوع على ان الزيادة
المتصلة تمنع الفسخ بالتحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف كالمنفصلة واما اذا كان حدوث الزيادة في يدها بعدما طلقها قبل
الدخول فانه يتنصف الاصل مع الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل مستحقا عليها فيسري الى الزيادة كالمشتراة
شراء فاسدا ترد بالزيادة المتصلة والمنفصلة بخلاف ما قبل الطلاق **قوله** واذا تزوجها الخ للمسئلة صورتان
ان يسمي لها مهرا ويشرط لها مع ما لها منفعة كان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او لا يتسرى او يطلق ضرتها والثانية
ان يسمي لها مهرا على تقدير وآخر على تقدير آخر اما الاولى فحكمها ظاهر في الكتاب وهو انه ان وفى لها فليس لها الا المسمى
وان لم يف فلها مهر مثلها فلو كان مهر مثلها مثل المسمى او اقل لا يستحق شيئا آخر وقال زفر ان كان ما ضم الى المسمى مالا كالهدية وعوضها كمل لها
مهر المثل عند فواته وان لم يكن مالا ليس لها الا الالف لان المال يتقوم بالاتلاف فكذا يمنع التسليم اذا شرطها في العقد بخلاف طلاق الضرة
ونحوه لا يتقوم فلا يلزم عوض وقال الامام الشافعي رحمه الله اذا فات تثبت لها الخيار في الفسخ لانها لم تتزوجه الا على ملك المرغوب فيه
فصار كما اذا باع عبدا على انه خباز او كاتب وهو بخلافه ولقوله صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا ما استحللتم به الفروج
وجواب زفر ان ايجاب التسليم ليس للتقوم في المضموم بل لعدم رضاها بالالف الا به فبانتفائه ظهر عدم رضاها بالمسمى
فكان كعدم التسمية وفيه مهر المثل وجواب الثاني انه كان في الشرط الصحيح وليس هذا منه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون
عند شروطهم الا شرطا احل حراما او حرم حلالا وهكذا الشروط تمنع التزوج والتسري لو وجب الجري على موجبها فكانت باطلة
فلا يثبت بعدمها خيار الفسخ بل ان وفى يثبت التسمية لرضاها بها والا ثم لعدم الرضى فساد العقد لتنبيه الا لعدم
التسمية لا لعدمها واما اذ ليس ذكرها من الاركان ولا الشرط بخلاف البيع فان وصف الكتابة للتم به لا يبطل النكاح
لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يتزوج ما دامت تحته تختار العدم دخول خيار الفسخ به وان عدم التزوج مختار الا
من حرمه شرطا فالجواب اي الشرط المحرم للحلال يعتمد ما حكم بكونه باطلا لا يتصور الا على ارادة كونه شرطا في الحلال لا فعل
الحرام اذ لو احل حقيقة بان ثبت به حكم الحل شرعا لم يكن باطلا واذا عارضه وجب حمل الاحقية المذكورة فيها ودي على ما من
الحق من نفسه وهو المراد به عين الباطل وهو اعم من الوجوب صادق عليه وعلى الجائز والمندوب والماخص الواجب عينا
بقي ان يقال اذا ظهر عدم رضاها بالالف يكن فكونه نكاحا بلا تسمية ولا نظير للقطع بانها ليست مفوضة بل انها رضيت
بتسمية صحيحة معينة وقد كان لو اذا سمى للبكر عند استيذانها مهرا فسكتت لا يكون رضى حتى يكون المهر وافرا ولا ينعقد النكاح
بمهر المثل ولا به فكيف وهي مصرحة بنفيه وكون مهر مثلها اكثر لا يستلزم صحة النكاح به ما لم تكن مفوضة او تصرح
به والا فلا تنعقد الا ان ترضى بمهر المثل التسمية فلا ينعقد النكاح فان قلنا به فيجب ان تختار كما اذا زوجت نفسها من غير كفؤ فانه ينعقد
ثم يثبت للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من لفظ احق في الحديث على ما ذكر فيلا موجبا لانه لك الموجب وهو تحريم الحلال فيتنف
لانه لا يحرم التسري بهذا الشرط بل هو امتنع منه بالتزامه مختارا لا حب الامر الله وهو مصلحة الزوجية ولهذا لو تسرى
لا نقول فعل محرما وهو ادنى من امتناعه عن بعض المباحات بحلفه لا يفعله واما الثانية فكان يتزوجها على الف ان اقام
بها وان لا يتسرى او ان يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت عجمية او ثيبا او على الفين ان كان اخرجها
فان وفى بالاول فان كانت عجمية ونحوه فلها الالف والا فمهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف عند ابي حنيفة وكذا
ولو ان قدم شرط الالفين يصح المذكور عنده حتى لو طلقها قبل الدخول يجب لها نصف المسمى او الالفين على انه لا خطر فيها وكذا
في المسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول يسقط اعتبار هذا الشرط وقالا الشرطان جائزان فلها الالف ان اقام بها
والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الالف ولا يزاد على الالفين وجه قول ابي حنيفة
انه لا خطر في التسمية الاولى بل هي منجزة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا جاء شرطها بان اخرجها مثلا ثبتت هي وذلك المسمى
وقد كان ذلك المسمى الاول ثابتا لان المنجز لا يعدم بوجود المعلق حين وجد المعلق بوجود شرطه اجتمع تسميتان فيجب مهر
المثل بينهما لذلك ووجه قولهما انهما معلقان فلا يوجد في كل تقدير سوى تسمية واحدة ووجه قول زفر رحمه الله انه لا تعليق
اصلا بل هما منجزان لان ما يضم مع المال انما يذكر للترغيب لا للشرط فاجتمعا فتفسد للجهالة واصلها في الاجارات وسنذكره

هناك وضوحا انشاء الله والله اعلم واعلم انه نقل عن ابي يوسف لو تزوجها على الف ان كانت قبيحة والفين ان
كانت جميلة يصحان بالاتفاق لانه لا خطر في التسمية الثانية لان احدهما لو صح ثابت في نفس الامر منافية ان الزوج
يجهله وجهالته لا توجب خطرا بالنسبة الى الوقوع وعدمه واستشكل بانه يقتضيه ثبوت صحتهما اتفاقا فيما اذا تزوجها
على ان كانت مولاة او لتستر امراة وعلى الفين ان كانت حرة الاصل او له امراة بكر اطلاق منقول فيهما والاولى ان يحمل
مسئلة القبيحة والجميلة على الخلاف فقد نص في نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف فيهما واعلم انه لو كان تزوجها على الف على
طلاق فلانة تطلق بمجرد تمام العقد بخلاف ما تقدم من كذا وان يطلق فلانة حيث لم يطلقها لم تطلق وفي المبسوط لو تزوج
على الف وعلى ان يطلق امراته فلانة وعلى ان ترد عليه عبدا فقد بذلك البضع والزوج والعبد بدل الالف والطلاق فيقسم
الالف على مهر مثلها وعلى قيمة العبد فان كانا سواء كان نصف الالف للعبد ونصفها صداقا لها واذا طلقها قبل ان
يدخل بها فلها نصف ذلك وان دخل بها نظر ان كان مهر مثلها خمسمائة او اقل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان وفي
بالشرط وطلق فليس لها الا الخمسمائة وان ابى ان يطلق لم يجبر عليه لانه شرط الطلاق وايقاع الطلاق لا يصح التزامه في
الذمة فلا يلزمه بالشرط شيء ولها كمال مهر مثلها ولو كان تزوجها على الف وطلاق فلانة على ان ترد عليه عبدا وقع الطلاق
بنفس العقد والزوج بذل شيئين الالف والطلاق والمراة البضع والعبد والشيئان متى قوبلا بشيئين ينقسم كل واحد منهما
على الاخر فان كان مهر المثل وقيمة العبد سواء كان نصف الالف ونصف الطلاق صداقا لها فاذا طلقها قبل الدخول كان
لها مائتان وخمسون والطلاق واقع على الفرقة بائن لان ما يقابله نصف العبد ونصف البضع وان لم يكن العوض مشروطا على المطلقة
وانما جعلنا نصف العبد ونصف البضع مقابلة الطلاق لان المجهول اذا ضم الى المعلوم فالانقسام باعتبار الذات دون
القيمة ولو استحق العبد او هلك قبل التسليم رجع بحصته من قيمة العبد بنصف قيمة العبد لان نصف العبد بمقابلة
نصف الطلاق ولا يحصل للعبد او هلاكه قبل التسليم يوجب قيمته على من كان يلزمه تسليمه فلهذا رجع بقيمة ذلك النصف
وههنا المسئلة التي تحاذيها بابا الشفعة والنكاح وهي ما اذا تزوجها على دار على ان ترد عليه الفا تقسم الدار على مهر مثلها وعلى
الالف حتى لو استويا فالنصف مهر والنصف مبيع وان تفاوتا فبتفاوتهما هذا بالاتفاق ثم هل تثبت الشفعة في ذلك الدار
مهر مثلا عند ابي حنيفة لا وعندهما اعتبارا لبعض المبيع بالكل وهو يقول لما ثبت في ضمن شيء يعطى له حكم المتضمن لا الحكم نفسه
والبيع هنا في ضمن النكاح اذا العقد بلفظ النكاح فحكمه حكمه ولا شفعة في الدار التي تزوج عليها وكذا في صرفه ولو عنه
البيع اصلا فسد لانه نكاح في ضمن بيع فيفسد البيع لانه يفسد بالشروط الفاسدة وقبول النكاح صار شرطا فيه وفي فتاوى
الخاصي من هذا النوع رجل تزوج امراة ولم يسم لها مهرا على ان تدفع اليه هذا العبد فانه يقسم مهر مثلها على قيمة العبد
مثلا لانها بذلت البضع والعبد باذاء مهر المثل والبدل ينقسم على قيمة المبدل فما اصاب قيمة العبد فالبيع فيه باطل لانها
باعته بشيء مجهول لم يصير الباقي مهرا لها وذكر في علامة الواو قال الامراة تزوجتك على ان تعطيني عبدك هذا فاجابته
بالنكاح جاز بمهر المثل فلا شيء له من العبد لان هذا شرط فاسد واما جواز النكاح فلانه لا يبطل بالشروط الفاسدة
وهذا اضافة في القدر الذي يجب لها اذ مقتضى هذا انه تمام مهر المثل بخلاف الاول **قوله** ولو تزوجها على هذا العبد او
على هذا العبد او على الف والفين فان كان مهر مثلها اقل من اوكسهما او مثله فلها الاوكس الا ان يرضى الزوج بدفع الارفع
او مثلها الا ان ترضى بالاوكس وان كان اكثر من ارفعهما او مثله فلها الارفع الا ان ترضى بالاوكس وان كان مهر مثلها بينهما اي
فوق الاوكس ودون الارفع فلها مهر مثلها وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها الاوكس في ذلك كله فان طلقها قبل الدخول فلها
نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع فلو كانت قيمة العبدين سواء صحت التسمية اتفاقا وكذا على ان تقسا هذا اي لا بد
في الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر المثل لانه اعدل اذ هو قيمة البضع لانه متقوم بحالة الدخول بخلاف المسمى فانه قدر
على قيمته وقد ينقص فلا يعدل اليه الا عند صحة التسمية وقد فسدت لجهالة باذخال كلمة او عندهما الواجب الاصلي المسمى
فلا يعدل الى مهر المثل الا اذا افسدت من كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الاوكس لانه متيقن قياسا على ما لو خلعها على هذا
العبد او هذا فانه يجب الاوكس بهما اتفاقا وهذا ان كان منقولا عنهم فلا كلام فيه وان كان تخريجا فليس بلازم لجواز ان
يتفقوا على ان الاصل مهر المثل ثم يختلفوا في فساد التسمية وفي هذه المسئلة فعنده فسدت للاخطار فيصار الى مهر المثل
وعندهما لم تفسد لان المردد بينهما لما تفاوت ودخيلتنا بينهما كان تعين ضيت بالاوكس تعين دون الارفع اذ لا يمكن
تعيينه عليه مع رضاها بالاوكس واذا تعين ما هالم يصر الى مهر المثل الا كالمصير اليه حكم عند لا التسمية فيه صحيحة وصار
كالخلع على الف والفين والاعتاق بان قال لاعتقنك على هذا العبد او هذا وقبل فانه يجب الاوكس فيهما وهو يفرق بان
تعين الاوكس فيهما ضرورة ان لا موجب فيهما في حق المال واما يوجب ابو حنيفة فيهما بالتسمية وان لا يلغو كلامهما
بالكلية ولا ضرورة هنا لان للنكاح موجبا اصليا فاذا لم يتعين احدهما وردد فيه لا يلزم الالغاء اذ يصار الى المهر المثل

الطلاق

وبهذا الخلاف ما لو خيرها بان قال على الف او الفين بالخيار تاخذ ايهما شاءت او على اي العبدين شاءت فانه يصح كذلك
اتفاقا لانتفاء المنازعة اما ما نحن فيه فلا لانه لو ارادت احد الامرين فامتنع تحققت المنازعة اذ ليس الرجوع الى المعول عليه
باولى من الاخر بخلاف التخيير اذ له اختيار ويستند بالتعيين وما ذكر من ان احد العبدين لا يجوز ولو سمى لكل منهما حصل حسن
التعيين احدهما جاز بخلاف ما لو اقرانه بالف او الفين حيث يتعين له الاقل لانه لم يوجد ذلك في انشائهما معا وعند [illegible] ذكر انه
ذمته مشغولة باحد المالين والاصل براءة الذمة فنحن نشك في اشتغالها بالالفين لم نجزم بها فلم نلزمها به بخلاف الالف
فانه لم يشك فيه ولو تزوجها على الف حالة او مؤجلة الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الحالة لا المؤجلة لانها اقل ولو
الف حالة او الى الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فلها الخيار وان كان كالاقل فله وان كان بينهما يجب مهر المثل [illegible]
الخيار له لوجوب الاقل عليه **قوله** والواجب في الطلاق قبل الدخول الخ وعلى هذا لو كانت المتعة زائدة على نصف الادنى
بحكم صرح به في الدراية فالحكم في الطلاق قبل الدخول في التحقيق تنصيف الاقل او المتعة منها **قوله** واذا تزوجها على حيوان غير
موصوف الخ المهر كما يكون من النقود يكون من العروض ومن الحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا فاما معين كهذا العبد او
الفرس او الدار فتثبت الملك بمجرد القبول لها ان كان مملوكا له وكذا الولد [illegible] والبنها الا انه اضافه الى نفسه [illegible]
والا فلها ان تاخذه بشرائه لها فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خيرت في النصف الباقي في يدها ان شاءت
ردته بالعيب الفاحش وهو الشقص في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمة الدار وان شاءت امسكته ورجعت بقيمة نصفها
ولو طلقها قبل الدخول كان لها النصف الذي في يدها خاصة ولو ولدت الامة عندها ثم مات الولد فليس على الزوج ضمانه
ولا يكون حاله اعلى من حال ولد المغصوبة ولكن لها الامة ان دخل بها ولا خيار لها ان كان نقصان الولادة يسيرا وان كان
فاحشا فلها ان شاءت اخذت الجارية ولا يضمن الزوج شيئا وان شاءت اخذت قيمتها يوم تزوجها عليها لان نقصان الولادة
كالعيب السماوي ومتى كان الولد جابرا لذلك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان لانعدام ما يجبره [illegible]
الخيار لها في العيب السماوي لهذه الصفقة ولو كان الزوج قتله ضمن قيمته لانه اتلفه وانه في يده فان كان في قيمته
وفاء بنقصان الولادة لم يضمن نقصانها وان لم يكن اجاب في كافي الحاكم بان عليه تمام ذلك قال شمس الائمة وهو غلط فقد بين
في الامالي ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة عند موت الولد لكن الاعتبار ما زاد على قيمته من نقصان [illegible]
بسبب [illegible] وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا والاشكال في الثوب المعين في ثبوت الصحة فيها اذا ازداد فقال
هذا الثوب الهروي ولم يكن هرويا فلها [illegible] وعن ابي يوسف لها ثوب هروي وسط [illegible] الخيار بين ان تاخذه
او تطلب قيمة الهروي الوسط لانه وجده على خلاف شرطه ولكنا نقول المشار اليه من جنس المسمى فيتعلق العقد بالمشار اليه
وستقرره ان شاء الله تعالى واما غير معين فلا يخلو ان يكون مكيلا او موزونا او غيرهما فان لم يبين الجنس بان قال
حيوان ثوب دار لم يصح ويجب مهر المثل بالغا ما بلغ لان جهالة الجنس لا تعرف الوسط لانه انما يتحقق في الافراد المماثلة
باتحاد النوع بخلاف الحيوان الذي تحته الحمار والفرس وغيرهما والثوب الذي تحته القطن والكتان والحرير واختلاف الصنعة
ايضا والدار الذي تحتها ما يختلف اختلافا فاحشا بالبلدان والمحال والضيق والسعة وكثرة المرافق وقلتها فتكون هذه
الجهالة افحش [illegible] المثل فيه اعدل [illegible] بان قال عبد او امة جاز [illegible] صحة التسمية وان لم يصفه
وينصرف الى [illegible] وسط من ذلك وكذا [illegible] عرفنا [illegible] بما ثبت فيه بل فعال المجموع
المثل فينبغي ان تجب تسميته من المثل [illegible] على قبول قيمته لو اتاها [illegible] قال مالك وقال الشافعي رحمهم الله
ان عقد النكاح معاوضة فلا يصح التسمية مع جهالة العوض كالبيع ولنا انه معاوضة مال بغير مال والحيوان يثبت في الذمة
[illegible] اصله ايجاب الشرع مائة من الابل في الدية وفي الجنين غرة عبدا وامة في الذمة [illegible] الا الوسط
[illegible] وسر هذا الشرع [illegible] المسامحة في ذلك حيث لم يقابل بالمال فلا يفضي جهالة الوصف فيه الى المنازعة
المانعة من التسليم والتسلم الا ترى ان الشرع اوجب مهر المثل مع جهالة وصفه وقدره في بعض الصور بان لم [illegible]
من تزوج [illegible] الى تقويم [illegible] لذا العبد لان جهالته في الصفة [illegible]
جهالة جنس فيصح التسمية اولى **قوله** وشرطنا ان يكون الخ جواب سؤال تقريره لما [illegible]
قال [illegible] ينبغي ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار به [illegible] على كون المقر به [illegible]
وسط وطرفان وفائدة شرطنا ذلك رعاية الجانبين المرأة والزوج اذ جهة كونه معاوضة توجب اشتراط نفي الجهالة اصلا لكن
لم يكن المال [illegible] الجانبين [illegible] الجهالة اليسيرة مع انه المورد الشرعي اعني ايجاب الشرع الوسط في حيوان الزكوات رعاية
لجانبي الفقراء وارباب الاموال وكذا ما ذكرناه من الدية والغرة ولا يتعدى الحكم الاصل ولو اسقط [illegible]
المال ابتداء واكتفى بالالحاق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السؤال وجوابه **قوله** واذا تخير الزوج

جوابه

جواب عن سؤال مقدر تقريره ان ما ذكرتم يقتضي وجوب الوسط لان الحكم عندكم وجوب احد الامرين منه ومن قيمته حتى يجبر على قبولها
اجاب لما كان الوسط لا يعرف الا بتقويمه صارت القيمة اصلا في ايجاب المسمى كما هو ثابت اصل من وجه فيجبر على قبول ايهما اتاها
به وسماه النقل ترديدا ويبقى ما فيه يقال اذا كان الحكم ذلك فصار كانه تزوجها على عبد او قيمته وفيه يجب مهر المثل لان هذا التردد
انما افاد ان الاصل العبد عينا ثم القيمة مخلص الا ترى ان تسميته في قولنا كما هو في المبسوط بعد ان قال لكون المهر
عوضا واعتبار صفة الوسطية ليعتدل النظر من الجانبين وكونه مما لا يكون الا بتبين كالاجل مما تصح الصفة صحة الالتزام فالت
ولهذا لو اتاها بالقيمة اجبرت على القبول لان صحة الالتزام باعتبار صفة المالية والقيمة فيه كالعين وهذا ونعتبر القيمة
بقدر الغلاء والرخص ويختلف ذلك بحسب الاوقات وهو الصحيح وما قدره ابو حنيفة في السود باربعين دينارا وفي العبد البيض
لما كان في زمانه **قوله** وان تزوجها على ثوب الخ تقدم الكلام فيه **قوله** وكذا اذا بالغ في صفته بان ذكر بعد نوعه
طوله وعرضه ورقته ينبغي ان لا يختلف الجواب من انها تجبر على اخذ القيمة كما تجبر على اخذ الثوب وجعله ظاهر الرواية
احترازا عما عن ابي حنيفة رحمه الله يجبر الزوج على عين الوسط وهو قول زفر رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله انه ان ذكر الاجل
مع ذلك تعين الثوب لانه موصوف فاذا كان مؤجلا يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا في السلم وان لم يؤجل يجبر الزوج وعبارته في
المبسوط فان عين صفة الثوب فعلى قول زفر لا يجبر على القيمة اذا اتاها بها وعلى قول ابي يوسف ان ذكر الاجل اجبر وان لم يذكره
لم فالحاصل ان الثوب يثبت في الذمة موصوفا ثبوتا صحيحا لانه في المبالغة في ذكر صفته يلتحق بذوات الامثال ولهذا
جوز السلم فيه واشتراط الاجل هناك من حكم السلم لا من حكم ثبوت الثياب دينا في الذمة فاستوى ذكر الاجل وعدمه واجاب
بان قال لكنا نقول لو باع عبدا بثياب موصوفة في الذمة لا يجوز الا مؤجلا وان لم يكن العقد سلما فعرفنا ان الثياب لا تثبت دينا
ثبوتا صحيحا الا مؤجلا انتهى وظاهره ترجيح قول ابي يوسف رحمه الله وقد يقال بل حاصل الصورتين سلم والعبد ثمن ما له الثياب
المؤجلة المسلم فيه ولا يخفى ترجيح قول زفر اذا لم يشرع قوله ان اشتراط الاجل ليس من حكم ثبوته في الذمة وهو ظاهر واما المكيل
والموزون فان سمى جنسه كعلى كر بر او شعير دون صفته تكون مخيرة من تسليمه واجبارها على قبول القيمة وان وصفه كجيدة فاكهة
من اسفير صعيدية او بحرية لا يجبر الزوج بل يتعين المسمى لان الموصوف منها يثبت في الذمة صحيحا حالا كالقرض مؤجلا كما في
السلم وعن ابي حنيفة لا تجبر على القيمة فيما اذا لم يتم الصفة ايضا لان صحة التسمية انما توجب الوسط فيجبر على تسليمه بعينه وبين القيمة
كما في العرض والعبد لا تعين الوسط **قوله** فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها وبه قال الثلاثة
وقالوا في رواية عن كل منهم يفسد النكاح لامتناع العوض اذ المسمى يمنع عوضا آخر وهو ممتنع التسليم في حق المسلم قلنا
امتناع التسليم لا يزيد على فساد التسمية وفسادها لا يزيد على اعتبارها عدما فاشتراط قبوله والنكاح لا يفسد بعدم
التسمية واما شرط الذي يعلانف البيع يفسد الاول الانه ركنه وبالثاني لان الشرط فاسد قلنا هو ربا لان الشرط زيادة
خالية عن العوض في احد الجانبين ولا ربا في النكاح **قوله** فان تزوج امراة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر وعلى العبد فاذا
هو حر فعند ابي حنيفة لها مهر مثلها وقال ابو يوسف رحمه الله لها مثل وزن الخمر خلا وقيمة الحر المشار اليه لو كان عبدا ويقال
بقول ابي حنيفة في الحر وبقول ابي يوسف في الخمر وذكر الحاكم ان قول ابي يوسف الاول في الخمر كقولهما وظاهر كلام الهداية في التعليل
يقتضي اتفاقهم في مبنى الخلاف لانه جعل ابا يوسف اصله تسميتها مالا وتعذر تسليمه يوجب قيمته في القيمي والمثل في المثلي والعبد
قيمي والخمر مثلي ثم قال وابو حنيفة رحمه الله يقول لما اجتمعت الخ والتحقيق انه لا خلاف بينهم فيه بل الايضاح لا خلاف بينهم ان المعتبر
المشار اليه ان كان من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى وفي اشارات الاسرار فالهذا الخلاف بناء على اصل مجمع عليه
الى آخر معنى ما ذكرناه ما ذكرى ولان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارات وسائر العقود وتفصيل من الكافي وهو
ان هذه المسائل مبنية على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة للتسمية
لانها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة فكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس
المسمى الا انهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة لان المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه اي يتبع الذات الا ترى ان
من اشترى فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج لا ينعقد لاختلاف الجنس ولو اشتراه على انه احمر فاذا هو اخضر ينعقد لاتحادهما
والشان في التخريج على هذا الاصل فابو يوسف يقول الحر مع العبد والخل مع الخمر جنسان يختلفان في حق الصداق لان الخمر
مال متقوم يصلح صداقا والاخر لا فالحكم حينئذ للمسمى وكان الاشارة تبين وصفه كانه قال بعتك هذا الحر الخل كهذه
الخمر ومحمد رحمه الله يقول العبد مع الحر جنس واحد اذ معنى الذات لا يفترقان فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا العبد
معنى الذات اتحد جنسا واختلفا وصفا فالعبرة للاشارة والمشار اليه الا يصلح مهرا فوجب مهر المثل فاما الخل مع الخمر فجنسان لان المطلوب
من الخمر غير المطلوب من الخل فالحكم فيه كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى يقول لا نسلم ان الذاتين ملحقان بجنسين الا بتبدل الصورة
والمعنى لان كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل والحر والعبد واحدة فاتحد الجنس فالعبرة بالاشارة فيهما ۵

المسمى صح

والمشار اليه غير صالح فوجب مهر المثل انتهى وغاية الامر ان يكون سمى شيئا ثم خلا واخرج فقبل انجوز اذ ذلك لا يمنع تعلق الحكم
بالمراد كما لو قال لامرأته هذه الكلبة طالق ولعبده هذا الحمار حر تطلق ويعتق فظهر ان الاختلاف بينهم في الاصل بل في
اختلاف الجنس واتحاده فلزم ان ما ذكر في بعض شروح الهداية من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو
على قول ابي يوسف رحمه الله واما عند محمد رحمه الله المختلفين بالمقاصد وعلى قول ابي حنيفة هو المقول على متحدي الصورة
والمعنى ثم الاغنى ان الاليق كون الجواب على قول ابي يوسف وجوب القيمة او عنده وسط لان الغاء الاشارة واعتبار المسمى
يوجب كون الحاصل انه تزوجها على عبد وحكمه ما قلنا ولو تزوجها على هذا الدن من الخمر فاذا هو خل او
هذا الحر فاذا هو عبد او هذه الميتة فاذا هي ذكية فلها المشار اليه في الاصح عند ابي حنيفة وان روي عنه مهر المثل هذا
على اصله والاصح عند ابي حنيفة قال ابو يوسف فاوجب الذكية وما معها واوجب محمد المكافأة ومهر المثل في الخمر على اصله وابو يوسف
على اصله واعتذر عنه بان جمع بين الاشارة والتسمية وتعارضتا فيها وبطلت الاخرى فاعتبرت الصحة وصارت الاخرى
كان لم تكن وكذا قال ابو حنيفة الاصل المذكور له على تلك الرواية القائلة بوجوب مهر المثل ووجهه بانه يقول الموجب
الموجب الاصلي مهر المثل وانما اعتبرنا الاشارة ههنا لتجب وانما اعتبرنا ههنا لا تجب فلا نعتبر لتجب مهر المثل لانه هو
الاصل **قوله** فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احدهما حر فليس لها عند ابي حنيفة رحمه الله الا الباقي اذا ساوى عشرة
فان لم يساوها كملت العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى المستحق وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف
لها العبد وقيمة الحر لانها ما رضيت الا بهما وتعذر تسليم احدهما فتجب القيمة وقال محمد رحمه الله لها الباقي وتمام مهر مثلها ان بلغ
الباقي مهر المثل سوى وابو حنيفة تعلق هذا لو بلغ الباقي مهر المثل لا زيادة عليه فيتحد قول ابي حنيفة لانهما لو كانا حرين
يجب مهر المثل فاذا كان احدهما حرا ولم يبلغ الباقي مهر المثل يتم مهر المثل دفعا للضرر عنها فههنا مقامان لنا مقام اختلفا
فيه وهو تعيين الواجب مع الباقي ومقام اتفقا فيه وهو عدم الاقتصار على الباقي ولنا فيه الالحاق بالمسألة السابقة اعني ما
اذا تزوجها على العبد ولا يخرجها من البلد ولم يف حيث يكمل مهر المثل الا انه لم ترض بذلك العقد نفعا وقد امتنع الباقي فلم يجب الا
عليه والجواب الفرق بان الفائت في السابقة لم يستحق بمثل العقد مدفوع بان الاثر لا يستحق ويستحق بمنافع [illegible]
العقد في دفع استحقاق غيره ولزوم مهر المثل فيها ليس الا لعدم رضاها بذلك العقد وتسميته اذا لم ترض الا بالكل عن ذاك
هناك لما لم يتقوم صير الى مهر المثل هنا يتقوم لتعين تقوم هذا الحر عبدا فيجب قيمته وعلى هذا يترجح قول ابي يوسف رحمه الله
من حيث الوجه وقد يجاب بان الحر الفائت هنا لعدم رضاها هاهنا عدم تقصيرها في تعيين ما تزوجت به اما ههنا فهي المقصرة في
الفحص عن حال المسميين فانه مما يعلم بالفحص بخلاف السابقة لان عدم الاخراج وطلاق الضرة انما يعلم بعد ذلك فكانت هنا
ملتزمة للضرر يعني هذا وتخرج هذه المسألة مما يليها من الاصل الذي ذكرنا فعند ابي حنيفة تسمية العبد عند الاشارة الى الحر
لغو واذا الغي تسمية احد العبدين صار كانه تزوجها على عبد فليس لها غيره وعند ابي يوسف تسمية العبد معتبرة مع الاشارة
الى الحر فتسمية العبدين لكنه عجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته ومحمد يقول الامر كما قال ابو حنيفة ان تسمية العبد عند الاشارة
الى الحر لغو لكنها لم ترض في تمليك بضعها بعبد واحد فيجب النظر الى مهر المثل لدفع الضرر ولا جواب الا ما قلنا من الزيادة لذلك
حيث قصرت انتهى والا فالاوجه قول ابي يوسف ذكره مقصرة به لان اذا العاقل ما نعته من التزويج الا ان المسمى حر او عبد وقريب من
هذا ما لو تزوجها على هذه الثياب العشرة فاذا هي تسعة ليس لها غير التسعة وعلى محمد لها كما قال ابو حنيفة ان ساوت مهر مثلها
او زادت والا فكمل مهر مثلها وفي فتاوى قاضي خان [illegible] تزوج على هذه الاثواب العشرة فاذا هي احد عشر فان كان مهر مثلها مثل
احد عشر [illegible] فلها احد عشر عند ابي حنيفة وينبغي لان لها احدى العشر التي اجودها وادناها فصار كما اذا تزوج على احد
العبدين ثم ما اذا وجدت المهر ثوبه فاذا هي تسعة حيث كان لها التسعة وثوب اخر في قولهم جميعا لانه في الاول المنطوق الثوب
المطلق والثوب المطلق لا يجب مهر المثل الا ترى انه لو تزوج على ثوب مطلق يجب مهر المثل وفي الثانية المنطوق به ثوب هروي
وهذا اجب بها وشرع العلامة الكاكي ان تزوج ان ادفع على عشرة وجدت احد عشر فلابد ان تستعمل لها على عشرة
الاحد عشر وعشرة [illegible] الاحد عشر فصار [illegible] من احد عشر [illegible] اجودها وبه تفسير التسمية عند ابي حنيفة
رضي الله عنه فحكم مهر المثل اذا كان احد عشر اكثر فلها الاحد عشر لرضاها بها لنقصان ما بين العشرة التي هي الاردأ والعشرة
التي هي الاجود تعين اعني مهر المثل كما لو كان بين اوكس العبدين واجودهما وان كان اقل من ادنى العشرتين او اعلى من اعلى
العشرة الردية كما لو قال اقل منا واوكس العبد او مثل هذا قياس قوله واما قياس قولها فصحة التسمية وتعين ادناهما مطلقا كما
عين اوكس العبدين لذلك وشرح عبارة التسعة انه اذا ظهر ستا لعشرة تسعة ولم يصفها بالهروية فكانه تزوجها على هذه
التسعة وثوب اخر وهو مطلق فيلغو ويجب التسعة فقط بخلاف ما اذا وصفها بالهروية لان المعنى انه تزوجها على هذه التسعة
وثوب هروي فلا تبطل تسميته غير ان مقتضى الامثال ان تخير بين عينه وقيمته والله اعلم **قوله** واذا فرق القاضي

بين

فرق القاضي بين الزوجين في النكاح الفاسد و بتزوج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الرابعة او الامة على
الحرة ان قبل الدخول فلا مهر لها خلا بها او لم يخل لان المهر لا يجب في النكاح الفاسد الا بالدخول وانما لم تقم الخلوة فيه مقام فيه
الدخول لان التمكن منها فيه منفعة شرعا بخلاف الصحيح فانه يجب بالعقد ويتكمل بالخلوة او طلقها فيه قبل الدخول لان الخلوة
فيه اقيمت مقام الدخول لثبوت التمكن من الوطء شرعا وحسا فان دخل بها بالجماع في القبل فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا
خلافا لزفر رحمه الله اعتبارا بالبيع الفاسد حيث تجب فيه القيمة بالغة ما بلغت ونحن نقول المستوفى ليس بمال وانما يتقوم
بالتسمية فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية واورد
لزوم التناقض لانكم اسقطتم اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتموها اذا نقصت منه فان كانت فاسدة يجب مهر المثل
العدم وان كانت صحيحة شمول الوجوب واجاب المورد بانها صحيحة من وجه فاسدة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال [illegible]
من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبرنا فسادها اذا زادت وصحتها اذا نقصت لانهما رضيا والحق يتعين الى التسمية ليست
فاسدة وقد صرح المصنف ببطلانه اذ ليس معنى فساد التسمية الا كون المسمى ليس بمال او وقوعه في عقد فاسد وكل منهما يستقل
بفسادها وفسادها يوجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع شرعا ونقص لانه لا يجب الزيادة لعدم التسمية
اي لانهم لم يتما ما كانت راضية بالحط مسقطة حقها في الزيادة الى تمامه حيث لم تسم تمامه واذا علمت فساد التسمية
علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل بالدخول اتفاقا بيننا وبين زفر غير انه يوجبه بالغا ما بلغ ونحن نحاذر به المسمى
ذكرها وجه الاستدلال ان نقول سلمنا انه لو اوجبنا مهر المثل لكنها رضيت باسقاط ما في حقها وتركت ما في العقد فلانه
لا اجبار لها بل لا نفع للزوج له اما تقوم بالتسمية ان اراد في النكاح الصحيح فالحكم ممنوع بل تارة به وتارة بمهر المثل وان اراد
في الفاسد فقط فهو انها لا تقوم فيه حتى صار ذاتيا عن التسمية ووجب مهر المثل فالجواب انا لو اوجبناه فما لانه سمى
وقد بطل واما الرضاء وتجرد الرضى تمليك لا يثبت لزوم النقص به لان به لا يدخل في ملك الغير بل بالقبض بخلاف الرضى بالحط
لانه اسقاط فيتم بالواحد وعلم هذا الاتمام المعارضة لزفر رحمه الله بما في الترمذي وغيره من قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فكان وجوبه مهر المثل اصلا في كل نكاح
فاسد هذا بعد ما فيه مما عرفناه في باب الاولياء والاكفاء **فروع** لا يصير محصنا بهذا الدخول الا عند ابي يوسف
واجمعت الامة انه لا يكون محصنا في العقد الصحيح الا بالدخول ثم لو تكرر الجماع لم يلزمه سوى مهر واحد لما ذكرنا بخلاف ما
اذا تكرر وطء الابن جارية الاب وادعى الشبهة فانه يلزمه بكل وطء مهر والاصل ان الوطء في غير الملك ان كان بشبهة اشتباه
تعدد المهر بتكرره وان كان بشبهة ملك لا يتعدد بتعدده فهي جارية الاب وجارية الزوجة اذا وطئها الزوج الثابت في
حقها شبهة الاشتباه فيتكرر بتكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب والمكاتبة اذا وطئها السيد والزوجة في النكاح
الفاسد او في النكاح الصحيح اذا ظهر بعد تعدد الوطء انه كان حلف بطلاقها الثابت في حقهم شبهة الملك وتكرر الوطء في الملك لا
يتعدد به المهر فكذا في شبهته واما اذا وطئ احد الشريكين الجارية المشتركة مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان
الشيخ برهان الدين والدي يقول يتعدد المهر لانه في النصف الاخر ليس له شبهة ملك فصار بمنزلة جارية الابن في حق الابن
ولو وطئها بعد الشراء في النكاح الفاسد يحد لانتفاء الشبهة ولو زنى بامراة فتزوجها وهو يطأها ثم اتم الجماع لزمه مهران
مهر المثل بالزنى لما سقط عنه الحد حين تزوجها قبل تمامه والمهر المسمى بالنكاح وان طلقها في الحال لان هذا اكثر من الخلوة وفي
الخلاصة في الجنس الاول من فصل المهر لو وطئ المعتدة عن طلاق ثلاث وادعى الشبهة لزمه مهر واحد ام بكل وطء مهر قيل
ان كانت الطلقات الثلاث جملة فظن انها لم تقع فهو وطء في موضعه فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن ظن ان وطأها حلال
فهذا ظن في غير موضعه فيلزمه بكل وطء مهر وفي نوادر هشام عن محمد رحمه الله اشترى جارية فوطئها مرارا ثم استحقت فعليه مهر
واحد وان استحق نصفها فعليه نصف المهر وفي اخر حدود خواهر زاده الصبي اذا زنى بصبية فعليه المهر وان اقر بذلك فلا
مهر عليه واذا زنى الصبي ببالغة فكرهها فعليه المهر وان دعته الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبية صبيا عليه المهر وكذا لو
دعت امة صبيا والمراد من المهر العقر **قوله** وعليها العدة يعني اذا فارقها بعد دخلها لا بمجرد الخلوة لانها انما هي
الوطء في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليها الا اذا اجتمع في الاصل بها اذا دخل الرجل على غير امراته فدخل بها فان عليه مهر
لانه دخل بها بشبهة النكاح لان خبر الواحد حجة في المعاملات فيصير شبهة تسقط الحد ويجب المهر قال وعليها العدة وثبت
نسب ولدها منه ولا نفقة في عدتها ما تنفي المعتدة بنحو نص على نفي الله عنه [illegible] الناشزة على فوات نعمة النكاح
وليس ذلك في الوطء بشبهة ولا نفقة في عدة المعتدة للتزوج بها اعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو منتف هنا ولانها
النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح تبقى في العدة ولم يجز عليه نفقة مستحقة هنا لتبقى ولا يرجع بالمهر على الذي ادخلها
عليه لانه هو المستوفي للبدل ولو كانت هي التي اختارت امراته حرمت عليه امراته الى انقضاء عدتها **قوله** رحمه الله لانها

يجب باعتبار شبهة النكاح ودفع هذه الشبهة بالتفريق او بالافتراق المتاركة اذ لا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد
ولا ينفع الا بها قلنا ولا تتحقق المتاركة الا بالقول بان يقول تاركتك او خليت سبيلك او خليتها او تركتها اما لو
تركها ومضى على ذلك سنون لم يكن لها ان تتزوج بآخر قال الشيخ الامام فخر الدين قاضي خان هذا في المدخول بها اما في غير
المدخول بها فيتحقق بالابدان بان لا يعود اليها ولكل منهما فسخ الفاسد بغير حضور الآخر وقيل بعد الدخول ليس له ذلك الا بحضور
الآخر وعلم غير المتارك ليس بشرط لصحة المتاركة على الاصح وانكار النكاح ان كان بحضرتها فهو متاركة والا فلا وروى ذلك
عن ابي يوسف اخذا من الصغار حول ان حتى لو حاضت ثلاث حيض من آخر الوطئات قبل التفريق انقضت العدة وعندنا يجب
منها بعد التفريق او المتاركة لم تنقض ويجب ان يكون هذا كله في القضاء اما فيما بينها وبين الله تعالى فلها ان تتزوج اذا نقل
نقل العتابي وفي الفتاوى لا تجب عدة الوفاة من النكاح الفاسد **قوله** وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه
الفتوى لان النكاح الفاسد ليس بداع الى الوطء والاقامة اي اقامة العقد مقام الوطء باعتباره وهذا جواب عن ما تمسك بهما
في الصحيح وذكر في الاصل تزوج الامة بغير اذن مولاها ودخل بها فجاءت بولد لستة اشهر منذ دخل بها تزوجها فادعاه المولى
والزوج فهو ابن الزوج فاعتبره من وقت النكاح ولم يجعله للمولى قال شيخ الاسلام نادر الوهم ان الدخول كان عقيب النكاح بلا مهلة
قال في الغاية فلا عبرة والعبرة من وقت التفريق لا من وقت النكاح لان العبرة للنسب قال شارح الكنز هذا وهم لانهم انما
اعتبروها من وقت النكاح لثبت نسبه بمجرد العقد اقامة للتمكن من الوطء بالشبهة مقام الوطء حتى لو جاءت بولد لستة
اشهر من وقت العقد ولاقل منها من وقت الوطء يثبت نسبه كما في الصحيح ولا ينافي ذلك اعتبارها من وقت التفريق لان في
اتيانها بولد لاكثر من سنتين من وقت النكاح ولم يفارقها حتى معه يثبت نسبه ولو كان الاعتبار لوقت التفريق لاعتبر مانعه
وكذا لو فارقها بعد عشر سنين او اكثر الا في العدة الا من التفريق لا عند ولو خلا بها ثم جاءت بولد يثبت نسبه ويجب المهر والعدة
في رواية عن ابي يوسف رحمه الله وعنه لا يثبت ولا يجب المهر ولا العدة وهو قول زفر رحمه الله وان لم يخل بها لا يلزمه الولد انتهى
واي مثل انه يعتبر من وقت التفريق اذا وقعت فرقته وما لم يقع فمن وقت النكاح او الدخول على الخلاف **قوله** لقول ابن مسعود
رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها قاله في المفوضة وقد مر تخريجه وقوله وهي اقرب الاقارب ليس من كلامه بل تفسير نسائها
من المصنف بناء على ان الظاهر من اضافة النساء اليها اعتبار قرابة الاب لان الانسان من جنس ابيه ولذا يجب خلافه من لا
اذا كان ابوهم قرشيا وعلى هذا كان الاولى اسقاط الواو في قوله ولان الانسان من جنس قوم ابيه ليكون وجه كون الاضافة
المذكورة تعين كونهن من اقارب الاب ظاهرا وهذا لان جعله وجها مستقلا لا يصح الا انه حينئذ لا يكون الدليل الاول مستلزما
للمطلوب لان محرد اضافة النساء اليها لا يستلزم كون النساء المضافة اقارب الاب كما يصح ان يقال لعماتها واخواتها
نساؤها يصح ان يقال لخالاتها ايضا واخواتها لامها فانما يرجح حمله ارادة الاب المقدمة المذكورة **قوله** ويعتبر في مهر
المثل ان يتساويا في الجمال يعني بمجرد تحقق القرابة المذكورة لا يثبت صحة الاعتبار بالمهر حتى يتساويا في السن والجمال والمال
وكلها او عفة او عقلا ودينا وبكارة وادبا وكمال الخلق وعدم ولد في العلم ايضا فان كانت من قوم ابيها لكن اختلفت مكانها
او زمانها لا تعتبر بمهرها لان البلدين يختلف عادة اهلها في المهر في غلائه ورخصه فلو زوجت في غير البلد الذي تزوج فيه
اقاربها لا يعتبر بمهورهن وقيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف بل في اوساط الناس وهذا جيد وقالوا يعتبر حال
الزوج ايضا اي بان يكون زوج هذه كازواج امثالها من نسائها في المال والحسب وعدمهما فان لم تكن واحدة من قوم
الاب بهذه الصفات فاجنبية موصوفة بذلك وفي الخلاصة ينظر في قبيلة اخرى مثلها اي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة
لا تعتبر بالاجنبيات ويجب حمله على ما ان كان لها اقارب والا فتعتبر القضاء بمهر المثل وفي المنتقى يشترط ان يكون المخبر بمهر
المثل عدلين او رجلا وامرأتين بلفظ الشهادة فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول للزوج مع يمينه وفي شرح الطحاوي يعتبر بمثل الامة على قدر الرغبة **قوله** واذا ضمن الولي المهر صح
ضمانه بقيد كون الضمان في الصحة اما في مرض الموت فلا لانه تبرع لوارثه في مرض موته وشمل ولي الصغير تزوجه وضمن عنه
وولي الصغيرة زوجها وضمن لها **وقوله** ثم المرأة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها على التعدد من الثاني وقوله ويرجع الولي اذا
ادى على الزوج ان كان باذنه يفيد ان الزوج اجنبي في حكم كولي الكبيرة وهذا الا يرجع اذا ادى عن ابنه الصغير مهر
زوجته وهو غيبة للعرف بتحمل مهور الصغار الا ان يشهد انه يدفع ليرجع في اصل الضمان **قوله** ثم المرأة بالخيار في مطالبتها
يعني اذا بلغت نفسها يعني اذا كان بالغا وان لم يكن بالغا فلها مطالبة ابيه فمن اولا نفيه كما في شرح الطحاوي والتتمة
وذكرنا انه اذا ادى لا يرجع ما لم يشهد على اشتراط الرجوع في اصل الضمان والحق ان هذا استحسان فما دام لم يكن للصغير مال
هذا اذا المذكور في المنظومة في باب جواب مالك من انه يضمن الاب مهر ابنه الصغير لانه لو لم يجعل كذا كالطلاق في شرح الطحاوي
وذكر في المصفى جوابه فقال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال فما ينفك عن ابتغاء المهر في الحال لم يكن من ضرورته الاقدام
على تزويجه ضمان المهر عنه فهذا هو المعول عليه وان ضمن الوصي يرجع مطلقا فلو لم يؤد الاب في صورة الضمان حتى مات فهي

اعتبار مهر المثل

بالحيا ويستوفيها من تركته وبين مطالبة زوجها فان اختارت التركة فاخذت فليس لباقي الورثة الرجوع في نصيب
الصغيرة قال في الفتح وليس لهم الرجوع لان الكفالة لم تنعقد موجبة للضمان على الصغيرة لوقوعها بلا امر من المكفول عنه
اذ لا يعتبر اذنه ولو اذن وعن ابي يوسف رحمه الله لهم ذلك فيما ذكره الولوالجي قلنا بل صحت بامر معتبر من المكفول عنه
لثبوت ولاية الاب عليه فاذن الاب اذن منه معتبر والاداء انه على الكفالة لا لانه ذلك من جهته بخلاف ما اذا ادى عنه في حياته
لان تبرع الاباء بمهور بنيهم معتاد ولما انتقض ايجابه قبل ثبوت هذا التبرع يرجعون وكذا يرجعون اذا ادى في مرض موته
والمجنون كالصبي في جميع ذلك لانه مولى عليه سواء كان الجنون اصليا او طارئا وانما صح ضمان وليها اذا كان ابا او جدا مع انه المباشر
لقبض مهرها والمطالبة به لان الولي في النكاح وان باشر سفير كالوكيل به بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يصح ضمانه الثمن لانه مباشر
فترجع الحقوق اليه حتى يطالب بالثمن ويخاصم في الرد بالعيب ويتسلم المبيع ويصح تاجيله وابراؤه من الثمن عند ابي حنيفة ومحمد
ويضمنه في ماله فلو صح ضمانه كان ضامنا لنفسه معنى فان قيل لا نسلم عدم رجوعها اليه في النكاح الا ترى ان له
المطالبة بمهرها اجاب المصنف رحمه الله بقوله ولاية قبض الاب للمهر بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد لانه معتاد وكذا لا يملك
قبضه بعد بلوغها اذا نهته صريحا اما اذا لم تنهه فله المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي الا اشترط
ايضا ان الزوجة لقبض الا بنتها عندنا خلافا لزفر واي يوسف في قوله الاخر وفي المرغيناني لا اشتراط لم يذكر خلافا وقد من
في قبض مهر البكر البالغة فروعا استوفيناها في باب الاولياء والاكفاء فارجع اليها ومما لم نذكره هناك لو قبض الاب المهر ثم ادعى
الرد على الزوج ان كانت بكرا لم يصدقا الا ببينة لان له حق القبض وليس له حق الرد وان كانت ثيبا صدق لان حق القبض ليس له
فاذا قبض من الزوج كانت امانة عنده من الزوج فيقبل دعواه الرد كالمودع اذا ادعى رد الوديعة قوله وللمرأة
ان تمنع نفسها من الدخول بها ومن ان يسافر بها حتى يوفيها المعجل من مهرها ليتعين حقها في البدل كما تعين حقه في المبدل
يعني لا يتعين حقها الا بالتسليم وهذا التعليل لا يصح الا في الصداق الدين اما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا
لان حقها بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه وقوله اي المعجل منه يتناول المعجل عرفا وشرطا فان كان قد شرط
تعجيله كله فلها الامتناع حتى تستوفيه كله او بعضه فبعضه وان لم يشرط تعجيل شي بل سكتوا عن تعجيله كله فلها الا
حتى تستوفيه وتاجيله فان كان عرف في تعجيل بعضه وتاخير باقيه الى الموت او الميسرة او الطلاق فليس لها ان تحبس الا الى تسليم
ذلك القدر قال في فتح القدير فان لم يتبينوا قدرا المعجل ينظر الى المرأة والى المهر انه كم يكون المعجل لمثل هذه المرأة
من مثل هذا المهر فيعجل ذلك ولا يتقدر بالربع والخمس بل يعتبر المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرطا بخلاف ما اذا
شرط تعجيل الكل اذ لا عبرة بالعرف اذا جاء الصريح بخلافه ومثل هذا في غير نسخة من كتب الفقه فما وقع في غاية البيان من اطلاق
قوله فان كان يعني المهر بشرط التعجيل او مسكوتا عنه فجميعه حالا ولها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر ليس بواقع الا في عبد
في المسكوت العرف هذا او لا لا ان يسافر بها من البكر قيل في الغاية في الفتاوي رجل زوج بنته البكر البالغة ثم اراد ان يتحول
الى بلد آخر بعياله فله ان يحملها معه وان كره الزوج فان اعطاها المهر كان له ان يحبسها قوله وليس له حق الاستيفا
كل من الزوج والمرأة له حق الاستيفاء وعليه الايفاء فكما له استيفاء منافع البضع وعليه ايفاء المهر كذلك لها استيفاء
المهر وعليها ايفاء منافع بضعها وح فلقائل ان يقول هذا الدليل يقال ليس لها استيفاء حق المهر قبل ايفاء منافع البضع ه
والجواب ان كلامه وقع في تعليل حبسه اياها لان ثبوت له الاستيفاء على هذا كل منهما لو طولب بايفاء ما عليه كان له
الامتناع الى استيفاء ماله ويستلزم تمانع الحقوق وفوات المقصود مثلا لو طالبها بايفاء الدخول فقالت حتى استوفي المهر
كان له ان يقول لا اوفيه حتى استوفي منافع البضع وحينئذ يلزم ما ذكرنا والصواب ان هذا التعليل بعد الالحاق
بالبيع وان البضع كالمبيع والمهر كالثمن وكذلك علمت في بيع المقايضة لكل منهما الامتناع فيقال لهما سلما معا ومثله لا يصح
في النكاح اذا كان المهر عينا معينا مثلا ولا في معنية الخلوة للاطلاق فالجواب ان لها الامتناع الى ان تقبض هذا ولو كانت الزوجة
صغيرة فللولي منعها من الزوج الى ان يعطى المهر ولو زوجها غير الاب كالجد والعم وهي صغيرة ليس له ان يسلمها الى الزوج قبل
قبض الصداق ويقبضه من له ولاية القبض فان سلمها فالتسليم فاسد وترد الى بيتها لانه ليس للعم ولاية ابطال حقها كذا في التجنيس
في رمز واقعات الناطفي رحمه الله ولو ذهبت الصغيرة الى بيته بنفسها كان لمن كان احق بامساكها قبل التزوج ان يمنعها حتى
يعطيها ويقبضه من له ولاية القبض لان هذا الحق ثابت للصغيرة وليس هي من اهل الرضى فرع اذا كان يسكن في بيت الغصب
لها ان تمتنع من الذهاب اليه منه ولا تسقط به نفقتها قوله ولو كان كله مؤجلا الى مدة معلومة اذ قيل الى اجل له
كالحصاد ونحوه بخلاف ذلك في البيع وبخلاف المتفاحشة كالى الميسرة وهبوب الريح حيث يكون المهر حالا ليس لها ان تمنع
نفسها قبل الحلول ولا بعده لان هذا العقد ما اوجب لها حق الحبس فلا يثبت بعده وكذا لو اجلته بعد العقد مدة معلومة
لاسقاطها حقها بالتاجيل كما في البيع اذا اجل الثمن ليس له منع المبيع الى غاية القبض وفيه خلاف ابي يوسف فيما رواه المعلى

اخراج الزوج وعدم منع نفسها

بلداخوم

لأن موجب النكاح تسليم المهر اولا فلما رضي بتأجيله كان راضيا بتأخير حقه لعلمه بموجب العقد بخلاف البيع فان تسليم
الثمن اولا ليس من موجباته كما في المقايضة والمختار انه لو ابي الى الفتوى به وهذا اذا لم يشترط الدخول في العقد قبل
الحلول فان شرطه ليس لها الامتناع بالاتفاق **قوله** وان دخل بها فكذلك الا ان تكون راضية وهي ممن يعتبر رضاها فلذلك عند
ابي حنيفة ان لها ان تحبس نفسها حتى تستوفي المهر خلافا لهما واجمعوا على انه لو دخل بها كارهة او صغيرة او مجنونة فبلغت وصحت
وزال الاكراه يكون لها حبس نفسها بعد وعلى هذا الخلاف الخلوة بها برضاها لاسقاطها حقها في حق نفسها عنده خلافا لهما
قوله واذا كان وفاها مهرها او كان مؤجلا نقلها حيث شاء من بلاد الله وكذا اذا وطئها برضاها عند تمام قبل الاعم
الى بلد غير بلدها لان الغريب يؤذى واختار الفقيه ابو الليث قال ظهير الدين المرغيناني الاخذ بكتاب الله اولى من الاخذ
بقول الفقيه يعني قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم واكثر من المشايخ بقول الفقيه لان النص مقيد بعدم المضارة بقوله تعالى
ولا تضاروهن بعد اسكنوهن والنقل الى غير بلدها مضارة فيكون قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم لا مضارة فيه وقوله
ما يكون من جوانب مصر كاطرافه والقرى القريبة التي لا يبلغ مدة سفر يجوز نقلها من المصر الى القرية ومن القرية الى المصر
وقال بعض المشايخ اذا اوفاها المعجل والمؤجل وكان رجلا مامونا فله نقلها **قوله** ومن تزوج امرأة ثم اختلفا في
المهر اما في قدره او في اصله وكل منهما اما في حال الحيوة او بعد موتهما او موت احدهما وكل منهما اما قبل الدخول او بعده فان
اختلفا في حال الحيوة في قدره بعد الدخول قبل الطلاق او بعده حكم مهر المثل فمن كان من جهته كان القول له مع يمينه ان لم
يكن من جهة احدهما كان بين الدعوتين تحالفا ويعطى مهر المثل هذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على تخريج الرازي وعلى تخريج
الكرخي تحالفا في الفصول كلها ويحكم مهر المثل وقال ابو يوسف القول للزوج مع يمينه في الكل الا ان ياتي بشيء قليل وفسره
المصنف جماعة بان يكون ما لا يتعارف مهرا لها وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال ان يكون ما لا يصلح مهرا شرعا اعني ان
يذكر ما دون العشرة لانه ذكر هذا اللفظ في البيع فيما اذا اختلفا في الثمن بعد الهلاك فالقول للمشتري الا ان ياتي بشيء
وليس في الثمن تعرض شرعي وفيه يقال لذلك التعيين كون الاستنكار بذلك الطريق لعدم تصور المستنكر بطريق اخر ما هاهنا
فكما يتصور المستنكر عرفا يتصور شرعا ويجاب بان المستنكر شرعا داخل في المستنكر عرفا فانما يستنكر شرعا يستنكر عرفا
ولا عكس حيث اعتبر ما هو عرف فاعتبر ما هو شرعا دون زيادة فصار اي اصل من قولنا الا ما يستنكر مطلقا لا يكون القول له
فيه سواء كان عرفا او شرعا ولانه لو كان شرعا لم يتحقق لانه اذا ادعى خمسة كملت عشرة ولنفي كلامه الزام العشرة في كونه
شرعا لا يتجزى وتسمية بعض ما لا يتجزى شرعا كتسمية كله فلا يتصور ان ياتي المستنكر وليس هذا الشيء الا عدم صحيح
الخمسة مثلا وجعل القول قوله وكملها عشرة فلا يتاتى بما يستنكر بنفي التصور وصح الوجه تفسيره بما لا البعض
بانه ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على مائة وهي تدعي الفا ومهر مثلها الف واقام البينة ثم رجع الشهود
لا يضمنون عند ابي يوسف رحمه الله لانه لولا شهادتهم لكان القول له ولو لم يجعل المائة مستنكرا في حقه تعني مع ان تسمية
العشر مستنكر ممن مهر مثلها عشرة الاف له وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متعة مثلها على التفصيل المذكور في تحكيم
مهر المثل على رواية الجامع الكبير وجب نصف ما يدعيه الزوج بعد يمينه عليه على ما في الاصل والجامع الصغير وقال ابو
يوسف القول للزوج الا ان ياتي بشيء مستنكر ولا خلاف بينهم في ان القول لمن يشهد له الظاهر على ما عرف في غير موضع وكما
يتبين قول المص في التخيير عن ابي يوسف الا ان ياتي بشيء يكذبه الظاهر فمعنى كون القول له لا ينفي الظاهر بعد ولما اختلفوا
لاشتباه الظاهر هاهنا انه مع من فقالا مع من يشهد له مهر المثل لان الغالب في المسمى في الاحكام ان لا يكون اقل منه وهذا
ادعى من قول المص لانه الموجب الاصلي الى كونه نفيا الظهور لمن هو من جهته ليس من تلك الاعتبار بل بما ذكرنا وقال ابو يوسف
مع من يشهد له الاصل براءة الذمة وانما اعتبرت هاهنا مهر المثل لان القيمة الضرورية للبضع اذ كان ليس بالاداء انما
يتقوم اظهارا للشرف فسقط تعتبر الفرقة وهي ما اذا لم يتيقن بثبوت مسمى وهنا يتيقناه وهو ما اقر به الزوج فيكون
القول له ويحلف على نفي دعواها وصار كالاختلاف في قدر المسمى في الاجارة كالعقار ودباغ الثوب لا يصار الى تحكيم اجر المثل
لان تقوم المنافع ضروري فلم يصر اليه عند ما امكن المصير الى المسمى فكان القول للمستاجر على الاقل فكذا هاهنا وانما قلنا لان
تقومه شرعا اظهار الخطر يوجب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لا بنفيه بل بما حق من التقوم الذي ثبت بسبب الله
للترجيح لذلك بتقبل الابطال بخلاف هذا واما الفقه رد دباغ الثوب اذا اختلفا في الاجرة فليس لعمله موجب في الاجر بدون
التسمية ليصار اليه عند الاعتبار وللنكاح موجب هو التسمية بخلاف الصباغ ودباغ الثوب فالعقار بما ذكره فيه تحكيم قيمة
الصبغ واما قوله تيقنا التسمية وهي ما اقر به الزوج فليس بذلك المتيقن احدهما غير عين وهو لا ينفي الرجوع اذ لا فرق
بين ذلك وعدم التسمية حيث تعذر القضاء باحدهما عينا **قوله** ثم ذكر هنا اي في الجامع الصغير ان القول للزوج في نصف
المهر اذا طلقها قبل الدخول وكذا في الاصل وفي الجامع الكبير حكم المتعة وقد ذكرناه ووجه التوفيق ظاهر من الهداية

وحاصله

وحاصله يرجع الى وجوب تحكيم المتعة الا في موضع يكون ما اعترف به اكثر منها فيؤخذ باعترافه ويعطى نصف مهر المثل
ووجه ما ذكر ان المتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول في حكم مهر المثل وقد علم بان المتعة موجبة فيها اذا لم يكن فيه تسمية
وهنا اتفقا على التسمية فقلنا ببقائها عليه وهو نصف ما اقر به الزوج ويحلف على نفي دعواها الزيادة وعلى هذا فلا يتم ذلك
التوفيق بل يتحقق الخلاف ولهذا قيل في المسئلة روايتان لكن ما ذكر في جواب قول ابي يوسف اتفاقا يرفعه **قوله** وشرح
قولها اذا ادعى الفا وادعت الفين ومهر مثلها الف او اقل فالقول له مع يمينه بالله ما تزوجها على الفين فان حلف لزمه ما اقر به
تسمية اي لا يتخير فيها بين ان يعطيها دراهم او قيمتها ذهبا وان نكل لزمه الفان مسمى لان النكول اقرار او بدل على الخلاف وكل
بتسمية تسمية وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول لها مع يمينها بالله ما تزوجته على الف وان نكلت فلها ما اقر به تسمية
لاقرارها به وان حلفت فلها ما ادعت وما اقر به بتسمية لاتفاقهما عليه والزائد بحكم مهر المثل يتخير فيه الزوج بين
الدراهم والذهب الزيادة لدفع الحط الذي يدعيه هو ثم وجوب الزائد بحكم انه مهر المثل وايهما اقام البينة قبلت فان اقاما
فما يدعيه بتسمية فان اقاما فبينتها اولى في الوجه الاول لاثباتها الزيادة وبينته في الثاني لاثباتها الحط ونقل صدر الاسلام في
هذا ان بينتها اولى لاثباتها الزيادة في الفصل الاول كذا في جامع قاضي خان وجه الاول ان الزيادة ثابتة بحكم مهر المثل فانها
اثبتت بينتها نفيها دراهم وذلك وصف في الثابت وبينته مثبتة كذا ... الظاهر هو شهد الحط ... المثبتة للزيادة بطريق ...
فكانت اكثر اثباتا من المثبتة للوصف وان كان مهر مثلها بينهما ادعاها ثم ... الف وخمسمائة فان لم يكن لهما بينة تحالفا فان نكل
لزمه دعوى الاخر وما وقع في الهداية ان الزوج اذا نكل لزمه الف وخمسمائة كانه غلط من الناسخ وان حلفا يجب مهر المثل ...
ما اقر به تسمية والزائد يتخير فيه فان اقام احدهما البينة ثبت ما يدعيه مسمى وان اقاماها تهاترتا في الصحيح لاستوائهما في الاثبات
والدعوى ثم يجب مهر المثل ويتخير فيه كله لان بينة كل منهما تنفي تسمية الاخر فخلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل كذا في التحالف
لان وجوب ... الزوج تحكيم بالاتفاق وذكر قاضي خان انه يقبل التحالف هنا كله تخريج الرازي وقد ذكرنا ان على
تخريج الكرخي يتحالفان في الفصول كلها ثم يحكم بعد ذلك مهر المثل والاحسن ان يبتدأ بتحليف الزوج ثم يعطيها مهر المثل ...
المبسوط وغيره من المتاخرين التحكيم بمهر المثل عند عدم التسمية وبالتحالف تنتفي بيمين كل دعوى صاحبه فيبقى العقد
بلا تسمية فيجب مهر المثل وقال قاضي خان ما قاله الرازي اولى لانه لا يحتاج الى مهر المثل الا ايجاب بل ليتبين ما يشهد له
الظاهر فيكون القول مع يمينه فلا حاجة الى التحالف ويتفرع في البداءة بالتحليف ... ولو بدأ بايهما كان جائزا وقال
المتعدي في ... الاستحلاف يبتدأ بيمين الزوج لانه كان المشتري والمهر كالثمن وفي البياعات يبتدأ بيمين المشتري
واليه ذهب الاسبيجابي **قوله** ولو كان الاختلاف في اصل المسمى في حال الحياة بان ادعاه احدهما ونفاه الاخر يجب مهر
المثل بالاجماع ولو كان بعد الطلاق قبل الدخول يجب المتعة بالاتفاق لانه هو الاصل عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله وعند ابي يوسف تعذر القضاء بالمسمى لان القول للمنكر التسمية مع يمينه فيصار الى مهر المثل واستشكل كون مهر
المثل هو الاصل عند محمد بل هو مع ابي يوسف في ان المسمى هو الاصل على ما صرح به في مسئلة ما اذا تزوجها على هذا العبد او هذا
العبد واحدهما اوكس وما ذكر من ايجابه مع ابي حنيفة مهر المثل الا يستلزم كونه بناء عليه ... الى انه يتغير من بعد
الظاهر بنا على ان العادي كون المسمى لا ينقص عن مهر المثل الا نادرا لكنا نعتاد في تلك المسئلة اختلافهم في ان الاصل هو
مهر المثل او الاتفاق وعليه ولا ينبغي بذلك الخلاف فلا اشكال على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد هنا كما هو عند ابي حنيفة
بل الاولى ان نعلل الكل به والمسئلة اتفاقية **قوله** ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حياتهما
اي حال قيام النكاح في الاصل والمقدار ومن كان القول له لو كان حيا يكون لورثته وفي الاصل يجب مهر المثل بعد الدخول
وقبله الطلاق المتعة لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما ولهذا يجب في المفوضة مهر المثل بعد موت احدهما بالا
قوله ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول لورثة الزوج عند ابي حنيفة وابي يوسف حال الحياة الا ان
ابا حنيفة لم يستثن القليل وهذا لسقوط اعتبار مهر المثل بعد موتهما عند ابي حنيفة وعند محمد الجواب بعد موتهما كالجواب في
حال الحياة وان كان في اصل المسمى فعند ابي حنيفة القول لمن انكره ولا يقضى بشيء وعندهما يقضى بمهر المثل ... قال مالك وان قضى
ولعلهم رحمهم الله ... وعليه الفتوى ... في يقول بعدم التحالف وعندنا وعند مالك واحمد لا يجب التحالف **قوله**
على ما بيناه يعني في المسئلة التي يليها من غير فصل ... ما اذا مات الزوجان ... ورثتها ... ذلك بالبينة او يصالحوا الورثة
فلورثتها ان يأخذوا ذلك من تركة الزوج هذا اذا علم ان الزوج مات اولا وعلم انهما ماتا معا او لم يعلم الاولية للتيقن المهر كان
تعلق الثبوت فلا يتيقن سقوط شيء منه بموت المرأة اولا لا يسقط واما اذا علم انها ماتت اولا فيسقط منه نصيب الزوج منه
ورثتها على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه المذكور في قوله الا اذا علم الخ هو الصور الثلاث التي ذكرناها هكذا قال انه
والصواب ان المستثنى منه جميع الصور لان النقل من لورثتها ان يأخذوا ذلك في جميع الصور الا في صورة العلم بموتها قبله

لان المستثنى منه هو العام ولو كانا الصور الثلاث مستثنى منها كان اخذ الورثة انما هو في بعض الثلاث لا كلها **قوله**
فان لم يسم لها شيئا فلا شيء لورثتها عند ابي حنيفة وقالا لهم مهر المثل واسند ابو حنيفة في الكتاب فقال ارايت لو ادعى ورثة
علي على ورثة عمر مهر ام كلثوم بنت علي كنت اقضي فيه بشيء وهذا اشارة الى انه انما لا يقضى به عند تقادم العهد لان مهر
المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد يتعذر على القاضي الوقوف على مقداره وانها تؤدي الى انكار القضا
ء لان النكاح القديم انما يكون مشهورا وهو لما يثبت بالتسامع فيدعي ورثة ورثة الورثة على ورثة ورثة الورثة به
فلا يقضى به ثم تاخر العصر دعوى الورثة الذين وجدوا ابنه ذلك بزمان به ايضا يقضى به انهما وثم يقضى اذا ما قلنا اما
اذا لم يتقادم فيقضى بمهر المثل وطريق اخر ان مهر المثل قيمة البضع فيشبه المسمى فللشبه الاول لا يسقط اصلا وللشبه
الثاني يسقط بموتهما او بموت احدهما فقلنا لا يسقط بموتهما اعمالا لشبه النفقة ولا يسقط بموت احدهما اعمالا لشبه
المسمى توفيرا على الشبهين حظهما وهذا ليس يقتضي ان لا يقضى به ان كان العهد قريبا ومالا له اوجه وقال مشايخنا هذا كله
اذا لم تسلم نفسها فان سلمت ثم وقع الاختلاف في حال الحياة او بعد الموت فانه لا يحكم بمهر المثل بل يقال لها لا بد ان تقري
بما تعجلت والا حكمنا عليك بالمتعارف في المعجل ثم يعمل في الباقي كما ذكرنا **قوله** والقول لها مع يمينه **قوله** ومن بعث الى امراته
شيئا ثم قال هو من المهر وقالت هدية فالقول له لانه المملك فكان اعرف بجهة التمليك الا فيما يكون مهيأ للاكل لان الظاهر
يخالفه فيه والقول انما هو قول من يشهد له الظاهر والظاهر في مسألة المتعارف ان يبعثه هدية والمراد منه نحو الطعام
المطبوخ والمشوي والفواكه التي لا تبقى والحلوى والخبز والدجاج المطبوخ فاما الحنطة والشعير والعسل والسمن والجوز واللوز
والدقيق والسكر والشاة الحية فالقول له قوله اذا حلف والمرسل قائم ان كان من غير جنس حقها ولم يرضيا ببيعه بالصداق
باخذه وان كان هالكا لا ترجع بالمهر بل يبقى ان كان بقي بعد قيمته شيء ولو بعث هو وبعث ابوها اليه ثم قال هو مهر فللاب ان
يرجع في هبته ان كان من مال نفسه وكان قائما وان كان هالكا لا يرجع وان كان من مال البنت باذنها فكذلك ليس لها الرجوع لانه هبة
منها وهي لا ترجع فيما وهبت لزوجها وفي فتاوى اهل سمرقند بعث اليها هدايا وعوضته المراة ثم زفت اليه ثم فارقها وقال بعثتها
اليك عارية واراد ان يستردها واراد هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التمليك واذا استرده تسترد هي
ما عوضته هذا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنطة واللوز والدقيق والسكر والشاة الحية وباقيها يجب ان
يكون القول فيها قول المراة لان المتعارف في ذلك كله ارساله هدية والظاهر مع المراة لا معه ولا يكون القول قوله الا في نحو
الثياب والجارية وفيما اذا بعث الاب بعد بعث الزوج تعويضا ينبغي ثبوت حق الرجوع على الوجه الذي ذكر في فتاوى اهل سمرقند
وكذا البنت فيما اذا دفعت من جهازها تعويضا هذا اذا كان بعثهما عقب بعث الزوج فان تقدم عليه فالظاهر انه هدية
لا يوجب الرجوع فيه للزوج الا ان كان قائما والله سبحانه اعلم **قوله** وقيل ما يجب الخ خلافا للخف والملاءة لا يجب عليه اذ لا
يجب عليه تمكينها من الخروج بل يجب منعها الا فيما سنذكر بعد ان الله تعالى ويجب عليه الخف والملاءة لانها لا بد لها من
يكذبه في نحو الدرع والخمار مما ينبغي احتسابه من المهر لا من حق اخر كالكسوة **فروع** جهز بنته وزوجها ثم ادعى ان ما
دفعه لها عارية وقالت تمليك او قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه وقال الاب عارية قيل القول للزوج ولها
لان الظاهر شاهد به اذ العادة دفع ذلك اليها هبة واختاره السغدي واختيار الامام السرخسي ان القول للاب لان ذلك
يستفاد من جهته والمختار للفتوى ان القول للاب ان كان العرف ظاهرا بذلك كما في ديارهم وبلادهم كما ذكر في الواقعات وفتاوى
قاضيخان وغيرها وان كان العرف مشتركا فالقول للاب وقيل ان كان الرجل ممن يجهز البنات مثله فالقول للزوج والا فله
ولو ابرات الزوج من المهر او وهبته ثم ماتت فقالت الورثة هو في مرض موتها وانكر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون القول
للورثة لان الزوج يدعي سقوط ما كان ثابتا وهم ينكرون وجه الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق وانما كان لها وهم يدعونه لانفسهم
والزوج ينكرها فالقول له وفي البدائع في كتاب النفقات اعطاها مالا وقال انه من المهر وقالت من النفقة فالقول للزوج الا ان تقيم
هي البينة لان التمليك منه وفي الخلاصة انفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابت ان
تتزوجه ان شرط في الانفاق التزوج يعني كان يقول انفق بشرط ان تتزوجني يرجع زوجت نفسها او لا لانه رشوة والصحيح انه لا يرجع لو زوجت نفسها
ما لم يشترط لكن انفق على هذا الطمع اختلفوا والاصح انه لا يرجع اذا لو زوجت قاله الصدر الشهيد وقال الشيخ الامام الاصح انه
يرجع عليها زوجت نفسها منه او لا لانه رشوة واختاره في المحيط وهذا اذا دفع الدراهم اليها لتنفق على نفسها اما اذا اكل معها فلا
يرجع بشيء انتهى ولم يذكر ما اذا ابت ان تتزوجه في فصل عدم الاشتراط صريحا لانه مفهوم من اتفاقهم على قول الشهيد ومن
بعده انه يرجع اذا لم تتزوجه وحكى في فتاوى الخاصي فيما اذا انفق بلا شرط بل للعلم عرفا انه ينفق للتزوج ثم لم تتزوج به خلافا
فمنهم من قال يرجع لان المعروف كالمشروط ومنهم من قال لا وهو الصحيح لانه انما انفق على قصده لا شرطه وفيها ادعت له
زوجها بعد وفاته ان فضلته القاضي من مهرها تصدق في الدعوى الى مهر مثلها في قول ابي حنيفة لان عنده يحكم مهر المثل في سهل

جهاز بنته

كان

كان القول له مع يمينه وفي النوازل امة تحت زوج لا بوها ما نما فبعث الزوج اليها بقرة فذبحتها واطعمتها ايام المأتم فطلب قيمتها
فان قالا انه بعث اليها وامرها ان تذبح وتطعم ولم يذكر قيمة ليس له ان يرجع عليها لانها فعلت باذنه من غير شرط القيمة وان
اتفقا على ذكر الرجوع بالقيمة فله ان يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة فالقول للزوجة مع يمينها لان حاصل الاختلاف راجع الى
شرط الضمان وهي منكرة **تتمة فيها مسائل الاولى** مسئلة تعود ذكرها في باب المهر مع ان الجواب
المذكور فيها انما تعلق بالميراث فاجبنا الاتباع بذكر المهر زيادة فيها تزوج ثنتين في عقدة وواحدة في عقدة وثلاثا
في عقدة ومات قبل ان يدخل بواحدة منهن وقبل ان يبين المتقدمة نكاحه من غيرها فميراث الزوجات وهو الربع عند عدم
الولد ولد الابن والثمن مع الولد وولد الابن بينهن على اربعة وعشرين سهما سبعة للتي تزوجها وحدها اتفاقا والباقي نصفه للثنتين
ونصفه للثلاث عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقالا لاجل ثمانية اسهم من الباقي للثنتين وتسعة للثلاث على تخريجهما واما علة
المسئلة من اربعة وعشرين لان نكاح الواحدة صحيح على كل حال لانه ان تقدم فظاهر وكذا ان توسط لانها تكون ثالثة او وقع
بعد الثنتين ورابعة بعد الثلاث وكذا اذا تاخر لبطلان نكاح احد الفريقين فتقع هي ثالثة او رابعة ونكاح كل من الفريقين
صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان صح نكاح الواحدة مع الثنتين فلها ثلث الميراث وان صح مع الثلاث فلها ربعه فنحتاج الى حساب
له ثلث وربع واقله اثنا عشر او نقول مخرج الثلث من ثلثة والربع من اربعة وبينهما مباينة فضربنا احدهما في الاخر فصار
اثني عشر فيكون لها الثلث في حال اربعة والربع في حال ثلثة فثلثة ثابتة بيقين والربع يجب في حال دون حال فينتصف للشك
فيه فينكسر فضعفنا فصار اربعة وعشرين او نقول مخرج النصف من اثنين فاثنان في اثني عشر فصار اربعة وعشرين ثم نقول للتي تزوجها
وحدها سبعة من اربعة وعشرين لان لها الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة فستة ثابتة بيقين وسقط الشك في سهمين لانهما
يسقطان في حال ويثبتان في حال فيثبت احدهما ويضم الى ستة صار لها سبعة والباقي تسعة للثلاث لكل واحدة ثلثة وثمانية
للثنتين لكل واحدة اربعة عندهما على اصلهما وتخريجهما اما ابو يوسف فيعتبر المنازعة فيقول لا منازعة للثنتين في السهم السابع عشر
لانهما لا يدعيان الا ثلثي الميراث ستة عشر فالسهم السابع عشر يسلم للثلاث لانهن يدعين ذلك لانهن يدعين ثلثة ارباع الميراث
بقي ستة عشر سهما استوت منازعة الفريقين فيها فيكون بينهما نصفان فيحصل للثلاث تسعة منها وللثنتين ثمانية واما محمد فيعتبر الاحوال
فيقول ان صح نكاح الثنتين فلهما ثلثا الميراث ستة عشر سهما وحال التقدم على الثلاث فتكون الواحدة معهما فيكون لها ثلثه وان لم
يصح فلا شيء لهما فلهما نصف ذلك وهي ثمانية والثلاث اذا صح نكاحهن فلهن ثلثة ارباع الميراث ثمانية عشر لان الواحدة ترث معهن وان لم
يصح فلا شيء لهن فلهن نصف ذلك وهو تسعة فاتفق الجواب واختلف التخريج والضابط عن الغلط قولنا الرابع اي والعشر مع العين اي
يجمع الاحوال ويعمل بالمنازعة وعند ابي حنيفة نصف ما بقي للثنتين ونصفه الاخر للثلاث لان الفريقين في علة الاستحقاق سوا
لان كل فريق يستحق في حال التاخر فصار كما لم يكن معهن واحدة ولو لم يكن معهن واحدة كان جميع ميراث النساء بين الفريقين نصفين
كذا هنا فللتنصيف وقع الكسر فضعفنا المجموع صار ثمانية واربعين ونضرب مخرج النصف وهو اثنان في اربعة وعشرين فصار ثمانية
واربعين للواحدة من ذلك اربعة عشر ولكل واحدة من الباقين سبعة عشر فطلبت بين السهام والرؤوس الاستقامة والمباينة
فتستقيم اربعة عشر على الواحدة ولا تستقيم سبعة عشر على الثنتين ولا على الثلاث ولا موافقة بين ذلك ايضا فحصل معنا اثنان وثلثة
فطلبت بين الرؤوس والرؤوس الاحوال الاربعة التداخل والتماثل والتوافق والتباين فوجدناهما متباينة فنضرب ثلثة في اثنين
او على العكس فحصل ستة فنضربها في ثمانية واربعين فصار مائتين وثمانية وثمانين ومنها تصح وطريق معرفة ما لكل ان تضرب ما كان
له من هذه الستة فكان للواحدة اربعة عشر فنضربها في ستة فحصل لها اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر ضربناها في الستة
تحصل لكل فريق مائة وسهمان لكل من الثنتين ما لا يدعيان اجيب بانهما لا يدعيان انه اذا استحقت الواحدة ذلك السهم
فاما بدون استحقاقها فلا ومخرج ذلك السهم من استحقاق الواحدة فكان دعواهما ودعوى الثلث في استحقاقه ما منع من
استحقاق الواحدة سواء هذا الاختلاف في الارث اما المهر فالزوج ان كان حيا يؤمر بالبيان جبرا والقول قوله في الثلاث والثنتين
ايهن الاول لان نكاح احدى الفريقين صحيح في نفس الامر والزوج هو باشر العقود فان قال لا ادري الاول حجب عنهن الا الواحدة
لانه اقر بالاشتباه فيما لا مساغ فيه للتحري وان مات احد الفريقين والزوج حي فقال هن الاول فهو لهن واعطيهن وهو حق فرق
بينه وبين الاواخر وان كان دخل بهن كلهن ثم قال في صحته او عند موته لا ادري الفريقين ذلك فهو الاول ويفرق بينه وبين الاخر
ولكل واحدة الاقل من مهر مثلها والمسمى كما هو الرسم في الدخول في النكاح الفاسد اذ الدخول بهن لا يؤثر في البيان اذ لم تعلم السابقة
في الوطء واما المهر قبل الدخول فللواحدة ما سمى لها بتمامه للزكا ما يجب سبقين للثلاث منه ونصف للثنتين منه والصداق
فيهما مرتبا على اصلهما فاعتبر والمنازعة والاحوال محمد وابو حنيفة فرق بين المهر والميراث فاعتبر المنازعة في المهر دون الميراث
فقال ما فضل عنها لمهر الواحدة بين الفريقين نصفان لا يتفاوتان فيه لانهما فيه استويا في الاستحقاق فيكون بينهما فاما
هنا فالثنتان لا يدعيان النصف لزائد على المهرين والثلاث يدعينه فسلم لهن وفي المهر [illegible] [illegible] [illegible]

احدى حسن ان يعنى كل من الثالث او الرابعة
ويشعون ان ذلك اذا اوضعه يشكل
الانه يتعلق الغشين حي

او نقول لاكثرنا لهن ثلثة مهور بان يكون السابق نكاح الثلاث واقل ما لهن مهران بان يكون نكاح الثنتين سابقا فوقع الشك في مهر واحد فيتنصف فكان لهن مهران ونصف ثم لا منازعة للثنتين في الزيادة على مهرين فيسلم ذلك مع الثلث وبقي نصف مهر يبقى مهران استوت منازعة الفريقين فيه فكان بينهما فحصل لهن مهر ونصف وللثنتين مهر واحد وعند محمد لو لا صح نكاح الثلاث فلهن ثلثة مهور وان لم يصح فلا شيء لهن فلهن نصف ذلك وهو مهر ونصف واما الثنتان فلهما مهران ان صح والا فلا شيء لهما فلهما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن عدة الوفاة على الواحدة ظاهر وعلى الفريقين كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاح من حيث اوجب لهن مهرا ولهذا تعتد اذ العدة باختلاط فيها فان كان الزوج دخل بهن ولا يعرف الاولى من الاخرى فعلى غير الولد عدة الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشرا تستكمل فيها ثلاث حيض **المسئلة الثانية** تزوج امراة وابنتها في ثلاث عقود ولا يدري الاولى منهن ومات قبل الوطي والبيان فلهن مهر واحد لان الصحيح نكاح احداهن ليس غير لانه لو تزوج الام اولا لم يصح نكاح بنتها او البنت فكذلك ولهن كال ميراث النساء هذا بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر والميراث وقال ابو يوسف ومحمد يقسم بينهن اثلاثا ولو كان تزوج الام في عقدة والبنتين في عقدة كان الكل للام بالاتفاق لتيقن بطلان نكاحهما اذ لا تجتمع الاختان في عقد ولو كان تزوج امراة وامها وابنتها او امراة وامها واختها كان المهر والميراث بينهن اثلاثا اتفاقا وقيل على الخلاف والصحيح الاول والاصل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق ونكاح كل واحدة يصح في حال ولا يصح في حال بين ما ستوين في جهة الاستحقاق فيستويان على هذا الاصل لكنه يقول الام الان احتمها الاخرى البنتين لانا تيقنا بطلان نكاح احدى البنتين والاختان في النصف استويا لانه ليست احداهما بتعين جهة البطلان اولى من الاخرى **المسئلة الثالثة** قال لاجنبية كلما تزوجتك فانت طالق فتزوجها في يوم ثلاث مرات ودخل بها في كل مرة فهي امراته وعليه مهران ونصف ويقع عليه تطليقتان على قول ابي حنيفة وابي يوسف لانه لما تزوجها اول مرة تطلقت ووجبت نصف مهر فلما دخل بها وجب مهر كامل لانه وطي عن شبهة في المحل اذ الطلاق غير واقع عند الشافعي رحمه الله بناء على ان هذا التعليق عنده لا يصح ووجبت العدة فاذا تزوجها ثانيا وقعت اخرى وهو طلاق بعد الدخول معنى لان من تزوج معتدته البائن ثم طلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة وابي يوسف يكون هذا الطلاق بعد الدخول معنى فيجب مهر كامل وعدة مستانفة خلافا لمحمد في ايجاب نصف المهر وبقية عدتها التي كانت فيها فصار على قولهما الواجب مهرين ونصف مهر فاذا دخل بها وهي معتدة عن طلاق رجعي صار مراجعا فلا يجب بالوطي شيء فاذا تزوج ثالثا لا يصح النكاح لانه تزوجها وهي منكوحة ونكاح المنكوحة لا يصح وعلى قول محمد لما تزوج الاول والطلاق عقيبه يجب نصف وبالدخول بعده مهر كامل وبالتزوج والدخول بعد الطلاق الواقع عقيبه ايضا مهر ونصف وكذا بالتزوج الثالث فكان الواجب على قوله اربعة مهور ونصف مهر وهذا بناء على انه لم يصر مراجعا بالوطي عقيب النكاح الثاني لان الطلاق الثاني لم يقع على مدخول بها وعندهما لما كان الدخول في الاول كالدخول في الثاني كان الطلاق عقيب الثاني عقيب الدخول ولا يخفى عليك ان الدخول الاول لم يكن في نكاح بل ليس الا وطي شبهة فاستشكل قولهما على هذا لان الرجعة تثبت بالوطي في عدة وان كانت تلك العدة عن غير طلاق بل عن وطي شبهة اذا كان مسبوقا بطلاق ولو قال كلما تزوجتك فانت طالق بائن فالمسئلة على حالها بانت بثلاث وعليه خمسة مهور ونصف مهر في قياس قولهما واربعة مهور ونصف على قول محمد وتخريج ذلك على الاصل الذي ذكر لكن يقول محمد يلزمه اربعة مهور ونصف على الاصل المذكور لا يخفى واما وجه ما ذكر عندهما فلانه بالنكاح الاول وبالدخول بعده يجب مهر ونصف وبالنكاح الثاني طلقت بائنا ولها مهر كامل لانه طلاق بعد الدخول معنى للشبهة ولم يصر مراجعا لان الطلاق بائن وبالنكاح الثالث طلقت ثلثا ولها مهر وبالدخول بعد ذلك مهر اخر فصار خمسة مهور ونصف لانه بالدخول ثلاث مرات ونصف مهر بالتزوج الاول ومهران بالتزوجين الاخرين لكون الطلاق فيهما بعد الدخول على قولهما

فصل لما ذكر مهور المسلمين شرع في ذكر مهور الكفار **قوله** واذا تزوج نصراني المراد اذا تزوج ذمي كتابي او مجوسي على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز ودخل بها او طلقها قبل الدخول او مات عنها فليس لها مهر ولو اسلما او رفع احدهما الامر الينا او تراضيا وهذا اذا لم يبينوا مهر المثل بالنفي وكذا الوترجحا [illegible] لانهم اتفقوا على عدم المهر وهم يدينونه وهذا لانهم لا يقولون المثنية حقا انه بخلاف الموقوذة وكذا في الحربيين هذا مذهب ابي حنيفة وقالا في الحربيين لها او رافعا اما في الذمية فلها مهر مثلها ان دخل بها او مات احدهما والمتعة ان طلقها قبل الدخول لوقوعه في نكاح لا تسمية فيه وهذا قالا في الحربيين ايضا لان الشرع لم يشرع ابتغاء النكاح الا بالمهر بمال وهذا الشرع عام يتناول الكفار بناء على انهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها غير انه يصير عبادة بالنية والكافر ليس من اهلها فيتمحض معاملة في حقه وله ان اهل الحرب غير ملتزمين الاحكام وليس لنا عليهم ولاية الالزام للتباين بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا في المعاملات وولاية الالزام ثابتة فتعتبر ذو اذ دينهم عن الزنا والحكم بفساد النكاح بها ولذا اجرى عليهم احكامه من لزوم النفقة والعدة

وثبوت

وثبوت النسب والتوارث به وثبوت خيار البلوغ وحرمة المطلقة ثلثا ونكاح المحارم ونحو ذلك الا من طعن وفرعه لم التزامهم
وقصور الولاية بناء عليه لا ينبغي تحقق الوجوب عليهم بعموم الخطاب حتى اذا ترافعوا يقضى عليهم بالتفريق حال كونهم حربيا وانما اثر الوجوب
لظهوره عند امكان الزام بعد التزامهم **قوله** ولابي حنيفة حاصله منع المقدمة القائلة انهم التزموا احكامنا في المعاملات بل
ليس ما التزموا من بعضها لا دمة ما يتعقدون خلافه فيها الا ما شرط عليهم ولذا لا نمنعهم من بيع الخمر والخنزير ونكاح المحارم كذا في بعض
كتب الفقه وفي بعضها ما ذكرناه من حرمة المحارم عليهم ولا ينافي لحمل احدهما على من يتدين بحرمته وحمل الاخر على من لا يتدين به كالمجوس
فلم يلتزموا ولو لم نمنعهم لالتزامهم بل تركهم وما يدينون فصار اهل الذمة اولى من اهل الحرب بذلك لان المانع منهم المنعة الحسية وانما
يعدها والمانع في اهل الذمة المنعة الشرعية وابراؤنا بتقريرها على ما هي لانه مستثنى من عقود ذمتهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد روى معناه القاسم بن سلام بسنده في كتاب الاموال عن ابي المليح الهذلي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم صالح اهل نجران فكتب لهم كتابا وسياقه وفيه ولا يأكلوا الربا فمن اكل منهم الربا فذمتي منهم بريئة وفي مصنف ابن ابي شيبة
بسنده الى الشعبي كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اهل نجران وهم نصارى ان من بايع منكم بالربا فلا ذمة له وهو منهم مسلكه وهو حجة
عندنا واذا امتنعنا من التعرض لهم فيما يدينون قبل الاسلام الا المستثنى يعني بعد الاسلام والمرافعة حال بقاء النكاح والمهر ليس
لبقائه والذي يقتضيه النظر ان الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بالمعاملات ان تم تم المطلوب لهم هنا لان الامر بترك التعرض
لهم لذمتهم لا يقتضي سوى ان لا نتعرض لهم ما لم يترافعوا الينا وينسلموا وذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وحالة الابتداء لا
وان كانت حالة البقاء والمهر ليس شرطا فيها لا حكما لا يمنع القضاء بالتعرض في الذمة او الوجوب لما ان منع الشرع من التعرض لهم وقد
قوله وقد قيل ان في الميتة والسكوت عن المهر روايتان عن ابي حنيفة فجعلها في ظاهر الرواية هاتين المسئلتين ذكر الكرخي انه لا
فرق بين المسكوت والنفي ووجهه على ما في المبسوط ان ملك البضع في حقهم كتملك المال في حق المسلمين فلا يجب العوض
الا بالشرط وجه الظاهر ان النكاح معاوضة فما لم ينص على نفي العوض يكون مستحقا لها والميتة كالسكوت لانها ليست مالا عندهم
فذكرها كعدم ذكرها فصح المصرات الكل على الخلاف وهو خلاف الظاهر **قوله** فان تزوج ذمي ذمية على خمر او خنزير باعيانهما ثم اسلما او
اسلم احدهما قبل قبض الصداق المذكور فليس لها الا الخمر والخنزير وان كانا غير اعيانهما واسلما قبله فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل
وهذا التفصيل مذهب ابي حنيفة وقال ابو يوسف لها مهر المثل في الوجهين وهو قول الائمة الثلاثة وقال محمد لها القيمة في الوجهين وهو
قول ابي يوسف الاول ولما اشتركا في قولهما في عدم ايجاب عين الخمر والخنزير اذا كانا باعيانهما جمع بينهما في دليله فقال رحمه الله ولهما
ان القبض مؤكد للملك في المقبوض المعين ولهذا لو هلك قبل القبض او تعيب فاحشا يهلك من مال الزوج حتى يلزمه مثله ان كان مثليا
والا فقيمته وبعد القبض يهلك من مال المرأة ويتنصف قبل القبض بالطلاق قبل الدخول وبعد القبض اذا طلقها قبل الدخول لا
يتنصف الا بقضاء او تراض على ما اسلفناه في باب المهر في عتق الجارية المهر وكذا الزوائد تتنصف قبل القبض لا بعده على ما قدمنا
فيكون له شبهة بالعقد لثبوت اثر كل منهما في الملك فيمتنع القبض بالاسلام كما يمتنع العقد اي كما يمتنع ابتداء التمليك بالعقد الا
لشبهة العقد حقيقته في الحرمات والشبهة كما امتنع العقد بالاسلام فان العقد عليهما لا يمتنع بل يصح ويبطل العوض واذا
التحقت حالة القبض بحالة العقد فالعقد يمنع اثره فقال ابو يوسف لو كانا مسلمين وقت العقد بعقده على الخمر والخنزير يجب مهر المثل
وكذا اذا كانا مسلمين وقت العقد بعقده على الخمر والخنزير يجب مهر المثل وكذا اذا كانا مسلمين وقت القبض ومحمد يقول صحت التسمية
لكون المسمى مالا عندهم ثم امتنع التسليم بالاسلام فتجب القيمة كما لو هلك العبد المسمى قبل القبض تجب القيمة للامتناع اعطاء مثل
الخمر **قوله** ولابي حنيفة رحمه الله ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد ولهذا تملك التصرف فيه قبل القبض بيدها وبغير
يدها وقبضه ليس موجبا لملكه والملك انما نقرر فيه فليس مؤكدا بل بالقبض ينتقل الضمان من الزوج الى المرأة في الهلاك وذلك اي
انتقال الضمان لا يمتنع بالاسلام لانه لا يوجد صورة البيع صورة لا تمتنع بالاسلام كالمسلم اذا تخمر عصيره والذمي اذا غصب منه الخمر
والخنزير ثم اسلم له ان يستردهما من الغاصب وكذا اذا خرجه فيقبض الخمر يحلله او ربعه والخنزير يحبسه فان كان مرادكم من كون
القبض مؤكدا غير هذا منعنا كونه مؤكدا وان كان المراد هذا سلمنا كونه مؤكدا ومنعنا منافاة الاسلام اياه وفي الاسرار ان
سلمنا ان القبض مؤكد للملك فلا نسلم ان الاسلام يمنع تاكد الملك بدليل ان من باع عبدا بخمر وقبض الخمر فان الملك فيه واه
لجواز ان يهلك العبد عنده قبل التسليم اليه وبالتسليم اليه يتقرر الملك وهذا التسليم لا يمتنع بالاسلام وان كان فيه
تاكد الملك في الخمر ولو اشترى خمرا وقبضها ووهب ثم اسلم سقط خيار الرد وان كان في سقوطه تاكد ملك الخمر فعلم ان الاسلام
لا يمنع تاكد الملك **قوله** بخلاف المشتري متصل بقوله يتم بنفس العقد ولهذا يملك التصرف فيه بالبيع ونحوه بخلاف المشتري
لا يتم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه والقبض فيه هو المفيد لملك التصرف وهو الاسلام مانع فلذا لو باع الذمي الخمر والخنزير
او اشتراهما ثم اسلم ينفسخ البيع لامتناع افادة ملك فيهما مع الاسلام وخص التصرف في المهر قبل القبض من النهي عن بيع ما لم
يقبض بالاجماع وظن بعض الفضلاء ان قوله في النهاية ولان ضمان المبيع في يد البائع ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكه فيعين المشتري

ما قبل لضمان الملك وضمان المهر في يد الزوج ليس ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكها بما في قول الهداية وما لا يتعين يتعلق
من ضمان الزوج أو ضمانها وهو غلط وإنما يعتقد أن بالهلاك في يد البائع يعود إلى ملكه فإذا هلك على ملكه لا بغير الأمر سببا لسقوط
الثمن وهذا معنى قولهم ينفسخ البيع في يد البائع بالثمن وأما هلاك المهر في يد الزوج فليس هلاك ملكه بل هلاك ملكها على
فيضمنه بالقيمة كما لو أن المغصوب وهذا أصح في النهاية بعد قوله على ملكها بأن قال ولهذا أوجبنا القيمة **قوله** ولو طلقها قبل
الدخول ففي المعين لها نصفه عند أبي حنيفة وفي غير المعين في الأثمان لها نصف القيمة وفي الحنين المتعة وعندهما لها نصف القيمة بكل حال
لأنه أوجبنا القيمة فتنتصف وعند أبي يوسف وهو الموجب لمهر المثل إلا المتعة لأن مهر المثل لا يتنصف

باب نكاح الرقيق

الرقيق تعبد ونفاذ للعبيد لما فرغ من نكاح الأحرار المسلمين شرع في بيان نكاح الأرقاء لأن الإسلام
فيهم غالب فلذا قدم باب نكاح المسلمين ثم أولاه نكاح الأرقاء ثم أولاه نكاح أهل الشرك وأما ما تقدم من فصل المهر
كما هو في المهر من توابع مهور المسلمين والمهر من توابع النكاح فأردفه به **قوله** لا يجوز نكاح العبد إلا بإذن سيده أي لا
ينفذ فإنه ينعقد موقوفا عندنا وعند مالك وهو رواية عن أحمد وما نسبه إلى مالك في الكتاب ليس من مذهبه وحاصل تقريره وجهه
المالكون ملازمة بين الملكين شرعا فقد تبين أن من ملك رقبة شيء يملك منفعته ويمنع ملك رفع الفرج على النفس ولا ملك إثباته على نفسه
وكذا ملك التطبب ولذلك أكل السم وإدخال المؤذي إلى البدن والأوجه بيانها بأنه ملك الطلاق لأنه من خواص الآدمية فكذا
النكاح وعاب بما سنذكره والحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم أيما عبد تزوج بغير إذن مولاه فهو عاهر رواه أبو داود
والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن والعاهر الزاني وفي السنن عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم قال إذا نكح العبد بغير إذن مولاه
فنكاحه باطل ولأن في تنفيذ نكاحهما تعييبهما أما في العبد فيشتغل الذمة بالمهر والنفقة وأما في الأمة فلحرمة الاستمتاع بها عليه
بالنكاح وهذا تصرف في ماله بالإفساد فلا ينفذ إلا برضاه وبهذا أجاب عن المنسوب لمالك بقوله يملك الطلاق فيملك النكاح
فالطلاق إزالة عيب عن نفسه بخلاف النكاح وأيضا لا يصح إقرار العبد على نفسه فيما يتعلق به خطاب الشرع إنما نسبا كالصلاة
والغسل والصوم والزنى والشرب وغيره إلا إنما علم إسقاط الشارع إياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الأحكام تجب في أعلى الكتاب
المحظورات فقد أخرجه عن ملكه في ذلك الذي أدخله فيه باعتبار غيره لذلك وهو الشارع زجرا عن الفساد وإعظام العيوب وكذا
المكاتب ليس له أن يتزوج إلا بإذن المولى لأن الكتابة إنما أوجبت فك الحجر في التصرف الاكتسابي فبقي فيما سواه على حكم الرق ولا يملك المكاتب
تزويج عبده ويملك تزويج أمته لأنه من باب الاكتساب إذ يحصل المهر والنفقة للمولى والمكاتب العبد لكونه من باب الاكتساب ويملك
الأب والجد والقاضي والوصي والشريك المفاوض تزويج العبد لأنه ينتقص ماليته وأما شريك العنان والمضارب والعبد المأذون
فليس لهم تزويج الأمة عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يملكون وإنما لم يجز تزويج المكاتبة نفسها لما ذكره **قوله** وكذا المكاتبة
لا تملك تزويج نفسها بغير إذن المولى وتملك تزويج أمتها لما بيناه من بقاء أثر المكاتب على الرق والاكتساب الذي أوجبت الكتابة خلاصه
ما لا يوجب خللا في ذاته المملوكة والاكتساب بالنكاح إنما يكون بتمليك منفعتها للسيد إذ بدل منفعة البضع في حكم بدل جزء من العين
كالأرش ولأن هذه المنفعة لا تزول ملكها بعد صحته إلا باختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرارها لجواز العجز وإفضائها
إلى المدة والملك لرقبة لجواز التعجيز والدلالة إلى الرق فتبقى مملوكة البضع للغير ممتنع على السيد إلى أن شرع عند الكتابة على وجه يعود ضرره
على السيد **قوله** وكذا المدبرة والمستولدة يعني لا ينفذ نكاحها إلا بإذن المولى كذا ابن أم الولد يعني لو زوج أم ولده فجاءت بولد
من الزوج فحكمه حكم أمه فالرق فيه قائم فلا تملك تزويج نفسه وأما معتق البعض فلا يجوز نكاحه عند أبي حنيفة رحمه الله لأنه كالمكاتب وعندهما
يجوز لأنه حر مديون وهذا فرع منهم للتجار ونحوه ينفع العبد جارية يشتريها ولا يجوز للعبد أن يتسرى أمة له لأنه أذن له بولاء أو بغير إذن
لأن حل الوطء لا يثبت شرعا إلا بملك اليمين أو عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانحصر حل وطئه في عقد النكاح **قوله** وإذا تزوج
العبد بإذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه بخلاف ما إذا تزوج بغير إذنه فدخل بها ثم فرق بينهما فإنه لا مهر عليه حتى يعتق لأنه لم يظهر
في حق المولى لعدم الإذن فيه وقوله يباع فيه أي إن لم يفده المولى تعريف أنه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه أما وجوبه
فللمقتضي وهو وجود السبب من أهله وانتفاء المانع وحق المولى للإذن وأما كونه في رقبته فلأن إذن السيد لدفع المضرة عن أرباب
الديون يعني النساء فيباع فيه كما يباع في ديون التجارة والحاصل أن الدين إنما يثبت في الذمة وثبوته لا يتوقف على أنه لو باشر
الإتلاف ونحوه ثم تتعلق في ذمته خشية أن يظهر الدين في حقه ثم العبد نفسه مال فكان لهم أن يستوفوا من رقبته فيتعلق حق الآتي
المانع من الاستيفاء من نفس العبد غير أنه إن فداه المولى حصل المقصود والمقتضي لذلك دفع المضرة عن أرباب الديون فإذا بيع فلم يف
ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ويطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع مرة بعد أخرى لأنه يجب شيئا فشيئا وإذا مات العبد سقط المهر
والنفقة ذكره التمرتاشي وإذا زوج عبده من أمته لا يجب عليه مهرها ولا للسيد ومنهم من قال يجب ثم يسقط لأن وجوبه لحق الشرع
والأولون يقولون لا فائدة في هذا الوجوب لأنه لو وجب لوجب في ما لسيده وهو للمولى **قوله** والمدبر والمكاتب يسعيان إذا
أذن لهما المولى فزوجا ثم امتنع عن الأداء عنهما يسعيان لأنهما لا يحتملان النقل من ملك إلى ملك وكذا معتق البعض وابن أم الولد فهو

من كسبها لا من نفسها الا ان عجز المكاتب فرد في الرق فانه حينئذ يباع في المهر **قوله** فقال له طلقها او فارقها فليس ذلك
باجازة تزوج العبد نفسه بلا اذن فعقد فضولي في الجملة فيتوقف نفاذه على اذن المولى واذنه يثبت تارة صريحا وطورا
دلالة فالصريح مثل ان يقول له رضيت او اجزت او اذنت والدلالة ان يسوق اليها المهر او بعضه وسكوته لا يكون اجازة وبعض
الالفاظ اختلفوا فيها والالفاظ لم يختلف في عدم اعتبارها فمثل قوله فعلا حسنا او صوابا او نعم ما صنعت او بارك الله لك فيها
او احسنت او اصبت او لا باس بها اختلف فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس شيء منها اجازة واختيار الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي
الصدر الشهيد انها اجازة ما لم يعلم انه قاله استهزاء اذا عرفت هذا فمسئلة الكتاب منه وما اذا قال طلقها لان الشارع متقضي حقيقة اللفظ
من الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح الصحيح لكن قدمه في تعقيقه بالنظر الى حال العبد وذلك ان افتيات العبد على
مولاه بمباشرة سبب تعيينه عليه يستوجب به زجره وبمعارضته الفضولي المحض فانه معين له الاعانة فتنهض سببا للامضاء نظرا
وعدم المعانية ولذا لو قال للفضولي طلقها كان اجازة على ما سنوالا وجه ولذا افلتنا اول المسئلة في العبد انه فضولي في الجملة واذا
كان حال العبد ذلك فاذا كان لفظ السيد له عند علمه بما صنع يحتمل الرد والاجازة لاستعماله فيهما كان بملاحظة حال العبد ظاهرا
في قصد الاجازة بظاهر يعضد به او نص آخر مثال ان يقول طلقها طلقة يملك الرجعة او تقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق
الذي يملك الرجعة بعده لا يتحقق الا بعد النكاح ولا في قصد الاستهزاء فيفيد قصد حقيقته بخلاف طلقها فانه متنقض للمتاركة
العقد الفاسد طلاقا فاي ذا فصلت هذه المسئلة متمسكا الى العصم ورقا لقوله والجواب ان لفظ الطلاق المجرد استعمل
كثيرا في المتاركة في العقد فكان ذكر لفظ مشترك ان رجحت الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو احسنت الخ
فانه لم يستعمل للامرين على السوا بل الظاهر منه الاجازة وحمله على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله استهزاء وتنزل ان كان النظر
الى حال العبد لا ينافيه لكن هاهنا ما هو حال المسلم ينفيه لان حقيقته تعالى اي هل بين ولذا قال موسى صلى الله عليه وسلم في جواب
ولم اتتخذنا هزوا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فتعارض الظاهران وبقي نفس اللفظ مفهوما نفيا للاجازة بلا معاد
علاة مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقال للرد كما يقال لحقيقة الطلاق المستعقب لصحة النكاح ولذا لم يستعمل المفيد
اعني قوله طلقها تطليقة تملك الرجعة او اوقع عليها في المتاركة جعل اجازة فوجب ترجيح قول الفقيه ومن معه ما لم يعلم قصد الاستهزاء لكن
النص لما لم يوجد الا بان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح افاد انه يثبت اقتضاء فورد عليه طلب الفرق بينه وبين ما لو
قال لعبده كفر بيمينك بالمال او تزوج اربعا لا يعتق مع ان كلا منها لا يكون الا بعد الحرية واجيب بان اثبات الشرط الذي
اصول لا تعرف بطريق الاقتضاء كالحرية والاهلية للمتحقق بالرق وليس ما نحن فيه كذلك لان النكاح ثابت للعبد بطريق الاصالة
لثبوته تبعا للادمية والعقل والا توقف لاستلزامه تعييب مال الغير فقوله طلقها رجعيا يتضمن رفع المانع اقتضاء لا اثبات ملك
النكاح بطريق الاصالة لان المملوكية شرط العتق وقوله اعتق عبدك عني بالف يثبت به تحول المملوكية الا انه لا اصل لها في العبد ومملوكيته
في العبد امر زائد على مملوكيته ولم تقدر بها لا يحتاج اي تكلف هذا السؤال وجوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا تنفذ
اجازة فان اجاز العبد ما صنع جاز استحسانا كالفضولي اذا وكل فاجاز ما صنعه قبل الوكالة وكالعبد اذا زوجه فضولي واذن
له مولاه في التزوج فاجاز ما صنعه الفضولي ولو باع السيد العبد بعد ان باشر بلا اذن فللمشتري الاجازة وقال زفر يبطل وكذا
لو مات السيد فورثه العبد توقف على اجازة الورثة اما اذا كانت امة فتزوجت بلا اذن ثم ماتت او باعها المولى فورثها من يحل له
وطئها بطل لطريان الحل النافذ على الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطئها كان ورثها جماعة او امراة او ابن المولى وقد كان الاب وطئها
توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امة تزوجت بغير اذن مولاها فوطئها الزوج فباعها المولى للمشتري الاجازة لانه لا يحل
له وطئها لان وطئ الزوج يحرمها لانها صارت معتدة فاذا انفسخ بطل العقد كله للمشتري ولو كان الزوج لم يطأها بطل العقد
بمجرد الشراء لطريان الحل البات على الموقوف وقال زفر رحمه الله يبطل بالموت وبالبيع واصله ان الموقوف على اجازة انسان
يحتمل الاجازة من غيره وعنده لا لانه انما كان موقوفا على الاول فلا يعتبر من ثان ولنا انما توقف على الاول لان الملك له
الا انه هو الثاني فيه نحو ذلك فالحاصل انه دائر مع الملك فينتقل بانتقاله **قوله** تزوج هذه الامة فتعتد بالاسم
والاشارة اتفاقي فان الحكم المذكور جار في الحرة وغير المعينة **قوله** واصله اي الخلاف الاختلاف في ان الاذن للعبد بالنكاح
ينتظم الصحيح والفاسد عنده وعندهما يختص بالصحيح والاتفاق على ان الاذن بالبيع يعم الصحيح والفاسد وعلى ان التوكيل بالنكاح
يختص بالصحيح فالحقناه بالتوكيل بالنكاح لان عليه الاصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف وغيره وذلك بالصحيح
ولذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجائز فلا يحنث بالفاسد للتزام ادي في المستقبل الحلف على الاعفاف وذلك بالصحيح بخلاف
ما لو حلف ما تزوجت حنث بالفاسد لان المراد في الماضي لعقد الحقة بالبيع بجامع ان بعض المقاصد حاصل من ثبوت
النسب والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصحيح التعميم واجراء اللفظ على اطلاقه فينبني على هذا انه يباع في المهر في الفاسد اذا
دخل بها عنده وعندهما لا وانه لا يجوز له تزوج اخرى بعقد صحيح عنده لانتهاء الاذن بالفاسد وعندهما له ذلك لان الاذن لم

يثبته بذلك **قوله** ومسئلة اليمين على هذه الطريقة اى طريقة اجرا اللفظ على عمومه ممنوعة والطريقة الاخرى ان
العبد فى النكاح مبنى على الحرية لانه من خواص الآدمية والحاجة الى اذن السيد ليست الا لمرو فى رقبته لعيبه غيره فكانه قال
له اذا فالتزوج اشتغال رقبتك بمهر وهذا يتحقق بهم مثل فى نكاح فاسد بغيره وليست هذه الطريقة صحيحة لما استند ذلك
من ملك السيد انكاحه ومنع ملكه طلاقه واستقلال العبد بملكه لرفع المهر عن نفسه لانه قد يعجز عن الاثبات بالمهر وقد
لتبا يع الاطلاق وغير ذلك فالمعول عليه طريقة الاطلاق ويجاب عن مسئلة اليمين ان الايمان مبنية على العرف والعرف فيه
الحلف على التزوج الذى هو طريق الاعفاف والتحصيص وهو الصحيح لا الاعفاف بالفعل فيبطل ما يقال الاعفاف لا طريق الا بوقف
عليه فلا يلزم الصحيح لنظهر كون الحلف عليه والله اعلم **فروع الاول** تزوج العبد بلا اذن فطلقها ثلاثا ثم اذن له
السيد تجديد عليها جاز بلا كراهة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ومع الكراهة عند ابى يوسف **الثانى**
زوج بنته من مكاتبه ثم مات الاب لا يفسد النكاح عندنا الا ان عجز ورد فى الرق وعند ان في رحمه الله يفسد في الحال للملك
شيئا منه ولذا يصح اعتاقها اياه وبدل الكتابة ها فلنا لم يملكه لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك الى ملك فلم يجز وعند ذلك
قلنا يفسد النكاح وانما ملكتها في ذمته من بدل الكتابة واما العتق فيه مبرا وللاعن بدل الكتابة ثم يعتق **الثالث** ادلام
اذا اقر عبد عربية امة فتزوجها على انها حرة وولدت فالولد عبد عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد حر بالقيمة كالمغرور
قوله ومن زوج عبدا ماذونا وماله مديونا امراة جاز والمراة اسوة الغرما اذا كان النكاح بمهر المثل اذ اقل فلو زوجها منهم
باكثر طولب بالزيادة بعد استيفا الغرما كدين الصحة مع دين المرض وهذا لوجود المقتضى وهو ملك الرقبة وانتفا المانع
وما يقال من انه ابطال الحق للغرما فيكون كما لم يصح به لان النكاح لا يلاقى حق الغرما بالابطال مقصودا بل وضعه لمقصد حل
البضع بالملك ثم يثبت المهر حكما له بسبب لا مرد له وهو النكاح لصدوره من الاهل فى المحل ثم لزمه بطلان حقهم فى مقداره اذا صحح
كان من مثلها اقل اذ الحصول من واقع فهو لازم اللازم اتفاق الحال الا فى نفس الامر فكان ضمنيا فلا يعتبر فى ثباته ويعتبه
الاحال المنفرين لا حالة وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة صح وكانت اسوة غرما الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن زوج
امته فليس عليه ان يبوئها وكذا اذا زوج ام ولده ومدبرته وان شرط الزوج التبوئة لانه شرط لا يقتضيه العقد على الامة
غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوئة ان يدفعها للزوج ولا يستخدمها فلو كانت تذهب وتجئ وتخدم المولى
لا يكون تبوئة وعند ان في رحمه الله ولم يكن الله يستخدمها وان يسلمها للزوج ليلا وعند مالك رحمه الله يسلمها ليلة بعد ثلاث
قلنا ملك السيد ثابت فى رقبتها ليلا ونهارا وفيما بعد الثلاث والتبوئة ابطاله فيكون ابطال الحق الا على بالادنى واما
السيد على العقد لا يستلزم رضاه بالتبوئة بل بمجرد الحلاق ووطيها اذا اتيح لهم بموقع سوى من شاء وهذا العقد ثابت
فاثباتا لفتم كذلك اثباته بلا دليل لا يفاد **ف** لما ملك منافع بضعها لزمه تسليمها لانا نقول التسليم بالتخلية والتبوئه
امر زائد عليها والنفقة على المولى ما لم يبوئها واذا بوأها ثم بدا له ان يردها الى الخدمة كان له ذلك وكلما بواها وجبت نفقتها على
الزوج وكلما ردها اعادها سقطت فان قلت **ف** ما الفرق بين ان يشترط الزوج التبوئة فيزوجه السيد على هذا الشرط وبين
ان يشترط الحر المتزوج بامة رجل حرية اولاده حيث يلزم فى هذه ويثبت حرية ما ياتى من اولاده وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح
الامة فالجواب **ف** ان قبول المولى الشرط والتزويج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعليق ذلك صحيح وعند وجود التعليق
ما يصح يمتنع الرجوع عنه فيثبت الحرية عندنا لولاده جبرا من غير اختيار بخلاف اشتراط التبوئة فان تعليقها لا يمنع بحكم
من ثبوت الشرط بل يتوقف وجود هذا على فعل حسى اختيارى فاعل بحق وفاذا امتنع لم يوجد الحاصل ان المعلق هنا وعد
يجب الايفاء به غير انه ان لم يف به لا يثبت متعلقه اعنى نفس الموعود به ولو طلقها بائنا مبتداه يجب لها نفقة العدة ولو لم
تكن مبتوتة من الابتدا او طلقها بعد رجوع السيد الى استخدامها لا تجب والمكاتبة كالحرة لزوال يد المولى وهي فى يد نفسها
فلها النفقة اذا لم تحبس نفسها ظلما ولو تمت الامة بولد فنفقته على مولى الامة لانه ملكه لا على الاب **قوله** قال في صاحب
الهداية ذكر فى محمد بن زوج المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما اى لم يشترطه وهذا يرجع الى مذهبنا لان المذهب ان للمولى اجبار
اى ان ينفذه فينفذ عليهما على رضيا او كانا كارهين للولى الصغيرة على ما سلف وعند ان فى لا اجبار فى العبد بل فى الامة وهو
رواية ذكرها عن ابى حنيفة صاحب الايضاح والدارقطنى عن ابى يوسف وصاحب الو يحدد انه شاذة للشافعى وجهان ان احدهما ان ما
بينا وله النكاح لا يملكه المولى فعقد تصرف فيما لا يملكه فانتفى كالاجنبى وكره وبه مكاتبه ومكاتبته بخلاف الامة لانه ملك منافعها وله تملك
تمليكه ثانيهما لانه لا يفيد الا ذ للعبد التطليق فى الحال فلا يحصل المقصود ونحن نقول **ف** مناط نفاذ انكاحه عليه ملكه له
المقتضى لتمكنه من اصلاحه ودفع اسباب الهلاك والنقصان عنه وفى تزويجه كذلك لانه طريق تحصينه عن الزنى الذى هو
طريق الهلاك او النقصان بدا او فى ما ليته لتعيبه فما جعل مناط ملكها بينا وله النكاح وانها علة مساوية ينتفى بها نفيها
الحكم فباطل لان استحقاقه طرد اذا الزوج يملك تا بينا وله النكاح من زوجته ولا يملك تمليكه وعكسنا لا ولا يملك يده منه لسنته

ادلام

صحح

وبذلك تزوجها واما نفي الغائب فظاهر لا انتفاء بل الظاهر عدم مبادرته للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما يرغب فيه النفس لما يترتب عليه من الفوائد الظاهر عدم قطعه والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده مانعة من اجترائه عليه بالمبادرة الى نقض ما فعله فكان الظاهر وجود المانع لا نفيه واما الحاقها بالمكاتب والمكاتبة نعم انعقاد لانه لا التحقا بالاحرار في التصرفات فلا ينعقد تصرفه عليها الا برضاها وعن هذا استطرفت مسئلة نقلت من المحيط هي اذا المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح على اجازتها لا لانه ملحقة بالبالغة فيما ينبني على الكتابة ثم لو لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على اجازة المولى لا على اجازتها لانه بعد العتق لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعتبر التوقف على اجازتها في حالة كونها لم يعتبر بعد العتق هكذا تواردها الشارحون والذي يقتضيه النظر عدم التوقف على اجازتها بعد العتق بل بمجرد عتقها ينفذ النكاح لما صرحوا به من انه اذا تزوج العبد بغير اذن سيده فاعتقه نفذ لانه لو توقف اما على اجازة المولى وهو ممتنع لانتفاء ولايته واما على العبد فلا وجه له لانه صدر من جهته فكيف يتوقف عليه ولانه كان في ذا من جهته وانما توقف على السيد فكذا السيد هنا فانه ولي مجبر وانما التوقف على اذنها لعقد الكتابة وقد زال فينبغي النفاذ من جهة السيد لتمام السبب والوجه وكثيرا ما يقلد الساهون الساهين وهذا على خلاف الصبي اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو بلغ قبل ان ~~يفسخ~~ الرد حتى يخرج الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن فيه من جهته اذ لا نفاذ حالة الصبي لعدم اهلية الرأي بخلاف العبد ومولى المكاتبة الصغيرة الى صحة **واما الاستدلال** بقوله تعالى ان الصغيرة الصغيرة ليست من اهل العبارة بخلاف البالغ وسيأتي زيادة في ذلك

ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقدرة ابطالها انفاذ يستلزم شيئا فيكون مستقيما ضعيف لان المراد والله اعلم على من المال لسياقه في مقابلة ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا يستوون لقطع بانه يملك الطلاق وهو شيء بينه بانه **قوله** ومن زوج امته ثم قتلها الخ فالسيد في تزويجه مكاتبته لا يستحق المهر بل المكاتبة في تزويج امته هو المستحق لها فلو قتلها قبل الدخول سقط عند ابي حنيفة رضي الله عنه عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه يرده عليه وقالا لا يسقط والاتفاق على عدم سقوطه بقتلها اياها بعد الدخول وبقتل اجنبي وقتل المولى زوجها وموتها حتف انفها اما ان المقتول ميت باجله ولو ماتت حتف انفها لا يسقط بل ينقرر بالموت اذ به ينتهي العقد وبانها العقد فيصور البدل فلا يسقط بقتله اياها بعد لزومه ولقتل الاجنبي اياها ولابي حنيفة انه منع المبدل قبل التسليم والتسليم فيجازى بمنع البدل اذا كان من اهل المجازاة كما لو ارتدت الحرة قبل الدخول او قبلت ابن الزوج والقتل وان كان موتا لكن يجعل في احكام الدنيا اتلافا حتى وجب به القصاص والدية والضمان في الخطأ وانما سقطت الدية والقود للاستحالة وكذا لو كانت الامة رهنا عند انسان فقتلها سيدها الراهن ضمن قيمتها له ولو ذبح شاة غيره وان كان متلاحها له وان ثبت انه كان الله في حق المولى حتى لزمته الكفارة ولو لم يكن من اهل المجازاة بان كان صبيا زوج امته وصيه مثلا ثم قتلها لا يسقط في قول ابي حنيفة بخلاف الحرة الصغيرة اذا ارتدت يسقط مهرها لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غيرها من الافعال لانه لم تحظر عليها والمهر يحظر عليها اما الامة فلا رواية في ردتها اختلف المشايخ قيل لا يسقط لان المنع من المستحق لم يجز من له الحق وهو المولى وقيل يسقط لان المهر يجب ابدا لها ثم ينتقل الى المولى بعد الفراغ عن حاجتها حتى لو كان عليها دين يصرف اليه وحاصل الخلاف الاختلاف في سبب السقوط يعني وجدت عندهما لم يتحقق فيبقى وجوبه السابق على حاله **قوله** وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها زوجها فلها المهر يستحقه ورثتها خلافا لزفر رحمه الله تعالى ولم يحك خلاف زفر في المبسوط بل خلاف الشافعي وهو قوله وله قول الا بالسقوط انما قيس بقتل الحرة لان في قتل الامة نفسها روايتين عن ابي حنيفة رحمه الله في رواية لا يسقط كالحرة بل اولى لان المهر لمولاها لا لها وقولهم يباشر منع البدل وهو قولهما وقول مالك وقول الشافعي في رواية يسقط وهو مذهبهما حتى ان فعل المملوك يضاف الى مالكه من وجه وكذا لو قتلت غيرة كان المخاطب بدفعها او فدائها المولى فكان في الحكم كقتل المولى لها والاوجه ما ذكر في وجه قول زفر ان المشايخ في ردتها انه يسقط وهو ان المهر يجب ابدا لها ثم ينتقل الى المولى وكان من الاولويه ما ذكرنا انه اذا كان عليها دين يقضي ولم يعط للمولى الا ما فضل لزفر القياس على ردتها الا اتفاقية وقتل المولى امته على قول ابي حنيفة والجامع تفويت المعقود عليه وهو ردتها ما بيناه من منع المبدل قبل التسليم ولنا ان جناية المرء على نفسه هدر في احكام الدنيا لا يؤاخذ به في الفرع وكذا قال ابو حنيفة ومحمد في قاتل نفسه يغسل ويصلى عليه ولم يعتبر باغيا على نفسه ولا يدخل فانها معتبرة في احكام الدنيا حتى حبست بها وعزرت وانفسخ نكاحها فسقط بها المهر بخلاف قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام الدنيا حتى وجبت عليه الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها تفويت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها في حق غيرها اما الامة فمهرها لمالك المولى فكان عليه قيمته ولو قال الحر اقتلني فقتله كان على العاقلة الدية لانه في الاول مبطل لحق نفسه واستشكل الحرة بقتلها وانها لا يسقط المهر اجيب بانه صار بحكم ما بالقتل فلم يكن بالقتل مبطلا لحق نفسه في المهر

قوله واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة رحمه الله جاز عند عامة العلماء وكرهه قوم من الصحابة وغيرهم

لما في مسلم من حديث عائشة عن جذامة بنت وهب اخت عكاشة قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس ثم سالوه عن
العزل فقال ذلك الوأد الخفي وكذا ذكر شعبة عن عاصم عن زر عنه عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال هي الموؤدة الصغرى
وصح عن ابي امامة انه سئل عنه فقال ما كنت ارى مسلما يفعله وقال نافع عن ابن عمر ضرب عمر على العزل بعض بنيه وعن عمر وعثمان
انهما كانا ينهيان عن العزل والصحيح الجواز ففي الصحيحين عن جابر كنا نعزل والقرآن ينزل زاد مسلم فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وفي السنن عن ابي سعيد الخدري ان رجلا قال يا رسول الله ان لي جارية وانا اعزل عنها
وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد الرجال وان اليهود تحدث ان العزل الموؤدة الصغرى قال كذبت يهود لو اراد الله ان يخلقه
ما استطعت ان تصرفه وفي صحيح مسلم عن جابر قال سال رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان عندي جارية وانا اعزل عنها
فقال صلى الله عليه وسلم ان ذلك لا يمنع شيئا اراده الله تعالى فجاء الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حملت
فقال صلى الله عليه وسلم انا عبد الله ورسوله فهذه الاحاديث ظاهرة في جواز العزل وقد روي عن عشرة من الصحابة علي وسعد بن ابي
وقاص وزيد بن ثابت وابي ايوب وجابر بن عبد الله والحسن بن علي وخباب بن الارت وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وروي
ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما وحديث السنن يشبه حديث جذامة وهو وان كان في السنن فهو حديث صحيح وان وقع فيه اختلاف على
يحيى بن ابي كثير فقيل فيه عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر وقيل فيه عن ابن مطيع بن رفاعة وقيل عن رفاعة وقيل عن ابي سلمة
عن ابي هريرة فان الطرق كلها صحيحة وجاز ان يكون الحديث عند يحيى من حديث الكل بهذه الطرق لكن يبقى انهما اذا تعارضا ترجح
حديث جذامة لانه مخرج عن الاصل اعني الاباحة الاصلية الا ان كثرة الاحاديث تدل على اشتهار خلافه وقد اتفق عمر وعلي على انها
لا تكون موؤدة حتى تمر عليها التارات السبع اسند ابو يعلى وغيره عن عبيد بن رفاعة عن ابيه قال جلس الى عمر علي والزبير
وسعد في نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فتذاكروا العزل فقالوا لا باس به فقال رجل انهم يزعمون انها الموؤدة
الصغرى فقال علي لا تكون موؤدة حتى تمر عليها التارات السبع حتى تكون سلالة من طين ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون مضغة ثم
تكون عظاما ثم تكون لحما ثم تكون خلقا آخر فقال عمر صدقت اطال الله بقاءك وفيه خلاف ما عن علي وعمر من النهي المتقدم ثم في بعض
اجوبة المشايخ الكراهة وفي بعضها عدمه ثم على الجواز فانه لا يفتقر الى اذنها وفي وجه الحرة يفتقر الى رضاها وفي منكوحة
الامة يفتقر الى اذن المولى عنده خلافا لهما فانه للسيد اولا وتتمة المسألة **وفي الفتاوى** ان خاف من الولد السوء في الحرة
يسعه العزل بغير رضاها لفساد الزمان فليعتبر مثله من الاعذار مسقطا لاذنها ثم في بعض نسخ الهداية وقال ابو يوسف ومحمد وهو
موافق لما ذكر الصدر الشهيد والعتابي وفي بعضها وعن ابي يوسف ومحمد وهي النسخة الصحيحة لانه لم يذكر الخلاف في ظاهر الرواية
بل ذكر الجواب في الجامع الصغير الاذن لمولاها من غير حكاية خلاف والقرينة قوله فقد وجه قول ابي حنيفة ووجه ظاهر الرواية ووجه المروي
عنهما ان الوطء حقها حتى ان لها المطالبة به وفي العزل تنقيصه فيشترط رضاها كالحرة ووجه الظاهر ان حقها في نفس الوطء
قد تأدى بالجماع فاما قضاء الشهوة به واما سفح الماء فانما يخل بحق الولد والحق فيه لمولاها لانه عنده ومستفاده فيشترط اذنه
ثم اذا عزل باذن او بغير اذن ثم ظهر بها حبل هل يحل نفيه قالوا ان لم يعد اليها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفيه وان لم
يبل لا يحل كذا روي عن علي رضي الله عنه لان بقية المني في ذكره يسقط فيها ولذا قال ابو حنيفة فيما اذا اغتسل من الجنابة قبل
البول ثم بال فخرج المني وجب اعادة الغسل **وفي فتاوى قاضي خان** رجل له جارية غير محصنة تخرج وتدخل يعزل
عنها المولى فجاءت بولد واكبر ظنه انه ليس منه كان في سعة من نفيه وان كانت محصنة لا يسعه نفيه لانه ربما يعزل فيقع
في الفرج الخارج ثم يدخل فلا يعتمد على العزل ولو كان الزوج غنيا قالوا الخصومة للمولى او لها على الخلاف وهل يباح الاسقاط
بعد الحبل يباح ما لم يتخلق شيء منه ثم في غير موضع قالوا ولا يكون ذلك الا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق
نفخ الروح والا فهو غلط لان التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة **قوله** واذا تزوجت امة باذن مولاها او زوجها مولاها برضاها
او بغير رضاها ثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا اما اذا زوجت نفسها بغير اذنه ثم اعتقت فسياتي انه ينفذ النكاح
بالاعتاق ولا خيار لها والشافعي يقول لا خيار لها اذا كان زوجها حرا فلا خيار لها وهو قول مالك واحمد ومنشأ الخلاف الاختلاف في ترجيح
احدى الروايتين المتعارضتين في زوج بريرة لما اعتقت حرا او عبدا وفي ترجيح المعنى المعلل به اما الاول فثبت في
الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم خيرها وكان زوجها عبدا رواه القاسم ولم تختلف الرواية عن
ابن عباس رضي الله عنهما انه كان عبدا وثبت في الصحيح انه كان حرا حين اعتقت وهكذا روي في السنن الاربعة وقال الترمذي
حديث حسن صحيح والترجيح يقتضي في رواية عائشة رضي الله عنها ترجيح انه كان حرا والاخرى انه كان عبدا واما عبد الرحمن بن
القاسم فعنه روايتان صحيحتان احداهما انه كان حرا والاخرى الشك ووجه آخر من الترجيح مطلقا الحفظ لم يدر في غيره
وهو ان رواية اخبرها صلى الله عليه وسلم وكان زوجها عبدا يحتمل كون الواو للعطف فما بعدها جملة حالية اخبار بالامر الذي
اتصف بالرق لا يستلزم كونه لذلك كان حال عتقها هذا بعدما يحتمل ان يراد بالعبد العتيق ذا اعتبار ما كان وهو شائع

في العرف والذي لا مرد له من الترجيح ان رواية كان حرا انص من كان عبدا او سبب زيادة فهي اولى وايضا فهي مثبتة وثانية
نافية للعلم بان كان حاله الاصلية الرق والثاني هو المبقيها والمثبت هو المخرج عنها واما المعنى المعلل به فقد اختلف فيه
فالشافعي يعتبر اشد عدم عيوبة عدم الكفاءة وهو ضعيف فان ثبوتها انما يعتبر في الابتداء لا في البقاء وانتفاء نسبه لا يثبتها
ايضا وعلماؤنا الثلاثة يعللونه بزيادة الملك عليها لانه كان تحت تخلص بثنتين فازداد الملك عليها وهذا من رد المختلف
الى المختلف فان الطلاق عند الشافعي بالرجال لا بالنساء وكانه اعتماد على اثباته بالاصل المختلف فيه واورد انه ينقض بما اذا ضرر
وهو رفع اصل العقد واجيب بانه لا يمكن الا به مع انه رضي به حيث تزوج امة مع علمه بانها قد تعتق ثم انه استضعف بان عدم ملكه
اياه لانه لا يستلزم نقصان مملوكيتها ولا ملكه الثالثة ليتسلط وطولها فقد تطول مملوكيتها مع ملكه ثنتين فانه لا يطلقها الا الى
الموت فلا صالح لذلك وثانيها تعلله منصوصة وهي ملكها بضعها روى ابو بكر الرازي بسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم قال
لبريرة لما عتقت قد عتق بضعك معك فاختاري وهذا مرسل موجه واخرج الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها انه صلى
الله عليه وسلم قال لبريرة لما اعتقت اذهبي فقد عتق بضعك منك وليس لقوله ذلك فائدة فيما يظهر الا التنبيه على ثبوت
اختيارها نفسها وقد جاء في بعض طرق حديث بريرة انه صلى الله عليه وسلم قال لها ملكت نفسك فاختاري فهذا فرض هل هو
على هذه العلة واذن فالواجب ان تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكروه من التعليل بزيادة الملك اظهار حكمة هذه العلة المنصوصة
ومقتضاه ثبوت الخيار لها فيما اذا كان زوجها حرا او عبدا وفيما اذا كانت مكاتبة عتقت باداء الكتابة بعدما زوجها سيدها
برضاها وغيره ما لو ذكر المصنف في الكتابة وهي المسئلة التي تلي هذه في الهداية واستدل له بان العقد نفذ برضاها فلا معنى لاثبات الخيار لها
ولو صح لزم ان سيد الامة لو زوجها برضاها ومشاورتها في ذلك ان لا خيار لها وليس كذلك بل يصح والوجه في الاستدلال ان النفي
ثبت لها وهو قوله ملكت بضعك فاختاري اذ المكاتبة كانت مالكة بضعها قبل العتق واجيب بالمنع بان ملك البضع تابع
لملك نفسها ولم تكن مالكة نفسها وانما كانت مالكة لاكسابها ولقائل ان يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك ليس معناه
الا منافع بضعها اذ لا يمكن ملكها لعينه وملكها لاكسابها تبع لملكها لمنافع نفسها واعتقد انها قبل ذلك كانت مالكة لبضعها بالمعنى
المراد قبل العتق فلم يتناولها النص ويرجح قول زفر في المبسوط لو كانت حرة في اصل العقد ثم صارت امة بان ارتدت
مع زوجها ولحقا بدار الحرب ثم سبيا معا ثم عتقت فلها الخيار عند ابي يوسف لانها بالعتق ملكت نفسها وازداد ملك الزوج عليها
وقال محمد رحمه الله لا خيار لها لان اصل العقد ثبت عليها بملك كامل برضاها ثم انتقص الملك بعارض الرق فاذا اعتقت عاد الملك
الى اصله كما كان فلا يثبت لها الخيار **قوله** وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم اعتقت صح النكاح اي نفذ بمجرد العتق لانه لا فرق
بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضها في الامة ليرتب عليها المسئلة التي تليها تفريعا وعن زفر رحمه الله انه يبطل النكاح لان توقفه
كان على اجازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن ابقاؤه موقوفا على اجازته لبطلان ولايته واذا بطل تنفيذه وتوقفه
لزم بطلانه لضرورة انه لا واسطة وصار كما اذا اشتراها ثم اعتقت يبطل ولا يتوقف قلنا من عدم امكان القسمين لنا
ان الامة والعبد من اهل العبارة وللذمة ولذا تلزمهما الديون ويطالبان بعد العتق واهل العبارة من خواص الادمية وهي
باقية فيهما على اصل الحرية وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال بالعتق وحاصل هذا انه نافذ من جهتها وعدمه من جهة
المولى ما دام حقه فاذا زال بقي النفاذ من غير جهة توقف واما البطلان فيما ذكر زفر فليس لما قال بل للزوم تحول حكم العقد الواحد
فانه انعقد موجبا للملك للمولى ولو نفذ بعد عتقها كان موجبا للملك لها واورد على التعليل النقض بصور منها ما لو تزوج بغير
اذن مولاه ثم اذن لا يجوز ذلك النكاح حتى يجيز ما صنع ومنها ما اذا زوج فضولي ثم صار وكيلا توقف على اجازة الفضولي بعد الوكالة
ومنها ما اذا زوج ولي ابعد مع وجود الاقرب ثم غاب الاقرب او مات فتحولت الولاية الى المزوج توقف على اجازة مستانفة منه
وكذا سيد المكاتبة الصغيرة اذا زوجها بلا اذنها توقف على اجازتها فان ادت وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقبلة
من السيد مع انه المزوج اجيب عن الاولى والثانية بان الاذن والتوكيل فك الحجر بالنسبة الى ما يستقبل من تصرفه
لا بما كان قبلهما وكان يقتضي هذا ان لا يجوز بالاجازة ايضا الا انا استحسناه وعن الثالث بان الابعد لم يكن
وليا حين زوج ومن ليس وليا في شيء لا يتاتى في جوابه ويحكم الراي فيه بل يتوانى ان الاعلى راي الاقرب فلم يكن النكاح على
الوجه الاصلح لها فيحتاج توقيفه على اجازته بعد صيرورته وليا لينتظر ظهور كونه اصلح ما كان قال في الفوائد الظهيرية
وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقض الرابع يعني سيد المكاتبة الصغيرة فانه يقول بان المولى لا يبعد ان يظهر فيه ترك
النظر بعد تسليم ظهوره فيه لا عتبار له على راي الاقرب واما هنا فلا يتجه اعتبار المولى على راي الصغيرة فيترك النظر فكان
الظاهر النظر منه لظهوره من مجرد الدين والنسبة اي الشفقة من غير ما يوجب بطلان ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاذ بالعتق
ما ثبت من النظر وعدنا من الزيادة ويحتمل خيار البلوغ **قوله** ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق وصار العتق
انما شرع في نكاح ما فقبل العتق لرفع زيادة الملك فلا يتحقق في هذا قوله واورد ينبغي ان يثبت لها الخيار لان بالاستناد

يظهر ان النفاذ قبل العتق والجواب ان الشيء يثبت ثم ينسل وحال ثبوته كان بعد العتق فانتفى الخيار معه قوله فان كانت
تزوجت على الف ومهر مثلها مائة فانه يتنصف على زيادة المسمى على مهر المثل والجواب على التفصيل ان دخل بها قبل العتق فالمهر
للسيد لانه استوفى منافع مملوكة له او بعده فلها لانه استوفى منافع لها وكان ينبغي ان الوطء قبل العتق مهر المثل للسيد لعدم
صحة التسمية حين كان دخولا في نكاح موقوف وصار كالفاسد حيث لا يحل الوطء فيه فوجب قيمة البضع المستوفى من منافعه مملوكة للسيد
ولا تجب الزيادة لها على هذا خلافا لما قيل ان الزيادة لها لان الزيادة انما تثبت باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار عدم
الثابت فقد الاعتبار لعين الانتهاء المثل وهذا كله للسيد ثم اذا اعتقت ووطئت يجب المسمى لها لانه صح بصحة العقد فيجب ان
المسمى مهر المثل لكن الاعتراض ذلك كله بسبب استناد النفاذ لان ما يستند لا يظهر الا ذلك العقد حين صح العقد لزم صحة التسمية
وتكون بطلان لزوم مهر المثل لانه لا تجتمعه لا بقاء يجب ان يكون المهر في الوجهين لها لانه بالاستناد صار مالكة لمنافع
بضعها من وقت العقد لانا نقول الاستناد يظهر في القائم لا في المتلاشي ومنافع البضع فاتت حين كانت على ملك المولى فكان
بدلها له وقد يورد فيقال لو استند الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت باذن المولى فلم يدخل بها حتى اعتقها
ويدفع بعض صورة المسئلة فانها النفاذ بالعتق وبه تملك منافعها بخلاف النفاذ بالاذن والرق قائم هذا اذا كانت الامة
كبيرة فان كانت صغيرة فاعتقها يبطل النكاح عند زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة سواه فاذا اجاز جاز
فاذا بلغت بعد ذلك فلها خيار البلوغ الا اذا كان المجيز اباها او جدها وتمامه في باب الاولياء انه يستغني به عن الاول اي عن
خيار العتق لانه المجيز قوله ولهذا اي الاتحاد لا استنادا لم يجب مهران اي مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف ومهر ذكر
قوله ومن وطئ جارية ابنه فولدت منه فهي ام ولده وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسئلة ان يدعيه الاب وليس عبدا ولا
مكاتبا ولا كافرا ولا مجنونا فان كان الاب واحدا من هؤلاء لم تصح الدعوة لعدم الولاية ولو افاق المجنون ثم ولدت لاقل من ستة اشهر
صح استحسانا لا قياسا ولو كانا من اهل الذمة الا ان ملتهما مختلفة جازت الدعوة من الاب ويشترط ايضا كون الامة في ملك الابن
من وقت العلوق الى الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او فيه واخرجها الابن عن ملكه ثم استردها لم تصح الدعوة لان الملك انما يثبت بطريق
الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولاية التملك من حين العلوق الى التملك ولا يشترط في صحتها دعوى الشبهة ولا تصديق
الابن ودعوة الجد لاب كالاب ولا تصح دعوة الجد لام اتفاقا ويشترط دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب بموت او جنون
او رق او كفر وان ثبتت ولايته من وقت العلوق الى وقت الدعوة حتى لو انتقلت الولاية اليه لاقل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه
لم تصح دعوته لما قلنا في الاب قوله ووجهه اي وجه هذا الحكم ان للاب ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك
جاريته للحاجة الى صون نسله لانه كنفسه اذ هو جزؤه لكن الحاجة الى ابقاء النفس اشد منها الى حفظ النسل فلذا يتملك الطعام بغير قيمة
واي ربه بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له وطء جارية ابنه عند الحاجة اليه عند الائمة الا ما نقل عن مالك بن انس رض
اي لا يجبر الابن على الانفاق عليه دون دفع اي دفع ابيه للتسري فالحاجة جاز له التملك لقصوره فاوجبنا عليه القيمة مراعاة
للجانبين وتحصيلا للمقصودين مقصود الاب والابن لكن لا يقوم مقام المبدل ولا عقر عليه وتمامه في الاصل اي ما يورعه
في مالها حاصله ان ما قيل يستاجر به مثلها للزنى لو جاز فليس بمعناه بل العادة ان ما يعطى لذلك اقل مما يعطى مهرا لان الباقي
للبقاء بخلاف الاول والعادة زيادته عليه خلافا لزفر والشافعي فانهما يوجبان العقر عليه لثبوت ملكه فيها قبيل الوطء شرطا للاستيلاد
عندنا وعنده قبيل العلوق لان ثبوته ضرورة صيانة الولد ومعنى ضرورة باثباته كذلك دون اثباته قبل الوطء قلنا الا لزم كون
الفعل في ضياع المائين فلو لم يجب العقر عليه لثبوته لانه لا استحالة ثبوت الملك قبله دون ان الحكم الشرعي والا فلا لزوم فظهر انه
لا يندفع الا باثباته قبل الايلاج بخلاف ما لو حبلت حيث يجب العقر ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره يجب حصة الشريك
او الابن وغيره من العقر وقيمة باقيها اذ اصلت لعدم تقدم الملك في كلها لانتفاء موجبه وهو صيانة النسل اذ ما فيها من الملك له
يكفي لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت الملك في باقيها حكما له لا شرطا ثم ينتفي قوله ان لا حجة الولد بلا شبهة كقولنا لكن في قول
يجب ولا يحد وفاقا لان شبهة الخلاف في ان الملك ثبت قبل الايلاج او بعده وسقط احصانه قوله ولو كان الابن
زوجها اي زوج ابنه اباه فولدت منه لا تكون ام ولد له ولا قيمة عليه للابن وعليه المهر لها والولد حر هذا لانه صح النكاح
خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز تزوج الاب جارية الابن ومبنى الخلاف فيه ان الاب في جارية ابنه حق ملك عنده فيمتنع تزوجه
اياها كالمكاتبة والامة المشتركة وحق التملك عندنا ثم وجه ما استدل عليه بانه اي الابن يملك من التصرفات فيها ما لا يبقى معه
ملك الاب ولو كان لها جارية مثلك الاب كان اولى فلا يكون للاب فيها ملك من وجه فهذه التصرفات من وطء اباها وانفراده بتزويجها
واعتاقها من غير ان يغنيه الاب شيئا منها لو ازمه الكسب بملكه وعدم ملك الاب من كل وجه واذا ثبتت هذه الاحكام اجماعا لزم
كون المراد بما رواه الامام احمد انت ومالك لابيك اباحة التملك لا حق الملك وتم منع صحة النكاح الا ترى انه لا يوجب على
التزوج بالموهوبة وله حق تملكها بالاسترداد وامثال الحديث في الشين من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان لي مالا وولدا وان والدي يجتاح مالي فقال انت ومالك لوالدك وروي لابيك
ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم واما ما روي فيه من حديث عائشة رضي الله عنها عنه صلى الله عليه وسلم
ولد الرجل من كسبه من اطيب كسبه فكلوا من اموالهم فنتعلقه بمجرد الاكل فان قيل لا نسلم ان حل الوطء وما معه
دليل الملك من كل وجه لثبوت ذلك في ام الولد والمدبر مع عدم جواز بيعهما لعدم اجزائهما عن الكفارة قلنا بل هما
مملوكتان من كل وجه وعدم الاجزاء لانعقاد سبب الحرية فيهما فكان نقصانا في رقهما لا في ملكهما لا يقال اعلم ان المجاز لا
مندوحة عنه في التركيب لانه اضاف المال للابن بقوله ومالك وهو يقتضي الملك لانه حقيقة الاضافة في مثله ثم اضافه مع الابن للاب
باللام المفيدة للاختصاص بالملك في مثله والعطف عطف مفرد ولا يمكن حقيقة الملك في الابن فلزم في المال ايضا نفي حقيقة الملك
والا كانت اللام لمعنيين مختلفين في اطلاق واحد فبقي تعيين المعنى الذي هو اسوغ من الملك ادعى للملك فعملنا بحق الملك
اقربها الى الحقيقة والى ذا الاقرب اليها اولى ويكون الاحكام التي ذكرنا فامتنع حق الملك لانه ملك من وجه فتمنعه واذا لم يكن فيها حق
فاذا النكاح وبعد تصحيح ما وقع مسنونا فلا تصير به ام ولد للاب ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لا يملكها وعليه المهر لالتزامه
بالنكاح وولده حر لانه ملكه اخوه فيعتق عليه وما عن زفر انها تكون ام ولد له لانها لما كانت ام ولده بالتحوز فيلحل بعقد
فهذا ما ان امومية الولد فرع الملك الامة ونكاحها ينافي النكاح انما يبتنى تفريعا على عدم صحة النكاح **قوله** واذا كانت الحرة
تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح وكذا اذا كانت الامة تحت حر فقال للسيد هاذ لك عبدنا
وقال زفر رحمه الله لا يفسد واصل الخلاف ان العتق فيه يقع على الامر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة تسقط
عنه وعنده يقع عن المأمور لانه طلب ان يعتق المأمور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملك ابن آدم فيقع عن المأمور ولنا
انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء والمقتضي هو تصحيح كلامهما صونا له عن اللغو اذ لا مانع عنه بخلاف ما لو قال
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يعتق لي طلب تصحيحا لكلام السيد لان الحرية اصل للتكفير بالمال واصل الشيء لا يكون
تبعا لغيره ولو ثبتنا اقتضاء لصار تبعا له فامتنع لذلك لا يقال ملك الامة ملك غير مستقر ومثله لا يوجب انفساخ النكاح
كالوكيل اذا اشترى زوجته لموكله لا يفسد نكاحه مع ثبوت الملك اولا له لانا نقول الملك مستلزم للانفساخ فاذا ثبت في
الادنى ان من قال لامة انا اشتريتك فانت حرة فاشتراها عتقت وفسد النكاح مع عدم استقرار ملكه وعدم الانفساخ
في مسئلة الوكيل لعدم ثبوت الملك اولا له بل انما يثبت للموكل في الصحيح كالعبد يثبت بيع الملك لمولاه ابتداء وان وقع للوكيل
لكنه متعلق بحق الموكل فلا يثبته ومثله لا يوجب الفسخ اذا لم يخلص ثبوته له لم يخلص ثبوت الملزوم فيصير قوله اعتق طلب التمليك
منه بالالف وامره بالاعتاق عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ضمنيا للاعتاق والصريح اولى مع جوابا **واعلم** انه لو صرح بالبيع فقال
بعتكه واعتقته لا يقع عن الامر بل عن المأمور فيثبت البيع ضمنا في هذه المسئلة ولا يشترط كبيع الاجنة في الارحام وهذا لان
الثابت بمقتضى تعتبر فيه شروط المتضمن لا شروط نفسه وشرط العتق الاهلية بالملك والعقل وعدم الحجر وشوابهت في المأمور فان
صرح به ثبتت شروط نفسه والبيع لا يتم الا بالقبول ولم يوجد فيعتق عن نفسه **قوله** ولو قال اعتقه ولم كان اذا ذكر
مالا مع الامر فلو اقتصر على قوله اعتقه عني ففعل المأمور فعند ابي يوسف رحمه الله يقع عن الامر ويتضمن الهبة ويسقط اعتبار
القبض كما اذا كان عليه كفارة ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ففعل يسقط عن الامر مع انه لا قبض هنا منه وعندهما عن المأمور وحاصل
وجههما ان فيه شرطا لا يكون ثابتا اقتضاء وهو القبض لانه فعل حسي فيقول والفعل الحسي لا يوجد في ضمن القول فبعمل الفعل
الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتضمنه فعل اللسان ويكون موجودا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن ضمن قول اخر ويعتبر مراده معه
وهذا ظاهر وقول ابي يوسف ظاهر لا يظهر [illegible] لان الفقير يكون نائبا عن الامر بقضاء [illegible]
يصير قابضا لنفسه اما العبد فلا يقع في يده شيء بالعتق يمكن اعتباره قابضه نيابة او لا بل بالعتق يتلف مالية ٥

باب نكاح اهل الشرك

لما فرغ من نكاح المسلمين بمرتبتيه من الاحرار
والارقا شرع في بيان نكاح الكفار مطلقا كتابيين او غيرهم وسوا المراد باهل الشرك اما تغليبا واما ذهابا الى ان
اهل الكتاب داخلون في المشركين على ما اختاره بعض المشايخ به وقدمناه في فصل المحرمات واما اطلاق المشرك عليهم باعتبار
قول طائفة منهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى رب العزة والكبرياء ومقتنا انه انما اعقب باب المهر بفصل مهور الكفار تتميما
لباب المهر تبعا **واعلم** ان كل نكاح صحيح في حق المسلمين فهو صحيح اذا تحقق بين اهل الكفر لتظافر الاعتقادين على صحته
ولعموم الرسالة حيث وقع من الكفار على وفق الشرع العام ويجب الحكم بصحته وبه قال الشافعي واحمد قال مالك لا تصح انكحتهم بناء على
تناول الخطاب العام اياهم مع ملزومية انكحتهم لفقد بعض الشروط كالولاية والشهادة في المسلم واستشكله بعض المالكية بثبوت
ولاية الكافر على المسلم الكافر وبعدم اشتراط الشهادة في العقد عندهم قال ولو قلنا انه شرط فاذا عقد جماعة من المسلمين ينبغي
ان يصح لكنهم يطلقون عدم الصحة قال فينبغي ان يقال ما صادف شرط الصحة فهو صحيح وما لا ففاسد قلنا قوله تعالى

وامرأته حمالة الحطب وقوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح واسلم فيروز على اختين فقال له رسول الله صلى الله عليه
وسلم اختر احداهما واسلم بن غيلان على عشر فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعا من حين طعنت بعونه صلى الله عليه وسلم
والناس سواد دون الاسلام الى ان توفي صلى الله عليه وسلم على ما قيل سبعين الف مسلم غير انه لم ينقل قط انه بحث عن نكاحهم
انه صحيح او ضعيف ولو كان لعض لعادة نقله فعلم انه حق لا باطل **قوله** واذا تزوج الكافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك
في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال زفر النكاح فاسد في الوجهين الا ان النكاح بغير شهود وفي عدة كافر
الا انه لا يتعرض لهم قبل الاسلام والمرافعة الى الحكام فان ترافعوا او اسلما وقال ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول مثل قول ابي حنيفة بلا شهود
كما قال ابو حنيفة وفي الوجه الثاني كما قال زفر لان الخطابات عامة على ما مر في الفصل الذي يلي الباب الماضي
من وجوب ثبوت الحكم على العموم لعموم الخطابات وهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها الا انه لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا
فاذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولهذا وسوا الفرقان نكاح المعتدة مجمع
على بطلانه عند الكل فكانوا ملتزمين لها على ما مر هناك ايضا من ان مذهبهم ان اهل الذمة التزموا احكامنا في جميع المعاملات
وهذه النفقة لحقت ما دامهم التزموا المجمع عليه في ملتنا لا مطلقا **قوله** ولابي حنيفة ان الحرمة اي حرمة النكاح بغير شهود
ونكاح المعتدة لا يمكن اثباتها حقا للشرع اي الشارع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده
بخلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقها فانه تجب العدة حقا لانه يعتقده فلا يصح نكاح من الكتابية فيها واذا صح النكاح
حال صدوره فحال المرافعة والاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطا بها بل في ابتداء العقد لصحته وكذا العدة لا تنافيها
اي لا تنافي حالة بقاء العقد كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة حيث يثبت وجوب العدة عليها حال قيام النكاح مع زوجها وحرمتها عليه
وهذا التقدير يفيد ان العدة لا تجب اصلا عنده حتى لا يثبت للزوج الرجعة بمجرد طلاقها لانها ملكها في العدة ولا يثبت نسب ولده
اذا اتت به بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر وبه قال المشايخ وقيل تجب عنده لكنها ضعيفة لا تمنع من صحة النكاح لضعفها لكنه
كما استبراء يجوز تزويج الامة في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الاول لما عرف من وجوب تركهم وما يدينون وفيه نظر
لان تركهم تحرزا عن الغدر لعقد الذمة لا يستلزم صحة ما تركوا اياه كالكفر تركوا اياه وبنوا انها طل الاهم ولو سلم يستلزم
عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة لجواز ان يقال لا يجب واذا علم ان له ولدا بطريق اخر وجب الحاقه به لكونه عن فراش صحيح
وجئنه به لاقل من ستة اشهر من الطلاق مما يفيد ذلك فيلحق به وهم لم ينقلوا عن ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله
بالصحة بناء على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك او لا فلا يلزم ان تقول العدة واجبة ويثبت النسب في الصورة المذكورة بنفي المسوغ الا انكم
بينهم فيما اذا كانت المرافعة والاسلام والعدة قائمة اما اذا كان بعد انقضائها فلا يفرق بالاجماع

ثم هنا نظران الاول

مقتضى توجيه ابي حنيفة ان الكفار لا يخاطبون بالمعاملات وهو خلاف ما ذكره المشايخ في الاصول من ان الاتفاق على انهم مخاطبون
بها في احكام الدنيا اذ المسئلة ليست محفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم كمن نذر صوم شهر
ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وانا قلنا انه خلافه لان النكاح من المعاملات
وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم الاتفاق للثلاثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما يثبت في
حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهي متحققة في حق اهل الذمة دون اهل الحرب تقتضي النظر التفصيلي

الثاني ان نفي ابي حنيفة العدة هنا انما هو فيما اذا كانوا يعتقدون عدمها ونفيناه اذا كانوا يعتقدون وجوبها انه لا يصح
ويجب التجديد بعد الاسلام لانه حين وقع كان باطلا فيلزم فيما جرى لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدار
الفرقة لا نفي العدة وتعليل النفي هنا بقول المصنف وجناياتها والحظر النكاح السابق ولا حظر الملك الخرى بالامة تعد بشكل
عليه بقاء ملكه للنكاح اذا سبي الزوجان معا وسنذكره **قوله** فان تزوج مجوسي امه او ابنته او مطلقته ثلاثا او جمع بين خمس او
اختين في عقدة ثم اسلما او احدهما فرق بينهما اجماعا لان نكاح المحارم وما معه له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا يعني من قوله في
المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا المجمع عليه عندنا وهذه الانكحة مجمع على بطلانها فيلزمهم حكمه وعلى ما حققناه من ان الكفار
انما مخاطبون بالكل كقول العراقيين او بالمعاملات كقول البخاريين يحصل الاتفاق بين الثلاثة ان له حكم البطلان لاعتقاد شيوع خطابات
الاحكام في دارنا فيجعل بالغا في حقهم اذ ليس في وسع المبلغ سوى اشاعتها دون ان توصل الى كل واحد فيثبت ان تركنا لهم وما يدينون
بامر الشرع فاذا اسلما او اسلم احدهما وجب التفريق واما على ما اختاره القاضي ابو زيد واتباعه وجملة المصنف وغيره من ان له حكم
الصحة عنده حتى تجب النفقة عليه اذا طلبته ولا تسقط احصانه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد خلافا للشافعي ولمشايخ
العراق وغيرهم فانهم لا يوجبون النفقة والاحصان بناء على الخطاب غير ان ذلك في حقهم لا انكارهم مع عدم ولاية الالزام فلان المحرمية
تنافي البقاء كما تنافي الابتداء لكونه عدم المحل وانت علمت ان هذا كله خلاف مقتضى النظر كما ينبغي ان يكون هو الوجه المحمود واما
صح ذلك في الحربيين لعدم شيوع الخطابات في دار الحرب ولانه لا يلزمهم فلا يثبت حكم في حقهم فيجب التعليل بما فاده المحرمية كما

وأما إذا ترافعا فعلى الاعتبارين يفرق لأنهما رضيا بحكم الإسلام فالقاضي كالمحكم وأما بمرافعة أحدهما فعلى الأول كذلك يفرق كإسلام أحدهما وعند أبي حنيفة لا للفرق بين إسلام أحدهما ورفعه لأن بإسلام أحدهما ظهرت حرمة الآخر عليه لتغير اعتقاده واعتقاد المصر لا يعارض إسلام المسلم لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه بخلاف مرافعة أحدهما لأن مرافعته لا يعتبر به اعتقاد الآخر فبقي الأمر الشرعي بعدم التعرض له بلا معارض والأوجه تخريج الخلاف في مرافعة أحدهما على الخلاف في أنه حين صدر كان باطلا عنده لكن نترك التعرض لهم لعقد الذمة فإذا انقاد أحدهما لحكم الإسلام كان كإسلامه وعندهما كان صحيحا ورفع أحدهما لا يرجح على الآخر في إبطال استحقاقه بل يعارضه الآخر فيبقى الحكم على الصحة هذا كله بعد الإسلام والمرافعة أما إذا لم يكن شيء منهما فلا تفريق اتفاقا وعن أبي يوسف الفرق على ما في المبسوط في المجوسيين أنه يفرق اهـ أعلم ذلك لما روي أن عمر كتب إلى عماله أن فرقوا بين المجوس ومحارمهم أجيب بأنه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز إلى الحسن البصري ما بال الخلفاء الراشدين تركوا أهل الذمة وما هم عليه من نكاح المحارم واقتناء الخمور والخنازير فكتب إليه إنما بذلوا الجزية ليتركوا وما يعتقدون وإنما أنت متبع ولست بمبتدع والسلام [illegible] مع علمهم بما شهر ذلك تحمل لحلال الجماع ح

وفي الغاية نقلا عن المحيط لو طلبت المطلقة ثلاثا التفريق يفرق بينهما وكذا في الخلع يعني إذا خلعت من زوجها الذمي ثم أمسكها فرفعته إلى الحاكم فإنه يفرق بينهما لأن إمساكها ظلم وما أعطيناهم العهد على تقريرهم على الظلم وكذا في المطلقة ثلاثا لأنهم يعتقدون أن الطلاق مزيل للملك وإن لم يعتقدوا خصوص عدد وفي النهاية لو تزوج أختين في عقدة ثم فارق إحداهما ثم أسلم أحدهما إذا ابتدأ نكاحها على الصحة حتى أقرا عليه انتهى وينبغي على قول مشايخ العراق وما ذكرنا من التحقيق أن يفرق لو وقع العقد فاسدا وجب التعرض لا بالإسلام قوله ولا يجوز أن يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة أما المسلمة فظاهر لأنه لا تكون تحت كافر وأما الكافرة فلأنه مقتول معنى وكذا المرتدة لا يتزوجها أحد لأنها محبوسة للتأمل ومناط المنع مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح [illegible] لم يشرع لها فكان أحق بالمنع من منع تزوج المرأة عندها وبالعكس قوله فإن كان أحدهما مسلما فالولد على دينه ويتحقق من الطرفين في الإسلام العارض بأن كانا كافرين فأسلمت أو أسلم جاءت بولد قبل العرض على الآخر والتفريق اهـ أو بعده في مدة يثبت النسب في مثلها أو كان بينهما ولد صغير قبل الإسلام منهما فإنه بإسلام أحدهما صار ذلك الولد مسلما هذا إذا كانا في دار واحدة أما لو تباينت دارهما بأن كان الوالد في دار الإسلام والولد في دار الحرب أو على العكس فإنه لا يصير مسلما بإسلام أبيه وسنذكرها في السير في فصل من باب المستأمن إن شاء الله تعالى وأما في الإسلام الأصلي فإنما يتحقق بأن تكون الأم كتابية والأب مسلم ح ولا حاجة إلى التنصيص على هذه بقوله وكذا إذا أسلم أحدهما الخ فإنها داخلة في عموم الأولى لما أفرده وهي إجماعية نص عليها ما إذا كان أحدهما كتابيا والآخر مجوسيا أما إذا انتفيا حكمنا بأن الولد كتابي تابع للأنظر للولد في الدنيا بالاقتراب من المسلمين بالأحكام من حل الذبيحة والمناكحة وفي الآخرة بنقصان العقاب إذ كانت الكتابية أخف شرا من المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الأحكام والشافعي يخالفنا فيه أي فيما إذا كان أحدهما كتابيا والآخر مجوسيا فيقول فيما إذا كان الأب كتابيا والأم مجوسية أنه مجوسي في أصح قوليه وبه قال أحمد تغليبا للتحريم وقوله الآخر أنه كتابي تبعا لأبيه وبه قال مالك لأن الانتساب إلى الأب ولو كانت الأم كتابية والأب مجوسي فهو تبع له قولا واحدا فلا تحل مناكحته ولا ذبيحته فقد جعله مجوسيا مطلقا وقوله للتعارض أي تعارض الإلحاقين أي الإلحاق بأحدهما يوجب حرمات والآخر يوجب الحل فيغلب موجب الحرمة ومنع الإلحاق بالمجوسي وحجتنا بينا الترجيح بالنظر للصغير وبعد من الأحكام إنما تثبت تبعا والمقصود الأصلي إنما هو ما بيناه على وجه النظر له على ما بيناه وأيضا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه الحديث جعل اتفاقهما ناقلا له عن الفطرة فإذا لم يتفقا بقي على أصل الفطرة أو على ما هو أقرب إلى أصل الفطرة كذا قيل ولا يخفى ما فيه وأما ما قيل من ترجيح من رجحنا على ترجيح الشافعي بأن ترجيحه رفع التعارض وترجيحنا دفعه فلا حاصل له إذا تأملت واعلم أن التعارض هنا تجوز فإن ثبوت المتعارضين مستلزم تبين حكميهما وليس هنا إلا ثبوت حكم على تقدير اعتباره وضده على تقدير اعتبار الآخر فلا اشتراك مع المعارضة في ترجيح أحدهما بالقول به يسمى تعارضا ولا تعارض مقابل الحجتين ليس هنا حجة فضلا عن ثنتين قوله وإذا أسلمت المرأة وزوجها كافر سواء كان كتابيا أو غيره إذ لا يصح تزوج الكافر مطلقا مسلمة ولو وقع عوقب وعوقبت أيضا إن كانت عالمة بحاله والساعي بينهما أيضا امرأة أو رجلا ولا يصير به ناقضا للعهد وإن كان ذميا ولا يقتل خلافا لمالك فإنه قاسه على ما إذا جعل نفسه طليعة للمشركين أو جامع [illegible] بعقد الذمة إلا أن يفعله قلنا كالتزام المسلم بالإسلام أن لا يفعل محظورا وبفعله لا يصير شرعا ناقضا للإيمان فيفعل الذمي ما التزم بعقد الذمة أن لا يفعله لا يصير ناقضا للأمانة وقتل الطليعة لأنه حارب معنى ولو أسلم بعد النكاح لا يقران عليه ولا يلحقه إجازة لأنه وقع باطلا وقال في إسلام الرجل وإن أسلم الرجل وتحته مجوسية إلا أن كون المرأة مطلقا لا يمنع تزوج المسلم لها بل غير الكتابية فلذا فرضها في المجوسية وحاصل المسألة أنه إذا أسلم أحد الزوجين فإن كانا مجوسيين أو الزوجة منهما مجوسية والزوج كتابي أو الزوجة من الكتابيين أو الكتابية الزوجة لمجوسي عرض على الآخر الإسلام إذا

كان ابواها او صبيًّا يعقل الأديان لأن ردته معتبرة فكذا اباؤه والنكاح قائم فان ابى فرّق بينهما وان كان الصبي مجنونا عرض على ابويه وينبغي ان يكون معنى هذا انه اي الابوين اسلم بقي النكاح لأنه يتبع المسلم منهما وان لم يكن مجنونا لكنه لا يعقل الاديان ينتظر عقله لان له غاية معلومة بخلاف الجنون هذا على قوله اما على قول ابي يوسف فاختلف المشايخ في اباء الصبي قيل لا يعتبر ردته عنده وقيل نعم وصححه بعضهم وفرق بينه وبين الردة وحكم الصبية كالصبي ولم يعرض القاضي على ابويها حتى لو ماتا او زوجها قبل ان يسلم امرأته الكافرة وجب لها المهر وان لم يدخل بها لأن النكاح كان قائما وتقرر بالموت وقال الشافعي لا يعرض على المصر لأنه تعرض لهم وعنه بل ان كان الاسلام قبل الدخول انقطع النكاح في الحال لعدم تأكده وان كان بعده تأجل الى انقضاء ثلاثة اطهار وقول المصنف لأنه حيض لأنه يأتي على مذهبه في العدة فان لم يسلم تزوجت قلنا اعتبار انقضاء الزوج قبل الفرقة واضافة انقطاع النكاح الى الكافر لا نظير له في الشرع والاصل يلحق به كما هو صحيح ولا ينبغي نقضه بل انما يشرع اعتبار العدة بعد الفرقة ولنا انه لا بد من سبب لتضاف الفرقة اليه والاسلام عاصم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم واختلاف الدين منتقض بتزوج المسلم كتابية او لانه يرجع الى اسلامه لان الذي حصل الاختلاف كفر المصر الابي والا لم يبق النكاح من الاصل ولم يبق الا اباء الاسلام لانه يصلح قاطعا فاضفنا انقطاع النكاح اليه فكان سبب المناسب **وفي الموطأ** عن ابن شهاب بلغه ان ابنة الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان بن امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان بن امية من الاسلام فلم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امرأته وبينه حتى اسلم صفوان واستقرت عنده امرأته بذلك النكاح والتعرض الممنوع لهم اما نفس الكلام معه مخيرا اللا منع ولانه استعلام حكم شرعي هل يزول ملك المرأة اولا ثم تأيد بما ذكر الطحاوي وابن العربي في العارضة ان عمر رضي الله عنه فرق بين نصراني ونصرانية باباته عن الاسلام وذكر ايضا ان رجلا من تغلب اسلمت امرأته وهي نصرانية فرفعت الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال له اسلم والا فرقت بينكما فأبى ففرق بينهما وظهر حكمه بينهم ولم ينقل خلافه احد **قوله** وكان ذلك يعني تفريق القاضي عند اباء الزوج طلاقا بائنا والحاصل ان ابا يوسف لا يفرق بين التفريق في الصورتين فيجعله فسخا لا ينقص عدد الطلاق وابو حنيفة ومحمد جعلا الفرقة باباء الزوج طلاقا وباباء المرأة فسخا لابي يوسف ان الفرقة بسبب يشترك فيه يعني الاباء فانه ممن اسلم عن الكفر وممن لم يسلم عن الاسلام او هو على معنى انه يتحقق من كل منهما فاذا وجد منه لا يكون طلاقا فانه يوجد منها ولا يكون طلاقا والغرض خروج السبب صار كالفرقة بسبب الملك وخيار البلوغ والمحرمية بالرضاع فانه يشترك فيه يعني انه يتحقق سببا من كل منهما فكان فسخا ولهما انه فات الامساك بالمعروف فوجب التسريح بالاحسان فان طلق والا ناب القاضي منابه في ذلك فيكون طلاقا اذا كان نائبا عنه في الطلاق لانه انما ينوب عنه فيما اليه التفريق به والذي اليه الطلاق واما المرأة فالذي اليها عند قدرتها على الفرقة شرعا الفسخ فاذا ابت ناب القاضي منابها فيما اليها التفريق به فلا تكون الفرقة الا فسخا فالقاضي ناب منابها فيها بخلاف ما قاس عليه من الملك والمحرمية فان الفرقة فيهما لا تعتمد المعنى بل التنافي واما خيار البلوغ فان ملك الفرقة فيه لتطرق الخلل الى المقاصد بسبب قصور شفقة العاقد لقصور قرابته وعلى اعتبار تحقق هذا التطرق لا يكون النكاح انعقد لازما الا فالوجه في الفرقة الكائنة عنه كونها فسخا بخلاف ردته ايضا على قول ابي حنيفة فلان الفرقة فيها للتنافي اذ هي تنافي النكاح ابتداء فكذا بقاء ولا يحتاج في ذلك كله الى حكم الحاكم واما احتيج اليه في خيار البلوغ لانه لدفع ضرر خفي والضرر في هذه جلي ويحتاج الى نعلم ان الاباء غير مناف للنكاح **فرع** يقع طلاق زوج المرتدة وزوج المسلمة الابي بعد التفريق عليهما ما داما في العدة اما في الاباء فلان الفرقة بالطلاق واما في الردة فلان الحرمة بالردة غير متأبدة فانها ترتفع بالاسلام فيقع طلاقه عليها في العدة مستتبعا فائدته من حرمتها عليه بعد الثلاث حرمة مغياة بوطء زوج اخر بخلاف حرمة المحرمية فانها متأبدة لا غاية لها فلا يفيد لحوق الطلاق فائدة **قوله** واذا اسلمت المرأة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم تقع الفرقة حتى تحيض ثلاث حيض ان كانت ممن تحيض والا فثلاثة اشهر فان اسلم الاخر قبل انقضائها بقيا على نكاحهما وان لم يسلم حتى انقضت وقعت الفرقة ثم قال المصنف واذا وقعت الفرقة والمرأة حربية فان كان الذي اسلم هو الزوج فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما قال وسنبينه يعني في مسألة المهاجرة والحاصل انه لا عدة بعد البينونة عند ابي حنيفة في الصورتين وعندهما اذا كانت هي المسلمة فعليها العدة وهكذا ذكر شمس الائمة وكأنه اخذ من قول محمد في السير اذا اسلمت المرأة في دار الحرب بعد ان ذكر الفرقة بشرطها وعليها ثلاث حيض اخرى بعد الثلاث الاول وسمى فرقة بطلاق ويقع طلاقه عليها ما دامت في العدة في الثلاث الحيض الاول والاخر ثم قال محمد وينبغي على قول ابي حنيفة ان لا يكون لها عدة واما التي دخلت بعد الخلوة وجوب العدة عليها حينئذ فالعدة من اسلمت في دار الحرب الى ان قال فاذا حاضت بانت ووجبت عليها العدة بعد ذلك ثم علل الحكم المذكور فقال وهذا اي توقف البينونة على انقضاء المدة المذكورة لانه لا بد من سبب يضاف اليه الفرقة والاسلام غير مناسب له وكذا الاباء لانه يرجع الى اسلام المسلم او منقوض كما ذكرنا وكذا كفر المصر فلم يبق الا الاباء ولم يتعذر في دار الحرب فاضيف الى شرط البينونة وذلك لان سبب الفرقة الطلاق بشرط انقضاء العدة والاضافة الى الشرط عند تعذره الى العلة نظير في الشرع وهو حافر البير في الطريق يضاف اليه ما تلف

بالمشوط

بالسقوط فيه إلى الحفرة بوشرط لأن العلة نقل الواقع وقوله والعرض على الاسلام الوجه فيه وعرض الاسلام عليه وتنظيره في اللغة عرضت الناقة على الحوض وخرق الثوب المشهار بنصب الجنسها) **قوله** واذا اسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما ظاهر **قوله** واذا خرج احد الزوجين الينا مسلما) وقعت البينونة حكم المسئلة لا يتوقف على خروجه مسلما بل او ذميا كما نذكر **قوله** والحاصل ان السبب الخ اختلف في ان تباين الدارين حقيقة وحكما بين الزوجين هل يوجب الفرقة بينهما فقلنا نعم وقال الشافعي لا وفي ان السبي هل يوجب الفرقة ام لا فقلنا لا وقال نعم وبقوله قال مالك واحمد فيتفرع اربع صور وفاقيتان وخلافيتان لو خرج الزوجان الينا معا ذميين او مسلمين او مستأمنين ثم اسلما او صارا ذميين لا تقع الفرقة اتفاقا ولو سبي احدهما تقع الفرقة اتفاقا عندنا للتباين وعنده للسبي وخلافيتان احداهما اذا خرج احدهما الينا مسلما او ذميا او مستأمنا ثم اسلم او صار ذميا عندنا تقع فان كان الرجل حل له التزوج باربع في الحال وباخت امرأته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعنده لا تقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المرأة بمجيء مراغمة لزوجها اي تنفصل الاسلام على وجه فتبين عنده للمراغمة والأخرى ما اذا سبي الزوجان معا عنده تقع الفرقة فللشافعي ان بقاءها بعد الاستبراء وعندنا لا تقع لعدم تباين داريهما (**وفي المحيط**) مسلم تزوج حربية في دار الحرب فخرج رجل بها الى دار الاسلام بانت من زوجها للتباين ولو خرجت المرأة بنفسها قبل زوجها لم تبن لانها صارت من اهل دارنا بالتزامها احكام المسلمين اذ لا تمكن من العود والزوج من اهل الاسلام فلا تباين بينهما في الصورة الاولى اذا اخرجها الرجل قهرا ملكها فتحقق التباين بينها وبين زوجها حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها في دار الحرب حكم زوجها في دار الاسلام حكما وقوله ان تباين الدارين اثره في انقطاع الولاية اي ولاية من في دارنا عليه ان كان لا حقا بدار الحرب حيث يتعذر الالزام عليه وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستأمن والمسلم المستأمن اما السبي فيقتضي الصفاء للسابي والصفاء هنا بمعنى الخلوص ولا يتحقق صفاء له الا بانقطاع النكاح وهذا اي ثبوت الصفاء بالسبي يسقط ما على المسبي من دين ان كان لكافر عليه لعدم احترامه فكذا يسقط حق الزوج الحربي وهذا لان الصفاء موجب للملك ما يحتمل التملك وملك النكاح كذلك فتخلص له عند عدم احترام الحق المتعلق به وصار سقوط ملك الزوج عنها كسقوطه عن جميع املاكه لانها تنهب وتؤخذ مع ان المنقول ان ابا سفيان اسلم في معسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران حين اتى به العباس رضي الله عنه وزوجته هند بمكة وهي دار حرب اذ ذاك ولم يأمرها صلى الله عليه وسلم بتجديد نكاحها ولما فتحت مكة هرب عكرمة بن ابي جهل وحكيم بن حزام حتى اتت امرأة كل منهما واخذت الامان لزوجها وذهبت ولم يجدد نكاحها وتباين الدارين بين ابي العاص بن الربيع زوج زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم حقيقة اظهر فانها هاجرت الى المدينة وتركته بمكة على شركه ثم جاء واسلم بعد سنتين وقيل ثلاث سنين وقيل ست سنين ثم ردها عليه بالنكاح الاول فهذن وله ان نعوض لما عللنا به واستدل الشافعي ايضا على اثبات علته بان قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزل في سبايا اوطاس وكن يسبين مع ازواجهن وقد علم ان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى يحضن فقد استثنى المسبيات مع ازواجهن من المحرمات فظهر ان السبي يوجب الفرقة وقوله كالحربي المستأمن ظاهره انه اصل قياس فرعه الخارج الينا مسلما من دار الحرب او ذميا والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته والجامع عدم تباينهما فهو من قبيل تعليل الحكم العدمي بالمعنى العدمي وعلى هذا فالمسوق اثبات الفرع لكن الظاهر ان المراد نفي تأثير التباين تحقيق اللفظ هكذا الا يؤثر في الفرقة لتخلفه عن المستأمن الخ **قوله** ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا تنتظم المصالح التي شرع النكاح لها لان الظاهر ان من خرج الينا مسلما او ذميا لا يعود والكائن هناك لا يخرج الينا فكان التباين منافيا له فتكون الفرقة قاطعا كاعتراض المحرمية بالرضاع وتقبيل ابن الزوج مثلا لما فانه كان اعتراضها قاطعا ثم شرع نفسه تعيين السبي علة فنقول السبي يوجب ملك الرقبة يعني يمنع ان يكون موجبا غير ذلك واذن فيمنع اقتضاؤه ملك الرقبة لزوم السبي قطعا لملكها وما لا وملك الرقبة لا ينافي ملك النكاح ابتداء ولا بقاء عن حالتين مملوكيتها ومالكيته وكذا ابتداء النكاح وبقاء في العبد المشتري فهو كسائر اسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال املاك المسبي لثبوت رقه والعبد لا ملك له في المال بخلاف النكاح فانه من خصائص الادمية فيملكه ابتداء وجوده بطريق القيمة حتى لا يملك سيده التطليق عليه وانما توقف في الابتداء على اذنه لما يستلزم من تنقيص ماليته وسقوط الدين الكائن لكافر على المسبي الحر ليس لمقتضى السبي بل لتعذر تعلقه لانه انما يبقى ما كان دينه وجب كان في ذمته لا شاغلا لها قبله ولا يمكن ان يثبت بعد الرق على السبي الا شاغلا لها فيصير الباقي غيره وكذا لو كان المسبي عبدا مديونا كذلك لا يسقط عنه الدين بالسبي نص عليه محمد في السير (**فان قيل**) بل يعود كون الدين في ذمة العبد غير متعلق برقبته ولذا ينتقل الدين باقراره به ولا يباع فيه (اجيب) بمنع تعلقه في العبد لذلك وانما لا يطالب باقراره لانه اقرار لا يسري في حق المولى حتى لو ثبت بالاشهاد لا قطعا معاينة بيع فيه واما ما استدل به من قصة ابي سفيان فاجيب ان ابا سفيان لم يكن حين الاسلام في ... بل ... الفتح ... هذا ... على ما يفيده السير الصحيحة من قوله حين رآه المسلمون لا نرجع هزيمتهم الى البحر وما نقل ان الاسلام كانت معه وغير ذلك مما يشهد بما ذكرنا مما نقل من كلامه بمكة قبل الخروج الى

نخانم

حنين وانما حسن اسلامه بعد ذلك رضي الله عنه والذي كان اسلامه حسنا حين اسلم هو ابو سفيان بن الحرث واما عكرمة وحكيم فانهما هربا الى الساحل حين فتح مكة فلم يثبتا بمكة اسلامهم واما ابو العاص فانما ردها رسول الله صلى الله عليه وسلم بنكاح جديد روى ذلك الترمذي وابن ماجة والامام احمد والجمع اذا امكن اولى من اهمال احدهما ونحو قوله على النكاح الاول اي معنى بسبب سبقه مراعاة لحرمته كما يقال ضربته على اساءته وقيل قوله ردها على النكاح الاول لم يحدث شيئا معناه على مثله لم يحدث زيادة في الصداق والحباء ونحو ذلك حسن هذا او ما ذكرناه يثبت وعلى النكاح الاول بناء لانه يبقى على الاصل وايضا يعترض بان الفرقة بين زينب وبين ابي العاص بعد تزيد على سبع عشرة سنة فانها اسلمت بمكة في ابتداء الدعوة حين دعى صلى الله عليه وسلم زوجته وبناته ولعل انقضاء العدة التي تبين بها في دار الحرب مرارا وقد ولدت وروي انها كانت حاملا فاسقطت حين خرجت مهاجرة الى المدينة وروعها هبار بن الاسود بالرمح واستمر ابو الربيع على شركه الى ما قبل الفتح فخرج تاجرا الى الشام فاخذته سرية المسلمين بماله واعجزهم هربا ثم دخل بليل على زينب فاجارته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم السرية فردوا ماله فاحتمل الى مكة فادى الى كل ذي حق حقه وما كان اهل مكة استبضعوا معه وكان رجلا امينا كريما فلما لم يبق لاحد عليه علقة قال يا اهل مكة هل بقي لاحد منكم عندي مال لم ياخذه قالوا لا فجزاك الله خيرا فقد وجدناك وفيا كريما قال فاني اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله والله ما منعني من الاسلام عندكم الا ان تظنوا اني انما اردت ان اكل اموالكم فلما اداها الله اليكم وفرغت منها اسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورد اليه في الروايات من قولهم وذلك نحو ست سنين او ثماني سنين او ثلاث سنين فانما ذلك من وقت فارقته بالابدان وذلك بعد غزوة بدر واما البينونة فقبل ذلك بكثير لانها ان وقعت من حين امنت فهي قريب من عشرين سنة الى اسلامه وان وقعت من حين نزلت ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهي مدنية فاكثر من عشر هذا غير انه كان يجالسها قبل ذلك الى ان اسر فيمن اسر يوم بدر فهو صلى الله عليه وسلم كان مغلوبا على ذلك قبل ذلك فلما ارسل اهل مكة في فداء الاسرى ارسلت زينب في فداء ابي العاص بقلادة كانت خديجة اعطتها اياها فلما راها رسول الله صلى الله عليه وسلم رق لها فردها عليها واطلقه لها فلما وصل جهزها اليه لانه صلى الله عليه وسلم كان شرط عليه ذلك عند اطلاقه وانفق في مخرجها اليه ما اتفق من هبار بن الاسود وهذا الامر لا يكاد ان يختلف فيه اثنان ويوجب القطع بان الرد كان على نكاح جديد كما هو في حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ووجب تاويل رواية على النكاح الاول بما ذكرنا **واعلم** ان بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينقطع واحدة منهن قبل البعثة بكفر يقال امنت بعد ذلك لم تكن مؤمنة قبله اتفق علماء المسلمين ان الله لم يبعث نبيا قط اشرك بالله طرفة عين والولد يتبع المؤمن من الابوين فلزم ان لا يكون احداهن قط الا مسلمة نعم قبل البعثة كان الاسلام اتباع ملة ابراهيم صلى الله عليه وسلم ومن حين وقعت البعثة لا يثبت الكفر الا بالانكار المنكر بعد بلوغ الدعوة ومن اولاده صلى الله عليه وسلم لا ولد لهم تتوقف على احد منهن واما سبايا اوطاس فقيل دون ذلك النساء بعد حيضهن ورواية الترمذي تفيد ذلك عن ابي سعيد قال اصبنا سبايا اوطاس ولهن ازواج في قومهن فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم لكن يبقى ان يقال العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ومقتضى اللفظ حل المملوكة مطلقا سواء سبيت وحدها او مع زوجها واما المشتراة متزوجة فخارجة بالاجماع فوجب ان يبقى ما سواها داخلا تحت العموم الا باجماع **والجواب** ان المسبية مع زوجها تخص ايضا بما يليها بما ذكرنا وتبقى المسبية وحدها داخلة بلا معارض والله سبحانه اعلم واما قياسه على الحربي المستامن والمسلم المستامن فالجواب منع وجود التباين لان المدعى عليه منه هو التباين حقيقة وحكما ونحو بقصره الكائن في دار الحرب في حكم الميت حتى يعتق مدبروه وامهات اولاده ويقسم ميراثه والكائن في دارنا ممنوع من الرجوع وهذا منتف في المستامنين فاذا كان فانا ما ذكرنا بقي ما ذكرنا من المعنى الملازم للتباين الموجب للفرقة سالما عن المعارض فوجب اعتباره ودليل الشرع ايضا وهو قوله تعالى اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى قوله فلا ترجعوهن الى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر فقد افاد من ثلاثة نصوص على وقوع الفرقة ومن وجه تضافرها ونحوه فلا ترجعوهن

قوله واذا خرجت المراة الينا مهاجرة اي تاركة الدار الى اخرى على عزم عدم العود بذلك بان تخرج مسلمة او ذمية هذه المسئلة حكم اخر على بعض ما تضمنته موضوع المسئلة التي قبلها لانها كانت اذا خرج احد الزوجين مهاجرا وقعت الفرقة وهي اذا كان الخارج منهما المراة ووقعت الفرقة اتفاقا فهل عليها عدة فيها خلاف عند ابي حنيفة لا فتتزوج في الحال الا ان تكون حاملا فلا تتزوج لا على وجه العدة بل لتمنع المانع بالوضع وعندهما عليها العدة ثم اختلفا لو خرج زوجها بعدها وهي تعتد في هذه العدة فطلقها هل يلحقها طلاقه قال ابو يوسف لا يقع عليها وقال محمد يقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالتباين لا تصير المراة محلا للطلاق عند ابي يوسف وعند محمد تصير وتوجيهه الا ان تكون محرمية لعدم فائدة الطلاق على ما قدمناه وثمرته تظهر فيما لو طلقها ثلاثا لا يحتاج زوجها في تزوجها اذا اسلم الى زوج اخر عند ابي يوسف وعند محمد يحتاج اليه وجه قولهما انها حرة وقعت الفرقة عليها بعد الاصابة والدخول الدار الاسلام فيلزمها حكم العدة حقا للشرع كالمطلقة في دارنا من المسلمات بخلاف ما لو طلقها الحربي ثم هاجرت لا عدة عليها بالاجماع لان الفرقة في دارهم وهم لا يؤاخذون باحكامنا هناك وهذا على وجه ما اختاره بعض اصحابنا ان الخطاب يلزم الكفار في

المعاملات غير ان شرطه البلوغ واهل الحرب لا يبلغهم فلا يتعلق بهم حكمه بخلاف اهل الذمة لانهم ولابي حنيفة ان العدة انما وجبت
اظهارا لخطر النكاح المتقدم ولا خطر لملك الحربي بل اسقطه الشرع بالاية المتقدمة في المهاجرات وهي ولا تمسكوا بعصم الكوافر
بعد قوله ولا جناح عليكم ان تنكحوهن نفى الله الجناح عن نكاح المهاجرة والمراد لا تمسكوا بعصم الكوافر جمع كافرة فلو شرطت العدة
لزم التمسك بعقدة نكاحهن الموجودة في حال الكفر وهذا يبطل قولهما وجبت لحق الشرع كيلا تختلط المياه واستغنينا
عن ابطاله بان الشرع ابطل النكاح لتباين لمنافاته للنكاح فعدم حكم بمنافاته للعدة لانها اثر من حكم منافاته لحاله الاثر
فان قيل لعله لا يمنع الملازمة ويقول لا نسلم ان منافاة الشيء منافي لاثره الا اذا كان جهة المنافاة ثابتة في الاثر لها اذ هو منتف
لانه في النكاح عدم انتظام المصالح والعدة لا تنفيها عدم انتظام المصالح بل غاية ما يعنيه من بقائها الى ان تنقضي فيجب ان تنتج
بلا مانع بكر بقوله تعالى بعصم الكوافر عام تدخل فيه المسبية بعد زوجها والمرتدة كانت في دار الحرب للازواج المهاجرين فلهم ان يتزوجوا
بها ربع وبانت الكتابية هناك لعدم اعتبار عصم الكوافر في دار الحرب للفرقة والمسبية مع زوجها وهي محصنة عندكم بانها تمسك
بعقدتها حيث قلتم لا تقع الفرقة بينها وبين زوجها لجاز ان تخص لانها حرم في حق المعتدة حيث سبا بالوطي دليل على نقصها
من انفسخ نكاحها بالتباين لا لاجل وطيها فلك ان تنص اذا وجب عليها لم تنص وهي حرة كان عتق امها لعدم القابل للمنقبل وح فابطل
الوجوب للخطر لا ينفيه اذا كان له سبب اخر وهو حق الشرع المدلول عليه بوجوب الاستبراء فانه اقام ان لا على فرج المدخول بها
من الامتناع الى قوله غير انه اعتبر مدة الاستبراء اقصر كما هو داب الشرع في اظهار التفاوت بين الحرة والامة في مثله **قوله**
وان كانت يعني المهاجرة حاملا لم تتزوج حتى تضع وقد ذكرنا انه عند ابي حنيفة لا بطريق العدة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز
تزوجها ولا يقربها حتى تضع حملها كالحامل من الزنى **وجه** الظاهر ان حملها ثابت النسب فظهر في حق المنع احتياطا وانما قال
احتياطا لان مجرد كونه ثابت النسب لا يقتضي ظاهرا الا نوطا لان به يقع الجمع بين الفراشين وهو ممتنع بمنزلة الجمع وطيا
ولهذا لم يجز عنده تزوج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الاربع **قوله** واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام وقعت
الفرقة في الحال بغير طلاق قبل الدخول او بعده وبه قال العلماء الثلاثة في رواية وقال الشافعي واحمد في اخرى قبل الدخول هو
كذلك واما بعده فيتوقف الى انقضاء العدة فان جمعهما الاسلام قبل انقضائها يستمر النكاح والا تبين الفرقة من وقت الردة
قلنا يوجب الفرقة للتنافي فان الردة منافية للعصمة موجبة للعقوبة والمنافي لا يحتمل التراخي بخلاف الاسلام لانه غير
مناف للعصمة هذا جواب ظاهر المذهب بعض مشايخ بلخ وسمرقند افتوا في ردتها بعدم الفرقة حسما لاحتيالها على الخلاص
الكتابية عامة مشايخ بخارى افتوا بالفرقة وجبرها على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان الحسم بذلك يحصل ولكل قاض
ان يجدد النكاح بينهما بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر خمسة وسبعين ولا تسترق المرتدة ما دامت في دار الاسلام في ظاهر
الرواية وفي رواية النوادر عن ابي حنيفة تسترق هذا الكلام في الفرقة واما كونها طلاقا فاتفق الامامان هنا على انها من جهة
الزوج والمرأة فسخ وقال محمد في ردة الزوج طلاق وفي ردتها فسخ مر على اصله في الاباء وكذا ابو يوسف مر وابو حنيفة بين
الردة والاباء حيث قال محمد اعتبارا بالاباء وابو حنيفة مع ما بيناه ويقول بالاباء امتنع عن الامساك بمعروف مع قدرته عليه فينوب القاضي
منابه وقيل ما بيناه ما حاصله ان سبب الفرقة يجعل من الزوج اباء او ردة وابو يوسف مر على ما اصلناه في الاباء وهو
سبب مشترك وابو حنيفة فرق بان الردة منافية للنكاح لانها منافية للعصمة لبطلان العصمة عن نفسه والملك
ملك النكاح كذا قرر والحق ان منافاتها لعصمة الاملاك تبع لمنافاتها لعصمة النفس اذ ببطلان المنافاة صار في حكم الميت والطلاق
لا ينافي النكاح لثبوته معه حتى لا تقع البينونة بمجرده بل بامر زايد عليه او عند انقضاء العدة ولزوم كون الواقع بالردة غير الطلاق
وليس الا الفسخ بخلاف الفرقة بالاباء لانها ليست للمنافاة ولذا بقي النكاح ما لم يفرق القاضي لانها فرقة بسبب فوت ثمرات النكاح
فوجب دفعه لا لارتفاع ثمراته اللاتي من قبل الزوج فالقاضي يامره بالامساك بمعروف بالاسلام او التسريح باحسان فاذا امتنع
ناب عنه وفي الشرح من تعرض بعد الفرق وهو لا يمس المطلوب وكذا قوله في الهداية والطلاق رافع لان الرفع يجامع المنافي بالفرقة
نعتبر هو اعم يثبت مع المنافي ومع الطلاق فلا يقع به فرق ولا دخل له فيه ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونفقة
العدة ايضا ونصفه ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها ولا نفقة العدة لان الفرقة من جهتها وان لم يكن
دخل بها فلا مهر لها ولا نفقة **قوله** واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا هذا اذا لم يلحق احدهما بدار
الحرب بعد ارتدادهما فان لحق به للتباين والقياس وهو قول زفر والائمة الثلاثة تقع الفرقة لان في ردتهما ردة احدهما وهي
منافية للنكاح ولنا وهو وجه الاستحسان ان بني حنيفة ارتدوا ثم اسلموا ولم تامرهم الصحابة بتجديد الانكحة ولما لم تامرهم
بذلك علمنا انهم اعتبروا ردتهم وقعت معا اذ لو حملت على التعاقب لفسدت انكحتهم ولزمهم التجديد وعلمنا من هذا ان الردتين
اذا كانتا معا لا توجب الفرقة **واعلم** ان المراد عدم تعاقب كل زوجين من بني حنيفة لا تعاقب جميعهم فلا اثر للرجال جاز ان يتعاقبوا
ولا تفسد انكحتهم اذا كان كل رجل ارتد مع زوجته معا فحكم الصحابة بعدم التجديد لحكمهم بذلك ظاهرا لاحتمال علمه بالجهل بحال

كالحربي والحق ان هذا الان الظاهر ان قيم البيت اذا اراد امرا تكون قرينته فيه قرينته هذا او المذكور بالحكم بارتداد بني حنيفة في المبسوط منعهم الزكاة وهذا انما يتوقف على نقل ان منعهم كان لجحد افتراضها ولم ينقل ولا هو لازم وقتال ابي بكر رضي الله عنه اياهم لا يستلزمه لجواز قتالهم اذا اجمعوا على منعهم حقا شرعيا وعطلوه والله اعلم وفي مسند الاستحسان المغني فنوعدم حمله لنا ما وذلك لان جهة المنافاة بردة احدهما عدم انتظام المصالح بينهما والموافقة على الارتداد وظاهر في انتظام بينهما الى ان يوقتا بقتل او غيره ولا وجه للنسبة لال يوقع ردة العرب وقتالهم على ذلك فانه لم يعرف تعيين بني حنيفة ومانعي الزكاة قطعي لم يومروا بتجديد الانكحة الى اخر ما ذكرنا **قوله** ولو اسلم احدهما بعد ارتدادهما معا فسد النكاح لان ردة الاخر منافية للنكاح فصار بقاؤها كانشائها الان حال اسلام الاخر حتى لو كان الذي عاد الى الاسلام هو الزوج فلا شيء لها ان كان قبل الدخول وان كانت هي التي اسلمت فان كان قبل الدخول فلها نصف المهر لانه من جهته وان كان بعد الدخول فلها كل المهر في الوجهين لان المهر تقرر بالدخول دينا في ذمة الزوج والديون لا تسقط بالردة **فروع الاول** نصرانية تحت مسلم تمجست وقعت الفرقة بينهما عند ابي يوسف خلافا لمحمد وجه قوله ان الزوج مرتدة المجوسية لا تحل للمسلم ابتداء ما يحرم به كالردة فعنده لا تقع الفرقة ولابي يوسف ان الزوج لا يقر على ذلك بل يجبر على الاسلام والمراة تقر فصار كردة الزوج وهذا ما عرف ان الكفر كله ملة واحدة فالانتقال من كفر الى كفر لا يحل كانشائه فصار كما لو تهودت فان الفرقة تقع فيه بالاتفاق ومحمد يفرق بان انشاء المجوسية لا يحل للمسلم ابتداء كالارتداد بخلاف اليهودية الا ترى انها لو تمجست وقعت الفرقة ولو تهودت لا تقع اتفاقا **الثاني** يجوز نكاح اهل ملل الكفر بعضهم بعضا فيتزوج اليهودي مجوسية ونصرانية لان الكل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم كاهل المذاهب ثم الولد على دين الكتابي منهم **الثالث** اذا اسلم الكافر وتحته اكثر من اربع او اختان او ام وبنتها واسلمن معه وهن كتابيات فعند ابي حنيفة وابي يوسف ان كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن وان في عقد فنكاح من حل سبقه جائز ونكاح من تاخر عنه به اجماع او الزيادة باطل

باب القسم

لما فرغ من ذكر النكاح واقسامه باعتبار من قام به من المسلمين الاحرار والارقاء والكفار وجملة اللازم له من المهر شرع في حكمه الذي يلزم وجوده وهو القسم وذلك انه انما يثبت على تقدير تعدد المنكوحات ونفس النكاح لا يستلزمه ولا هو غالب فيه والقسم بفتح القاف مصدر قسم والمراد التسوية بين المنكوحات ويسمى العدل ايضا بينهن وحقيقته مطلقا ممتنعة كما اخبر سبحانه وتعالى حيث قال ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وقال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم بعد احلال الاربع بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فاستفدنا ان حل الاربع مقيد بعدم خوف العدل وثبوت المنع عن اكثر من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند تعددهن وما قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فلا يخص حالة تعددهن ولانهن رعية الرجل وكل راع مسئول عن رعيته وانه في اسر منهم يحتاج الى البيان لانه اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع فعلم ان الواجب منه شيء معين وكذا السنة جاءت مجملة فيه وروى اصحاب السنن الاربعة عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك يعني القلب اي زيادة المحبة فظاهره ان ما عداه مما هو داخل تحت ملكه وقدرته تجب التسوية فيه ومنه عدد الوطآت والقبلات والتسوية فيهما غير لازمة اجماعا وكذا ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من كانت له امراتان فمال الى احداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل وفي لفظ ابي داود والنسائي فمال الى احداهما على الاخرى فلم يبين فيها ذلك وانما في الكتاب من زيادة قوله في القسم والله اعلم لكن لا نعلم خلافا في ان العدل الواجب في البيتوتة والتانيس في اليوم والليلة وليس المراد ان يضبط زمان النهار فبقدر ما عاشر فيه احداهما يعاشر الاخرى بقدره بل ذلك في البيتوتة واما النهار ففي الجملة **قوله** واذا كان للرجل امراتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما التقييد بهما لاخراج ما اذا كانت احداهما امة والاخرى حرة لا لاخراج الامتين ثم ظاهر العبارة ليس بجيد فانه يعطي انهما اذا لم تكونا حرتين ليس عليه ان يعدل بينهما وليس بصحيح لكن يعني العدل المعنى التسوية لا معنى الجواز فاذا كانتا حرتين او امتين فعليه ان يسوي بينهما وان كانتا حرة وامة فلا يعدل بينهما اي لا يسوي بل يعدل بمعنى لا يجور وهو ان يقسم للحرة ضعف الامة فالامام نسائي اشتراك اللفظ **قوله** والقديمة والجديدة سواء لاطلاق ما رويناه ولا معنى قوله الاتصال ولما كان الاولى ان يعاد لما ذكرنا يعني من قوله والانصاف الخ يعني ان ما رويناه يوجب التسوية بين الجديدة والقديمة وكذلك ما تلوناه من الاية فيحتج به على الشافعي رحمه الله انه يقيم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سبعا يخصها ثم يدور وعند الثيب ثلاثا الا ان طلبت زيادة على ذلك فح يبطل حقها ويحتسب عليها تلك المدة لما روي عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول البكر سبع والثيب ثلاث ثم يعود الى اهله اخرجه الدارقطني وروى البزار من طريق ايوب السختياني عن ابي قلابة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل للبكر سبعا وللثيب ثلاثا وعنه قال من السنة اذا تزوج البكر على الثيب اقام عندها سبعا وقسم

وإذا تزوج الثيب أقام عندها ثلاثاً ثم قسم رواه الشيخان وفي الصحيح عن أم سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه مسلم
وسلم فدخل عليها أقام عندها ثلاثاً ثم قال إنه ليس بك على أهلك هوان إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت لنسائي
وهذا دليل استثناء الشافعي ما ذكرنا من أنه يسقط حقها ويحتسب عليها بالمدة إن طلبت زيادة على الثلاث ولأنها لم تألف صحبته
وقد يحصل لها في أول الأمر نفرة فكان في الزيادة إيناس لها ولنا ما رويناه من غير فصل وما تأولنا وما ذكر من المعنى وهو قوله ولأنه
القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك فلا تفاوت بينهن في القسم وأما المعنى الذي علل به فمعارض بتخصيص القديمة
أولى لأن الوحشة منها متحققة وفي الجديدة متوهمة وإذا لا بد من ذلك التفريق يمكن أن يقيم عندها السبع ثم يسبع للباقيات ولا يختص
في تخصيصها **واعلم** أن المروي إن لم يكن قطعي الدلالة في التخصيص حتى يعلم الآية والحديث المطلق بوجوب التسوية وإن
كان قطعياً وجب اعتبار التخصيص بالزيادة فإنه لا يعارض ما رويناه ولو لأن مقتضاه العدل إذا ثبت التخصيص شرعاً كان هو العدل
فإذا رآه لم يحصر في التسوية بل يتحقق مع عدمها لعارض يسوق صرى لم أنتبه حتى كان العدل أن يكون لأحداهما يومان وللأخرى
يومان فليكن أيضاً تخصيص الحديث الدهسه بأنه هكذا لا فرق بين الجديدة والقديمة كذلك لا فرق بين البكر والثيب
والمسلمة والكتابية الحرتين والمجنونة التي لا يخاف منها والمريضة والصحيحة والرتقاء والحائض والنفساء والصغيرة التي يمكن وطؤها
والمحرمة والمظاهر منها ومقابلهن وكذلك تستوي وجوبه على العنين والمجبوب والمريض والصبي الذي دخل بامرأته ومقابليهم قال
مالك ويدور ولي الصبي به على نسائه لأن القسم حق العباد وهم من أهله وصح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما مرض استأذن نساءه
أن يمرض في بيت عائشة رضي الله عنها فأذن له **قوله** ومقدار الدور إلى الزوج لأن المستحق هو التسوية دون طريقه
إن شاء يوماً يوماً وإن شاء يومين يومين وثلاثاً ثلاثاً وأربعاً أربعاً **واعلم** أن هذا الإطلاق لا يمكن اعتباره على صرافته فإنه
لو أراد أن يدور سنة سنة ما يظن إطلاق ذلك له بل لا ينبغي أن يطلق له مقدار مدة الإيلاء وهو أربعة أشهر وإذا كان وجوبه
للتأنيس ودفع الوحشة وجب أن تعتبر المدة القريبة وأظن أكثر من جمعة مضارة إلا أن ترضيا به والله أعلم **قوله** والتسوية
المستحقة في البيتوتة لا في المجامعة لأنها تبنى على النشاط ولا خلاف فيه قال بعض أهل العلم إن تركه لعدم الداعية والانتشار عذر
وإن تركه مع الداعي إليه لكن داعيته إلى الضرة أقوى فهو مما يدخل تحت قدرته فإن أدى الواجب عليه لم يبق لها حق ولم يلزمه التسوية
واعلم أن تركه جماعها مطلقاً لا يحل له صرح أصحابنا بأن جماعها أحياناً واجب ديانة لكن لا يدخل تحت القضاء والإلزام إلا الوطأة
الأولى ولم يقدروا فيه مدة ويجب أن لا يبلغ به مدة الإيلاء إلا برضاها وطيب نفسها به هذا والمستحب أن يسوي بينهن في جميع
الاستمتاعات من الوطء والقبلة وكذا بين الجواري وأمهات الأولاد ليحصنهن عن الاشتهاء للزنا والميل إلى الفاحشة ولا يجب
لأنه تعالى قال فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم فأفاد أن العدل بينهن ليس واجباً هذا فأما إذا لم يكن له إلا امرأة واحدة
فتشاغل عنها بالعبادة أو السراري اختار الطحاوي رواية الحسن عن أبي حنيفة أن لها يوماً وليلة من كل أربع ليال وباقيها له لأن
له أن يسقط حقها في الثلاث بتزوج ثلاث حرائر فإن كانت الزوجة أمة فلها يوم وليلة في كل سبع وظاهر المذهب أن لا يتعين مقدار لأن
القسم معنى نسبي وإيجابه طلب إيجاده وهو يتوقف على وجود المنتسبين فلا يطلب قبل وجودهما يطلب قبل تصورهما بل يؤمر أن يبيت
معها ويصحبها أحياناً من غير توقيت والذي تقتضيه الجدة أن التسوية في المكث يقتضي البيتوتة ففي السنن عن عائشة رضي الله عنها
قالت كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفضل بعضنا على بعض في القسم في مكثه عندها وكان قل يوم إلا وهو يطوف علينا فيدنو من كل امرأة
من غير مسيس حتى يبلغ إلى التي هو يومها فيبيت عندها وعلم من هذا أن النوبة لا تمنع أن يذهب إلى الأخرى لينظر في حاجتها ويمهد له
أمورها وفي صحيح مسلم أنهن كن يجتمعن في بيت التي يأتيها والذي يظهر أن هذا جائز برضى صاحبة النوبة إذ قد تتضرر لذلك وتحمد
ولو ترك القسم بأن أقام عند إحداهن شهراً مثلاً أمره القاضي أن يستأنف العدل ولا يقضي فإن جار بعد ذلك أوجعه عقوبة
كذا في لو آثر الذي يقتضيه النظر أن يؤمر بالقضاء إذا طلبته لأنه حق آدمي وله قدرة على إيفائه **قوله** وإن كانت إحداهما حرة والأخرى
أمة فللحرة الثلثان من القسم وللأمة الثلث بذلك ورد الأثر قضى به أبو بكر وعلي رضي الله عنهما وبالقضاء عن علي احتج الإمام أحمد
وتضعيف ابن حزم إياه بالمنهال بن عمرو وابن أبي ليلى ليس بشيء لأنهما ثقتان حافظان وإذا كانت الزوجة مبعضة أو مكاتبة
أو أم ولد أو مدبرة فهي كالأمة لقيام الرق فيهن **قوله** ولا حق لهن في القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والأولى أن يقرع
بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال الشافعي رحمه الله القرعة مستحقة لما روى الجماعة من حديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه فمن خرج سهمها خرج بها معه مختصراً ومطولاً لحديث الإفك **قلت** كان ذلك
استحباباً لتطييب قلوبهن وهذا لأن مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف وهو محفوف بما يدل على الاستحباب وذلك أنه لم يكن
القسم واجباً عليه صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي إليك من تشاء وممن أرجأ سودة وجويرية وأم حبيبة
وصفية وميمونة ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري وممن آوى عائشة والباقيات رضي الله عنهن ولأنه قد يثق بإحداهما في السفر
وبالأخرى في الحضر والقرار في المنزل لحفظ الأمتعة أو لخوف الفتنة أو يمنع من سفر إحداهما كثرة سمنها فتعيين من يخاف صحبتها في

السفر للسفر بخروج قرعتها الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالنافي للحرج واما قول المصنف الا نرى ان له ان يستصحب واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن فظاهر فيه منع الملازمة اذ لا يلزم من انه له ان لا يسافر باحديهن ان يكون له ان يخص واحدة بالسفر بها لان في ترك السفر بالكل تسوية بخلاف تخصيص احداهن وهذا لان الالزام التسوية وهو اذا بات عند واحدة ليلة يبيت عند الاخرى كذلك لا على معنى ان يبيت عند كل واحدة منهن دائما فانه لو ترك المبيت عند الكل بعض الليالي وانفرد لم يمنع من ذلك

قوله وان رضيت احدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز هذا اذا لم يكن بشرط من الزوج بان زادها في مهرها لتفعل او تزوج بشرط ان يتزوج اخرى فيقيم عندها يومين وعند المخاطبة يوما فان الشرط باطل لا يحل لها المال في الصورة الاولى وله ان يرجع فيه واما اذا دفعت اليه او حطت عنه مالا ليزيدها فظاهر انه لا يلزم ولا يحل لهما ولها ان ترجع في مالها

قوله لان سودة بنت زمعة بنحو ما سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها الخ هذا يقتضي انه طلقها قال محمد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لسودة بنت زمعة اعتدي فسالته بوجه الله ان يراجعها ويجعل يومها لعائشة لان تحشر يوم القيمة مع ازواجه والذي في الصحيحين لا تعرض له بل انها جعلت يومها لعائشة والذي في المستدرك يفيد عدمه وهو عن عائشة قالت قالت سودة حين اسنت وفرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله يومي لعائشة فقبل ذلك منها قالت عائشة رضي الله عنها ففيها وفي اشباهها انزل الله تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا وقال صحيح الاسناد ويوافق ما في الكتاب ما رواه البيهقي عن عروة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما خرج الى الصلاة امسكت بثوبه وقالت والله ما لي الى الرجال حاجة ولكني اريد ان احشر في ازواجك قال فراجعها وجعل يومها لعائشة انتهى وهو مرسل ولكن الحق بانه كان صلى الله عليه وسلم طلقها رجعية فان الفرقة فيها لا تقع بمجرد الطلاق بل بانقضاء العدة يعني قول عائشة رضي الله عنها فرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم خافت ان يستمر الحال الى انقضاء العدة فتقع الفرقة فيفارقها ولا ينافيه بلاغ محمد بن الحسن بانه انما ذكر في الكتاب اعتدي والواقع بهذه الرجعي لا البائن

وفروع بعض الفقهاء اذا وهبت يوما له فله ان يجعله لمن شاء من نسائه وان جعلته لضرتها المعينة لا يجوز له ان يجعله لغيرها لان الليلة حقها فاذا صرفته لواحدة تعين ولو تعوا اذا كانت ليلة الواهبة به ضم لها الليلتين متواليتين وان كانت لا تليها فهل له نقلها ليوالي لها الليلتين على قولين للشافعية والاظهر عندي ان ليس له ذلك الا برضى التي نقلها اليها لانه قد يتضرر بذلك

قوله ولها ان ترجع قال بعض الحنابلة ليس لها المطالبة به فانه خرج مخرج المعاوضة يعني عن الطلاق وقد سماه الله تعالى صلحا يعني قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا فيكون كالصلح وما صولح عليه من الحقوق ولو مكنت من طلب حقها بعد ذلك كان تأخير الضرر الى كمال ليته ولم يكن صلحا بل من اقرب اسباب المعاداة والشريعة منزهة عن ذلك انتهى وانما يفيد عدم المطالبة بما مضى وبه نقول اذ يستلزم عدم حصول المقصود من شرعية ذلك الاصطلاح عند الاعراض اما فيما يستقبل فلا لانه لم يجب فكيف يسقط فان قيل يلزم ثبوت الضرر والمعاداة قلنا لم يحرم عليه طريق الخلاص وهو كان من طلاقها لولا ما صالحته عليه فاذا اخلفت ما وعدت المكروه عنها فله ان يفعل ما كان يريد فعله ويحصل الخلاص والله سبحانه اعلم

فروع تختم بها كتاب النكاح لا يجوز ان يجمع بين الضرائر الا بالرضى ويحرم وطئ احديهما بحضرة الاخرى ولها ان تجيبه اذا طلب وله ان يمنعها من اكل ما يتأذى من رائحته من الفرد على هذا له ان يمنعها من التزين بما يتأذى برائحته كان يتأذى برائحة الحناء المخضر ونحوه وله ضربها بترك الزينة اذا كان يريدها وترك الاجابة وهي طاهرة والصلاة وشرائطها الا ان تكون ذمية فليس له جبرها على غسل الجنابة والحيض والنفاس ويمنعها على الخروج من بيته بلا اذن الا ان احتاجت الى الاستفتاء في حادثة ولم يرض الزوج ان يستفتي لها وهو غير عالم وما لم تقع حاجة الى الاستفتاء له ان يمنعها الى الخروج الى مجلس العلم والا ان يكون ابوها زمنا وليس له من يقوم عليه مؤمنا كان او كافرا فان علمها ان تعصي الزوج في المنع ولو كان لها ام شابة تخرج الى الوليمة والمصيبة ولعرسها لا يمنعها ابنها ما لم يتحقق خروجها للفساد فحينئذ يرفع الامر الى القاضي فان اذن له بالمنع له منعها لقيامه مقامه والله اعلم

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتداء انشائه الا بالرضاع وكان له احكام تتعلق به بعين من اثار النكاح المتأخرة عنه بمدة وجب تأخيره الى آخر احكامه قيل وكان ينبغي ان يذكر في المحرمات بكتبه افرده بكتاب على حدة لاختصاصه بمسائل كثيرة من النساء وخلط اللبن ونحوه والحق انه ذكر في المحرمات ما يتعلق بالمحرمية به وانما ذكر هنا التفاصيل الكثيرة والرضاع والرضاعة بكسر الراء فيهما وفيهما اربع لغات والمرضع الحاضنة وانكر الاصمعي الكسر مع الهاء وجعله في الفصيح من حد علم يعلم واهل نجد قالوا من باب ضرب وعليه قول السلولي يذم علماء زمانه وذموا لنا الدنيا وهم يرضعونها ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد انما عمله بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد ابو الفضل في

في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه محذوف دونه التعاليل وعامتهم على انه من اوايل مصنفاته واما لم
يذكره الحاكم اكتفاء بما اوردت من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة مص اللبن من الثدي ومنه قولهم لئيم راضع اي يرضع عنه ولا
يحلبها لئلا يسمع صوت حلبه فيطلب منه اللبن وفي الشرع مص الرضيع اللبن من ثدي الادمية في وقت مخصوص اي مدة الرضاع
المختلف في تقديرها **قوله** قليل الرضاع وكثيره اذا تحقق في مدة الرضاع تعلق به التحريم وبه قال مالك اما لو شك فيه بان
ادخلت الحلمة في فم الصغير وشك في الارتضاع لا تثبت الحرمة بالشك وكذا لو علم ان الصبية ارضعها امرأة من قرية ولا يدري من هي
فتزوجها رجل من اهل تلك القرية صح لانه لم يتحقق المانع من خصوصية امرأة والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة
واذا ارضعن فليحفظن ذلك وليشهرنه ويكتبنه احتياطا وقال الشافعي رحمه الله لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات مشبعات في خمسة اوقات
متفاصلة عرفا وعن احمد روايتان كقولنا وكقوله له قوله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان الحديث رواه مسلم من حديث
عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصة والمصتان واخرج عن ام الفضل بنت الحرث قالت دخل اعرابي
على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيتي فقال يا رسول الله اني كانت لي امرأة فتزوجت عليها اخرى فزعمت امرأتي الاولى انها ارضعت
الحدثى رضعة او رضعتين فقال صلى الله عليه وسلم لا تحرم الاملاجة والاملاجتان واخرجه ابن حبان في صحيحه حدثنا واصل عن عبد الله
بن الزبير عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة والمصتان ولا الاملاجة والاملاجتان فقول الشافعي في
ولا الاملاجة والاملاجتان لم يثبت في كتب الحديث سوى في صحيح والاملاجة الارضاعة واصله للوصول والاملاج الارضاع والمجة
ارضعته وملج سواء امه رضعها وهذا الحديث لا يصلح لاثبات مذهبه وقيل يمكن ان يثبت به مذهبه بطريق هو ان المصة والمصتين خلة
في المصتين في حاصله لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان فينفي التحريم على الاربع فلزم ان يثبت بخمس وهذا ليس بشيء اما اولا فلان مذهبه ليس
التحريم بخمس رضعات بل بخمس مشبعات في اوقات واما ثانيا فلان المصة فعل الرضيع والاملاجة الارضاعة فعل المرضعة فحاصل المعنى
انه صلى الله عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها وعلى هذا انما يتحقق دلالته على ما ادعى لو كان الاملاج ليس حقيقة المحرم
بل لازمه الارتضاع فنفى تحريم الاملاج تحريم لازمه فليس الحاصل من لا تحرم الاملاجتان ان لا تحرم لازمهما اعني المصتين فلو جمعا
في حديث واحد كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلزم ان لا يصح ان يراد المصتان لا الاربع فان **قلت** فقد ذكر انها
في حديث واحد في صحيح ابن حبان من رواية ابن الزبير عن ابيه **قلت** يجب كون الراوي هو ابن الزبير اراد ان يجمع بين اللفظة صلى الله
عليه وسلم الذي سمعها منه في وقتين كانه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحرم المصة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم
الاملاجة ولا الاملاجتان وقيل بطريق اخر وهو انه نفى كلا منهما فيثبت به مذهبه لعدم القائل بالفصل ليس كذلك فانه
قال بالفصل ابو ثور وابن المنذر وداود وابو عبيد وهو لا ائمة الحديث قالوا المحرم ثلاث رضعات اللهم الا ان يعتبر قولهم
وفيه نظر لقوة وجهه بالنسبة الى وجه قول الشافعي وذلك ان الذي يثبت به مذهبه ما في مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت كان
فيما انزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي مما يقرأ من القران
قالوا وهذا يدل على قرب النسخ حتى ان من لم يبلغه كان يقرؤها وهو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل والا لزم ضياع بعض القران الذي
لم ينسخ وعدمه كما عن الروافض والا لوجب ان يتلى خمس رضعات اي مدار الحكم بين امرين الامر بين الحكم بنسخ الكل لعدم التلاوة
الان فينبغي توقف ثبوت الحرمة على خمس رضعات وعدمه فيثبت قول الروافض ذهب كثير من القران بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم لم يثبته الصحابة واذا بطل التمسك به وان كان اسناده صحيحا لانقطاعه باطنا ثبت نفي تحريم المصة والمصتين
والرضاع محرم وجب التحريم بالثلاث وما روي عنها انه كان في صحيفة تحت سريرها فلما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم تشاغلنا
بموته فدخل داجن فاكلها لا ينفي ما ذكرنا من النسخ يعني كان مكتوبا ولم يغسل بعد للقرب حتى دخلت الداجن الا ان القران لا يجوز
الزيادة فيه ولا النقصان بعده صلى الله عليه وسلم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وما قيل لكن نسخ الكل بعد
ويكون نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وان هذا مما لا جواب عنه فليس بشيء لان ادعاء بقاء حكم الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فالاصل
ان نسخ الدال يرفع حكمه واما ما نظر به من الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما فلولا ما علم بالسنة والاجماع لم يثبت به واذا آل
الثبوت كون المحرم الخمس لم يكن هذا الحديث مثبتا له فالدليل عليه مستانف وما ذكره اولا فالجمع ما فيه ثم بعد تمسكه
في الثلاث اظهر من تمسكه في الخمس ونحن الى الجواب احوج فكيف لا يعتبر بعد احسن الادلة حديث عائشة في مسلم وغيره قالت جاءت
سهلة بنت سهيل امرأة ابي حذيفة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني ارى في وجه ابي حذيفة من دخول سالم وهو
حليفه فقال صلى الله عليه وسلم ارضعيه خمسا تحرمي بها عليه الا ان مسلما لم يذكر عددا وكذا السنن المشهورة بل نقل في مسند
الشافعي لفظها على ما فيه **والجواب** انه لو تقدير مطلقا منسوخ صرح بنسخه ابن عباس رضي الله عنهما حين قيل له ان الناس يقولون
ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال آل امر الرضاع الى ان قليله وكثيره يحرم وروي عن ابن عمر
رضي الله عنه ان القليل يحرم وعنه انه قيل له ان ابن الزبير يقول لا باس بالرضعة والرضعتين فقال قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير

قال تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة فهو اما ان يكون ردا للرواية لنسخها او لعدم صحتها او لعدم
اجازته تقييد الاطلاق الكتاب بخبر الواحد فانه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل وهذا اما قال المص مردود
مردود بالكتاب او منسوخ به ثم الذي يحرم به في حديث سهلة انه صلى الله عليه وسلم امرها ان تشبع سالما خمس رضعات في خمس
اوقات متفاصلات جائعا لان الرجل لا يشبعه من اللبن رطل ولا رطلان فاين تجد الادمية في ثدييها قدر ما تشبعه هذا محال عادة
فالظاهر ان معناه خمس رضعات ثم كيف جاز ان يباشر عورتها بشفتيه فلعل المراد ان تحلب له شيئا مقداره خمس رضعات
فيشربه وهذا يشكل هذا وهو منسوخ من وجه آخر ايضا كما سيأتي بيانه والله اعلم **قوله** قوله تعالى وامهاتكم اللاتي
ارضعنكم تقدم في اسناده الى ابن عمر رضي الله عنهما واما قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فحديث في الصحيحين
مشهور **قوله** ولان الحرمة وان كانت بشبهة البعضية جواب سؤال هو ان الحرمة بالرضاع لاختلاط البعضية بسبب النشو الكائن
عنه وذلك لا يتحقق بادنى شيء اجاب بان ذلك حكمة لا تخفى والاحكام لا تتعلق بها لخفائها بل بالظاهر المنضبط وهو فعل
الارتضاع فلو قال الظاهر لا يخفى كونه مظنة للحكمة ومطلقه ليس مظنة النشو فلا يتعلق التحريم به مطلقا ولا يتوقف النشو
على خمس رضعات بل واحدة تنبت فلا تتعلق بخمس زيادة تستلزم تاخير الحرمة عن وقت تعلقها والجواب ان الرضاع وان قل يحصل
نشو بقدره فكان الرضاع مطلقا مظنة بالنسبة الى الصغير وقولنا قول جمهور الصحابة منهم علي وابن مسعود رضي الله عنهم واسنده
الرواية عنهما بدا النسائي وابن عباس رضي الله عنهما وجمهور التابعين هذا والاولى ان يقال للبعضية الى الحرمة لشبهة البعضية
واقامة السبب مقام المسبب هي حرمة المصاهرة واما في الرضاع فحقيقة الجزئية باللبن هي الحرمة بكر لما كان التحريم يثبت بحصول
اللبن في الجوف قبل استحالته كان المحرم شبهتها اي ما يؤول الى الجزئية وينبغي ان يكون الارضاع الموجب للتحريم في حق الرضاع على ما
نبين في المسئلة التي تليها وهي قوله ثم مدة الرضاع التي اذا وقع الرضاع فيها تعلق بها التحريم ثلثون شهرا عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وقالا سنتان وهو قول الشافعي ومالك واحمد رحمهم الله وقال زفر رحمه الله ثلثة احوال وعن مالك سنتان وشهر وفي اخرى شهران
وفي اخرى ما دام محتاجا الى اللبن غير مستغن عنه وقال بعضهم لا اصل له للاطلاق ما يوجب التحريم ولو في حال اللبن وعن بعضهم الى
سنة وقال آخرون الى اربعين سنة ولا عبرة بهذين القولين **قوله** لان الحول حسن الخ هذا وجه قول زفر وحاصله انه لا بد
من مدة يتعود فيها الصبي غير اللبن لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود فيها الصبي تغير الغذاء والحول حسن للتحول
حالا الى حال لاشتماله على الفصول الاربعة بالكلية وهذا هو المراد بقوله لما نبين اي في دليل ابي حنيفة ولهما قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد حولين رواه الدار قطني
عن ابن عباس يرفعه وهكذا لا رضاع الا ما كان في حولين وظاهر ان المراد نفي الاحكام وما لم يسنده عن ابن عيينة الا الهيثم بن
جميل وهو ثقة حافظ انتهى وكذا وثقه احمد والعجلي وابن حبان وغير واحد وروي موقوفا على ابن عباس بلا ريبة واخرجه ابن ابي شيبة
موقوفا على ابن مسعود وعلي الدار قطني على عمر وظهر الادلة لهما قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة
فجعل التمام بهما ولا مزيد على التمام ولابي حنيفة رضي الله عنه هذه الاية ووجهه انه سبحانه ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت
لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين على شخصين بان قال اجلت الدين الذي لي على فلان والدين الذي لي على فلان سنة
يفهم منه ان السنة بكمالها لكل او على شخص فيقول لفلان علي الف درهم وعشرة اقفزة الى سنة فصدقه المقر له في الاجل فاذا مضت
السنة يتم اجلهما جميعا الا انه قام المنقص في احدهما يعني في مدة الحمل وهو قول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في بطن امه اكثر
من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل وفي رواية ولو بقدر ظل مغزل ومثله لا يقال الا سماعا لان المقدرات لا يهتدي العقل اليها
وسنخرجه في موضعه انشاء الله تعالى وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم الولد لا يبقى في بطن امه اكثر من سنتين فبقي مدة الفصال على
ظاهرها غير ان هذا يستلزم كون لفظ ثلثين مستعملا في اطلاق واحد في مدة ثلثين وفي اربعة وعشرين وهو الجمع بين الحقيقة والمجاز
بلفظ واحد وكونه بالنسبة الى شيئين لا ينفي كونه كذلك وهو الممتنع والا لم يمتنع لانه ما من جمع الا بالنسبة الى شيئين فاشكال
آخر وهو ان اسماء العدد لا يتجوز بشيء منها في آخر نص عليه كثير من المحققين لانها بمنزلة الاعلام على مسماها حتى منعت
الفرق مع سببه واحليفا الواسبة عن ضعف ثمان عشر بالاثنين وممن ذكر صاحب النهاية في فصل المشيئة من الطلاق الا انه يعني
انخرقت الا اثنين لم يرد ثمانية بل عشرة فاخرج ثم استدل بالاية وهو قول طائفة من المتأخرين اذا كان استدلالا من عكد
منهم بمثل الاية وهو الاشكال والعلامة البوذيني خالف قول الجمهور وقد حققناه في الاصول لكن ان يستدل لابي حنيفة رحمه الله تعالى
بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين الاية بناء على ان المراد الوالدات المطلقات بقرينة وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن فان العادة في جعل نفقتها من جنس ما في زوجها في اعتبار ايجاب نفقة الزوجة للارضاع للشغل الفرق بها
البعض ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الاية ولان نفقتها لا تختص بكونها والدة مرضعة بل متعلقة بالزوجية فلا فائدة
نفقة المطلقة تكون ح لغرة لها الا النفقة باعتبارها ظاهرا غير زوجة لا تكون الا اجرة لها ولام لمن اراد متعلق بيرضعن

اي

اي يرضعن للآباء الذين ارادوا اتمام الرضاعة وعليهم رزقهن وكسوتهن بالمعروف اجرة لهن في الحولين واذا كانت الوالدة من على المولود له
الحال من ما يلزم كان اظهر في تعقيبه الاجرة المستحقة على الآباء اجرة للمطلقة حولين وغاية ما يلزم انه كان مقتضى النظم
ان يقال وعليه او وعليهم لكن ترك للتنبيه على علة الاستحقاق عليه وهو كون الولد منسوبا اليه وان النسبة الى الآباء
والحاصل ان يرضعن حولين لمن اراد من الآباء ان يتم الرضاعة بالاجرة وهذا لا يقتضي ان انتهاء مدة الرضاعة مطلقا بالحولين بل مدة
استحقاق الاجرة بالارضاع ثم يدل على بقائها في الجملة قوله تعالى فان ارادا فصالا عطفا بالفاء على يرضعن حولين فتعلق الفصال بعد
الحولين على تراضيهما وتشاورهما قوله ثم لا بد دليل على بقاء مدة الرضاع المحرم بعد الحولين فان الدليل على انتهائها ببتة اشهر
بعدهما حتى لو ارضع بعدها لا يقع التحريم وما ذكر في وجه زيادتها لا يفيد سوى انه اذا اريد الفطام يحتاج اليها ليعود فيها غير اللبن
قليلا قليلا لتعذر نقله دفعة فاما انه يجب ذلك بعد الحولين يكون من تمام مدة التحريم شرعا فليس بلازم مما ذكر من الادلة وقد يكون
ذلك ان التدرج لو حرم اطعامه غير اللبن قبل الحولين ليلزم زيادة مدة التعود عليهما لجاز ان يعود مع اللبن غيره قبل الحولين بحيث
العادة قد استقر مع انقضائها فيفطم عند عن اللبن مرة فليس الزيادة بلازمة في العادة ولا في الشرع فكان الاصح قولهما وهو
الطحاوي وقول فرحمهما الى ابطال ترسوط هو روح فقوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور المراد منه قبل
الحولين فانه موضع التردد في انه يضر او لا فلا يفتشاور اما بعد الحولين فقال ان
بقي به من حيث انه فطام بل لان كان ثم جهة اخرى تمنعه العمومات المانعة من ادخال الضرر على غير المستحق له **قوله** واذا مضت مدته
الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم فطم او لم يفطم حتى لو ارضع لا يثبت التحريم خلافا لمن قال التحريم ابدا للاطلاق فان الدال على ثبوت التحريم
به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وكانت اذا ارادت ان يدخل عليها احد من الرجال امرت اختها ام كلثوم او بعض بنات اخيها ان ترضعه
خمسا ولحديث سهلة المتقدم والجواب ان هذا كان ثم نسخ بآثار كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم
اجمعين يعني لما تقدم عليه فمن هنا ما قدمناه في المسئلة الاولى من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع الا ما كان في الحولين وفي
معناه مرفوعا وموقوفا على ابن عباس وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين وما ذكره المصنف من قوله صلى الله عليه وسلم لا رضاع
بعد الفصال فالمراد نفي الحكم لانه لم يثبت هو بعينه بعينه وما في الترمذي من حديث ام سلمة انه قال صلى الله عليه وسلم لا يحرم من الرضاع
الا ما فتق الامعاء في الثدي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي سنن ابي داود من حديث ابن مسعود يرفعه لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وانشز العظم يروى بالراء المهملة اي احياه ومنه قوله تعالى ثم اذا شاء انشره وبالزاي اي رفعه وزاد في الحجر في رواية
الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي رجل فقال يا عائشة من هذا فقلت اخي من الرضاعة
فقال يا عائشة انظرن من اخوانكن انما الرضاعة من المجاعة يعني اعرفن اخوانكن خشية ان تكون رضاعة ذلك الشخص كانت في حالة
حالة الكبر فان قلت عرف من اصلكم ان عمل الراوي بخلاف ما رواه يوجب الحكم بنسخ ما رواه فلا يعتبر ويكون بمنزلة روايته
للناسخ وحديث الصحيحين وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الرضاعة من المجاعة رواية عائشة وعملها بخلافه فيكون محكوما بنسخ
كون رضاع الكبير محرما قلنا المعنى انه اذا لم يعرف من الحال سوى انه خالف مرويه حكمنا بانه اطلع على ناسخه في نفس الامر
لان الظاهر انه لا يخفى عن غيره الناسخ نسخا لا انقطاعا فلو اتفق في خصوص محل ان عمل بخلافه ويدل كان لخصوص دليل علمه
وظهر للمجتهد غلطه في استدلاله بذلك الدليل لا شك انه لا يكون ما عمل به ناسخا مرويه لان ذلك انما كان لاحساننا الظن به
اما اذا تحققنا في خصوص مادة خلافه فذلك وجب اعتبار مرويه بالقوة بعد رايه وفي الموطا وسنن ابي داود عن يحيى بن
سعيد ان رجلا سال ابا موسى الاشعري فقال اني مصصت من امراتي من ثديها لبنا فذهب في بطني فقال ابو موسى لا اراها الا قد
حرمت عليك فقال عبد الله بن مسعود انظر ما تفتي به الرجل فقال ابو موسى فما تقول انت فقال عبد الله لا رضاعة الا ما كان
في حولين فقال ابو موسى لا تسالوني عن شيء ما دام هذا الحبر بين اظهركم هذه رواية الموطا ورجوعه اليه بعد ظهور النص
المطلقة وعما افتاه بالحرمة لا يكون الا لذكر الناسخ له ولم يذكر عمل احد غير عائشة من نساء النبي صلى الله عليه وسلم ياتين
ذلك ويقلن لا نرى هذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الا رخصة لسهلة خاصة ولعل سببه ما تضمنه من مخالفة
اصول الشرع حيث يستلزم مسه عورتها بشفتيه فحكمن بان ذلك خصوصية وقيل في سببه ان عائشة رجعت وفي الموطا
عن ابن عمر جاء رجل الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال كانت لي وليدة فكنت اطؤها فعمدت امراتي اليها فارضعتها فدخلت عليها
فقالت دونك فقد والله ارضعتها فقال عمر اوجعها وائت جاريتك فانما الرضاعة رضاعة الصغير **قوله** ولا يعتبر الفطام قبل
المدة حتى لو فطم قبل المدة ثم ارضع فيها ثبت التحريم الا في رواية عن ابي حنيفة انه اذا فطم قبل المدة وصار بحيث يكتفي بغير اللبن
لم يثبت الحرمة اذا ارضع فيها رواه الحسن عنه وفي واقعات الناطفي الفتوى على ظاهر الرواية ثبت ما لم يتم اقامة المطلقة من
المدة فان ما قبل المدة مظنة عدم الاستغناء وهل يباح الارضاع بعد المدة قيل لا لانه جزء الآدمي فلا يباح الانتفاع
به الا للضرورة وبذلك يعتمد على هذا لا يجوز الانتفاع به الا للتداوي وقال اهل الطب يثبتون للبن البنت الذي نزل

بسبب بنت من رضعة نفعا او جمع العين واختلف المشايخ فيه قيل لا يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد ولا يخفى ان
حقيقة العلم متعذرة فالمراد اذا غلب على الظن والا فهو معنى المنع **قوله** ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي
رويناه وهو بهذا اللفظ **قوله** الا ام اخته من الرضاع يصح اتصاله بكل من الام والاخت وبهما من جهة
المعنى فالاول ان يكون للرجل اخت من النسب لها ام من الرضاعة فلمن ارضعتها تحل له والثاني ان يكون له اخت من الرضاع
لها ام من النسب تحل له اذ لم تكن هي المرضعة والثالث ان رضع الصبي والصبية امراة ولاخته من الرضاع اخرى من الرضاع
تحل للصبي تلك الام اما من جهة الصناعة انما يتعلق بالام لا بالابنة لان الام مرفوعة خبر الحال او المجرور فالابنة لا تعلقا بمجرور
وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف اخته لانه مضاف الى ابنه وليس فيه شيء من مسوغات مجيء الحال منه ومثل هذا يجيء في اخت
ابنه ولو قال الا اخت ولده كان اشمل فالاول له بنت من النسب لها اخت من الرضاعة بان ارتضعت مع اجنبية من لم تكن امراة ابيه حلت
لابيه لانها ليست بنته من الرضاعة والثاني له بنت من الرضاع بان ارضعت زوجة الرجل حلت للرجل امه من النسب والثالث
له بنت من الرضاع كما ذكرنا لها اخت من الرضاعة من غير زوجة ذلك الرجل بان ارتضعت لك امرأتين حلت اخته لابيه من الرضاعة
وعلل استثناء الاول بعدم وجود المحرم من النسب فيه الذي هو معنى قوله بخلاف الرضاع بعد تحليله الجهة وام اخته من النسب
يكون اما امه او موطوءة ابيه وكذا في تعليله اخراج اخت ابنه من الرضاع بقوله ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع بعد تعليله
حرمة اخت الابن من النسب بقوله لانه لما وطئ امها حرمت عليه واما اقتصر على هذا بناء على انها ليست ابنته لوضوح السوق لا مرفافاد
بالتعليلين ان المحرم في الرضاع وجود المعنى المحرم في النسب فيفيد انه اذا انتفى في شيء من صور الرضاع انتفت الحرمة فيستفاد انه لا حصر
فيما ذكره وقد ثبت لذلك الانتفاء في صور اخرى الاولى ام ابنه فانه من الرضاع بان ارضعت بانه امرأة اجنبية يجوز التزوج لها
لانتفاء التحريم في النسب من كونها امه او حليلة الابن الثانية جدة ولده من الرضاع بان ارضعت ولده اجنبية لها ام
يجوز ان يتزوجك بالام لانها ليست امه وزاد بعضهم ام العم من الرضاع وام الخال من الرضاعة وكذا عمة ولدك من النسب اختك
وليست اختا من الرضاع وكذا المراة يحل لها ان تتزوج بابي اخيها من الرضاع وباخي ولدها وبابي حفيدها ابنه وبجده ولدها
منه وخاله ولا يجوز ذلك كله في النسب لما قلنا في حق الرجل **وقد جمعت في قوله** ه
يفارق النسب الرضاع في صور ، كام نافلة وجدة الولد ، وام عم واخت ابن وام اخ ، وام خال وعمة ابن اعتمد ،
واستشكل الحاق ام العم وام الخال بهما بانها اما ان تكون كل منهما جدته من الرضاع او موطوءة وكلاهما محرم في النسب
الا ان اراد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه وبالخال منه من رضع مع امه اخوه من النسب فمستقيم ولقائل ان يمنع الحصر
لجواز كونها لم ترضع اباه ولا امه فلا تكون جدته من الرضاع ولا موطوءة جده بل اجنبية ارضعت امه من النسب خاله ثم قالت
طائفة هذا الاخراج تخصيص للحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه
احال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب هو ما تعلق به خطاب تحريمه وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ الامهات
والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت فما كان من مسمى هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه
والمذكورات ليس شيء منها من مسمى تلك فكيف يكون تخصيصا وشيء غير متناول له وكذا اذا كان لا يتناول الاسم في النسب جاز النكاح
كما اذا اثبتا النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الاخر وان كانت اخت ولده من النسب لا انه اخته الخ
وعلى هذا فالاستدلال على تحريم حليلة الابن من الرضاع بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما اذا حققنا مناط
الاخراج امكنك تصحيح صور اخر والاستثناء في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب مشكل لان حرمتها ليست بسبب النسب بل بسبب المصاهرة فان المحرمات من النسب سبع وهن اللاتي عددناهن
انفا كما في اية المحرمات وما بعدهن فيها محرمات بالرضاع والمصاهرة ومقتضى الحديث ان من كانت امه من الرضاع او بنتا
او اختا او بنت اخ الخ تحرم فاما تحريم حليلة كل من الاب والابن من الرضاع فعن قول بلا دليل بل الدليل يفيد حلها وهو
قيد الاصلاب في الاية وكونه لاخراج حليلة المتبنى لا ينفي ان يكون لاخراج حليلة الابن من الرضاع لملاحظة ذلك
مكان لاخراجهما ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول به على هذا التقدير بل عمل به على كل من الحديث والنص مقتضى لفظه خلاف
حرمة الجمع بين الاختين من الرضاع فان الحديث لم يكن يفيد منعه لانه يحرم من النسب الجمع بين الاختين منه فكذا الجمع بين
الاختين من الرضاع فليثبت بالقياس على حرمة المصاهرة بجامع الجزئية فالجواب ان الجزئية المعتبرة في حرمة الرضاع هي
الجزئية الكائنة عن النشء وثبات اللحم لا مطلق الجزئية وهي للبن الجزئية الكائنة في حرمة المصاهرة اذ لا انبات للحم
من المني المنصب في الرحم لانه غير واصل الى الاعلى فهو بالحقنة اشبه منه بالمشروب حيث يخرج كما شيئا فشيئا لا ينبغي منه
شيئا ولا يستحيل الى جزء من الانسان كما يخرج المني ولذا فلا ينبغي منه في المرأة شيء استحال الى جوهرها **قوله** وامرأة
ابيه وامرأة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجهما كما لا يجوز ذلك من النسب كما لا يجوز تزوج امرأة ابيه وابنه من النسب

تسمية

كذا

كذا لا يجوز تزوج امرأة ابيه وابنه من الرضاع فان قيل ذكر الاصلاب في آية المحرمات يخرجهما اجيب بانما نزلت
لاسقاط طعنهم بسبب تزوجه صلى الله عليه وسلم زوجة المتبنى فالقيد لاسقاط حرمة زوجته يعني ان نفيا للغير الى
ثبت تحريمها دلالات بقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقد علمت ما في الجوابين **ومن فروعهما**
فرع لطيف وهو رجل تزوج ام ولد ابنه بعد ما عتقها فاختارت نفسها ثم تزوجت بزوج آخر وولدت منه ثم
جاءت الى الصبي الذي كان زوجها فارضعته حرمت على زوجها لان الصغير صار ابنا له فلو بقي النكاح صار متزوجا بامرأة
ابنه من الرضاعة **قوله** على ما بيناه اي في فصل المحرمات **قوله** ولبن الفحل هو من اضافة الشيء الى سببه يتعلق
به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المرأة بسبب ولادتها من رجل زوج او سيد يتعلق به التحريم بين من ارضعته وبين ذلك الرجل
بان يكون ابا للرضيع فلا يحل له ان كانت صبية لانه ابوها ولا لاخوته لانهم اعمامها ولا لابائه لانهم اجدادها ولا لاعمامه
لانهم اعمام الاب ولا لاولاده وان كانوا من غير المرضعة لانهم اخوتها لابيها ولا لابناء اولاده لانها عمتهم واذا ثبتت
هذه الحرمة من زوج المرضعة فمنها اولى فلا تتزوج اباها لانه جدها لامها ولا اخاها لانه خالها ولا عمها لانها بنت بنت اخيه
ولا خالها لانها بنت بنت اخته ولا ابناءها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لامها ولو كان لرجل زوجتان فارضعت
كل منهما بنتا لا يحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان من الرضاع لاب بخلاف ما لو تزوجت برجل وهي ذات لبن لآخر قبله فارضعت صبية
فانها ربيبة للثاني بنت للاول فيحل تزوجها بابناء الثاني وبنائه ولو كان المرضع صبيا حل له تزوج بنتا به هذه الام تلك
من الثاني واذا ولدت من الثاني فان ارضعت رضيعا فهو ولد للثاني وان حبلت من الثاني وهي ذات لبن من الاول لم تلد
فاللبن من الاول فالرضيع به ولد له عند ابي حنيفة رحمه الله تثبت منه الحرمة خاصة وعند محمد رحمه الله ولدهما تثبت الحرمة من
الزوجين وقال ابو يوسف ان علم ان اللبن من الثاني بان كثر بزيادة فهو ولد الثاني والا فهو ولد الاول وعنه ان كان اللبن من الاول
غالبا فهو له وان كان من الثاني غالبا فهو للثاني وان استويا فلهما وبقول ابي حنيفة قال الشافعي في الجديد وقد حكي الخلاف
هكذا ان زاد اللبن بالحبل فهو ابنهما عندهما ومن الاول عند ابي حنيفة رحمه الله وكونه ابنهما بزيادة اللبن مطلقا انسب بقول
محمد اذا اختلط لبن امرأتين كما سيعلم فيها بخلاف ما لو كان للزوج غير لهما لبن فارضعت به ثم جف لبنها ثم در لها فارضعت
به صبية من غيرها فان لولد زوج المرضعة من غيرها ان يتزوج هذه الصبية لان هذا اللبن ليس لبن الفحل ليكون ابوها هاكان ابو
لم تلد من الزوج اصلا ونزل لها لبن فانه لا يثبت برضاعها تحريم بين ولد زوجها وبين من ارضعته لانه ليس منه الا نسبته
بسبب الولادة منه فاذا انتفت انتفت النسبة فكان كلبن البكر ولبن الزنى كالحلال اذا ارضعت به بنتا حرمت على الزاني
وآبائه وابنائه وابناء ابنائه وان سفلوا وفي التجنيس وعن علامة اجاب ابن التاطعي عن الشيخ ابي عبد الله الجرجاني كان يقول
في الدرس لا يجوز للزاني ان يتزوج بالصبية المرضعة ولا لابيه واجداده ولا لاصوله واولاده واولادهم وللعم الزاني ان يتزوج
كما يجوز له ان يتزوج بالصبية ابنة الزنا من الزاني لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على آباء الزاني
وأولاده لاعتبار الجزئية والبعضية ولا جزئية بينها وبين العم واذا ثبت هذا في حق المولود من الزنى فكذا في حق المرضعة
بلبن الزنى قال في الخلاصة وكذا الولد المحمل من الزنى واذا ارضعت بلبن الزاني تحرم على الزاني كما تحرم بنتها عليه من النسب ذكره
الولوالجي ان الحرمة تثبت من جهة الام خاصة ما لم يثبت النسب فحينئذ تثبت من الاب وكذا ذكر الاسبيجابي وصاحب الينابيع
وهو الاوجه لان الحرمة من الزنى للبعضية وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من مائه دون اللبن اذ ليس اللبن كائنا عن منيه لانه
فرع التغذي بخلاف الولد والتغذي لا يقع الا بما يدخل من اعلى المعدة لا من اسفل البدن كالحقنة فلا اثبات فلا حرمة
بخلاف ثابت النسب لان النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اثبت الحرمة منه وجه قول من
ابطل قول ضعيف لك يا صبي رحمه الله انه لا تثبت الحرمة منه من الزوج ونقل عن بعض الصحابة لانه لا جزئية بين الرجل ومن
ارضعته زوجته ولانه لو نزل للرجل لبن فارضعته صغيرة حلت له فكيف يحرم بلبن هو سبب نزوله ولنا النص المذكور
وما روي عن عائشة رضي الله عنها في الصحيح ان افلح اخا ابي القعيس استاذن علي بعدما انزل الحجاب فقلت والله لا آذن له
حتى استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان اخا ابي القعيس ليس هو ارضعني وانما ارضعتني امرأة ابي القعيس فدخل علي
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان الرجل ليس هو ارضعني ولكن ارضعتني امرأته فقال ائذني له فانه عمك
تربت يداك وفي رواية تربت يمينك الى غير ذلك من الاحاديث ان هذا بالحكم المذكور بحيث يتضاءل معها ذلك المعقول
على انه منتقل الا انه لا يتعدى الولد به واما لبن الرجل فسنذكره المصنف رحمه الله واذا ترجح عدم حرمة الرضيعة بلبن الزاني على
الزاني كما ذكرنا فعدم حرمتها على ابن ليس اللبن منه اولى بخلاف ما في الخلاصة ولكنه خالف المسطور مما في الكتب المشهورة او
ينتفي تحريم بنت المرضعة بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتقدم البحث في دلالة حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
على حرمة الربيبة من الرضاع **قوله** وانه سبب لنزول اللبن منها فيضاف الحرمة اليه احتياطا كالمصاهرة وانت علمت

لانه لا تثبت الحرمة منه

العرق بل حقيقة الحال ان حقيقة البعضية تثبت بين المرضعة والرضيع فاثبت حرمة الابنية ثم انتشرت الى ان
عم الولد **قوله** وكل صبيين اجتمعا على ثدي صبية فعلل المذكور في الثنية كالعم من سواحد اسباب التغليب
كالجدة في العم ان كان عمرا اخ من اي بكر ولو بني تحوا اي بكر فعندنا العرتين كسب ثنية المصاف فقالوا ابو ابكر والكوفيون
يثنون الجزئين فيقولون ابوا البكرين والشهرم كالاقرعين الاقرع بن حابس واخيه **قوله** ولا تتزوج المرضعة بفتح
الضاد لو ورث ويجوز كونها فاعلا لتنصب اصل ومفعولا لترضع وما في الكتاب ظاهر ولا فرق بين كون ولد التي ارضعت ترضع مع
المرضعة او كان سابقا بالسن بسنين كثيرة او مسبوقا بارتضاعهما اذ ولد بعدها بسنين وكذا الاتزوج اخت المرضعة لانها خالته
قوله واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي وانا لاصح
اذا كان اللبن يقدر خمس رضعات حرم والا فلا وكذا الخلط بلبن البهيمة وبالدواء عنده وبكل مائع او جامد واعتبر مالك في
جميع ذلك ان يكون اللبن مستهلكا **قوله** هو اي الشافعي رحمه الله يقول ان اللبن على ظاهر يقلل المرضعة وعلى ما هو الاصح
فرع الحصة القدر المحرم موجود فيه حقيقة فيستلزم حكمه من التحريم **قوله** ونحن نقول حاصله القياس على اليمين على ان
لا يشرب لبنا فانه لا يتعلق الحنث بشربه مغلوبا بالماء لان الظاهر حكم الغالب فكذا في هذه الصورة لا يتعلق به التحريم كذلك
والظاهر ان حكم هذا القياس عدم اعتبار المغلوب شرعا الا عدم تعلق التحريم الا فلا عدم الحكم يتفرع عليه الاصل والفرع لانه في
الاصل حرمة الشرب بلا ضرورة لهتك حرمة اسم الله تعالى وفي الفرع حل الشرب في الشبعي غير انه وقع حرمة النكاح ورجح للشافعي
ان يقول الحنث هناك فان قد هو ينا الا بما ان على العرف والعرف لا يعتبر المغلوب فلا يقال لشاربه ماء فيه لبن مغلوب شرب لبنا الا
بتأويل مخلوطا فيبقى بدونه وما نحن فيه فالحرمة فيه منبنية على الحقيقة وهي ثابتة والموضع موضع الاحتياط ولا يدفع
هذا الا ان يقال انه اذا كان مغلوبا بالماء فيكون غير منبت لنشوزها في تده ولا عبرة بالمظنة عند تحقق الخلو عن المئنة هذا
اذا اختلط بالطعام ففي المسئلة التي ذكرها عقيب هذه وقولها فيه كقولهم في الاختلاط بالماء وعند ابي حنيفة لا يتعلق به تحريم
وان غلب اللبن هذا اذا لم تمسه النار اما ان طبخ فلا تحريم مطلقا بالاتفاق لهما ان العبرة للغالب فصار كالماء اذا لم يغيره شيء عن حاله
ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع فيه هو المقصود وهو التغذي وهذا لان خلط اللبن بالطعام لا يكون للرضيع الا بعد
تعوده بالطعام وتغذيه به وعند ذلك يقل تغذيه باللبن ونشوؤه به فيما اجتمع في جوفه ما ينبته احدهما اكثر وهو الطعام
فيصير الاقل الرقيق مستهلكا فلا يثبت التحريم كان قيل فرض المسئلة ان اللبن غالب في الصورة اما عند رفع اللقمة فكثر
الواصل الى جوفه الطعام حتى لو كان ذلك الطعام رقيقا يشرب افتينا بغلبة اللبن ان غلب واثبتنا الحرمة ثم قال المصنف
ولا نعتبر بتقاطر اللبن هو الصحيح احترازا من قول من قال من المشايخ ان عدم اثباتها اي حقيقة الحرمة واللبن غالب فيما اذا لم يكن
متقاطرا عند رفع اللقمة اما مع متقاطره فيحرم اتفاقا لان تلك القطرة اذا دخلت الجوف اثبتت التحريم والصحيح اطلاق عدم الحرمة
لان التغذي حينئذ بالطعام والتغذي مناط التحريم **قوله** فان اختلط اي اللبن بالدواء فهو مثله كالماء لانه اللبن
اذا كان هو الغالب فالدواء اظهر منه لان الدواء لتقويته وعلى هذا اذا اختلط بالدهن او النبيذ يتعلق به التحريم سواء اوجر
بذلك او استعط **قوله** واذا اختلط اللبن بلبن شاة فان كان الغالب لبن الآدمية تعلق التحريم بشرب الصغير اياه اذ لبن الشاة
لا يتعلق به تحريم ولا تحليل لان لبن الشاة لم يكن له اثر في اثبات الحرمة كان كالماء فيعتبر الغالب ولو تساويا وجب ثبوت الحرمة لانه
غير مغلوب فلم يكن مستهلكا **قوله** واذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف وبه قال الشافعي وقال
محمد تثبت الحرمة منهما جميعا وهو قول زفر وعن ابي حنيفة رضي الله عنه روايتان رواية كقول ابي يوسف ورواية كقول محمد وهو قول الحكم
جعل الاقل تابعا للاكثر ووجه قول محمد ان الجنس لا يغلب جنسه فلا يصير مستهلكا فيه فلم يكن شيء منهما تبعا للاخر فيثبت التحريم من كل
مستقلا لا فاسد واصل المسئلة في الايمان اذا حلف لا يشرب لبن هذه البقرة المحلوف عليها مغلوبا ففي الهداية والدراية هو على
الخلاف الذي بيناه وقال الشارح فعند محمد يحنث وعندهما لا يحنث ولا يخفى انه انما يكون اصلا للخلاف اذا كان على ما في الهداية
وكان ميل المصنف الى قول محمد حيث اخر دليله فان الظاهر من تأخر كلامه في المناظرة كان القاطع للاخر واصله ان السكوت ظاهر
في الانقطاع ورجح بعض المشايخ قول محمد ايضا وهو ظاهر **قوله** واذا نزل للبكر لبن يتعلق به التحريم لاطلاق النص والاية
النص الوارد عليه الادلة الاربعة الا في رواية عن الشافعي ورواية عن احمد لانه نادر فاشبه لبن الرجل قلنا ندرته الوجود لا يمنع
شمول الدليل اذا وجد وسنذكره تتمة **قوله** واذا حلب لبن امرأة بعد موتها فاوجر به صبي تعلق به التحريم وبه قال مالك
واحمد خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة ثم تتعدى الحرمة الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا
لها ولهذا اي لعدم المحلية لا يوجب وطؤها حرمة المصاهرة ولنا ان السبب الجزئية وحاصله الفارق بين الاجماعية
وبين ما اذا كانت حية والخلافية وهي ما اذا كانت ميتة وهو ثبوتها للحياة ليس جزء السبب لتنتفي الحرمة بانتفائه
لحصول الجزئية تمام الحكمة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحريم من الرضاع الا ما انبت اللحم الخ وهو حاصل بلبن الميتة والانتفاع

تمام

الحكم وثبوته

تمام حكم العلة وثبوتها غير مانع لأن ما نعيته إلى انتفاء محليتها مطلقا للحكم معناه لثبوت بعضها كما لو تزوج رجل بهذه
الصبية في أي حال له دفن الميتة وتيممها لأنها محرم بدوام زوجته وانما بالنسبة إلى غيرها حتى لا يجوز له الجمع بين الصبية
وبين الميتة لأنهما اختان او بالنسبة الى حرمة نكاحها فقط معنى بانه في افادة المانعية بان النكاح ... يثبت
او لأنها ثم يتعدى قلنا ان اراد انه لا يتعدى الى غيرها الا بعد ثبوته فمعناه كل ذلك عند اتفاق محليتها ثم ان الحرمة
انما تثبت في الكل بعد ثبوتها والتقدم في الام ذاتي لا زماني اذا تحقق المانع في حقها ثبت فيمن سواها ولو علل ابتداء بنجاسة اللبن
والحرمة كرامة اذ فيه تكثير لا هوان على التفاصيل والتسكين بالموت تنجس فان اراد عينا منعناه بل لبن الميتة طاهر
عند ابي حنيفة وقد اسلفنا توجيهه بان التنجس بالموت لما حلته الحياة قبله وهو منتف في اللبن وقد كان طاهرا منفيا كذلك
لعدم المنجس او لو سلم فعليه سوى الخروج من ظرف طاهر والمتيقن من الشرع فيه انه لا يوجب تغير صفته خلافا لابي يوسف
ومحمد رحمهما الله انما قالا بتنجسه بالمجاورة للوعاء النجس وهو غير مانع من الحرمة كما لو حلبت في اناء نجس واوجر الصبي تثبت الحرمة
وان اراد التنجس معناه لما ذكرنا والوجور الدواء يصب في الحلق من ابفتح الواو والسعوط صبه من الانف يقال اوجر

قوله اما الحرمة في الوطء جواب عن قياسه على عدم حرمة المصاهرة بوطئها بالفرق وهو ان سبب الحرمة في الرضاع الانبات
والنشو بواسطة التغذي وفي حرمة المصاهرة الجزئية الحاصلة بواسطة الولد ولا يتصور الولد بعد الموت فلم تتصور الجزئية
بخلاف الجزئية المعتبرة في الرضاع لانها واقعة في ارتضاع لبن الميتة قوله واذا احتقن قال في المغرب الصواب حقن اذا عولج
بالحقنة واحتقن غير جائز قال في النهاية لكن ذكر في تاج المصادر الاحتقان حقنة كردن فجعله متعديا فعلى هذا يجوز
استعماله على بناء المفعول انتهى يريد ان منع البناء للمفعول على ما في المغرب لعدم التعدي وقد نص صاحب تاج المصادر
على ما يفيد انه متعد لم يكن بناؤه للمفعول خطأ وهذا غلط الزمان في تاج المصادر من التفسير لا يفيد تعديه الا انتقال منه
للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال واذا احتقن الصبي بل الى الحقنة وهي آلة الاحتقان والكلام في بناء
المفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز بناؤه للمفعول بالنسبة الى المجرور والظرف كجلس في الدار ومر بزيد
وليس يلزم من جواز البناء باعتبار الآلة والظرف جوازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا الى نفسه ثم الاحتقان
باللبن لا يوجب الحرمة من غير ذكر خلاف بين اصحابنا في كثير من الاصول وهو قول الائمة الاربعة وكذا اذا اقطر في الاحليل
والاذن والجائفة والآمة كذا اطلقه بعضهم ونص آخرون على انه اذا وصل الى الجوف تثبت الحرمة وبعضهم ذكر انه رواية عن محمد
ثبوت الحرمة بالحقنة ووجه الظاهر ان المناط طريق الجزئية وليس ذلك في الواصل من هذه المنافذ ... وذلك من
الاعلى هو الانطار في الاحليل غاية ما يصل الى المثانة فلا يتغذى به الصبي وكذا في الاذن لضيق الثقب فيه نظر ...
بالفطر باقطار الدهن في الاذن لسريانه فيصل الى باطنه ولا يمنعه ضيق ... كونه ليس مما يتغذى به ... وان حصل به
دفع ... والمفسد في الصوم لا يتوقف عليه كما في الحصى والحديد والجوز والسعوط تثبت به الحرمة اتفاقا

قوله واذا نزل للرجل لبن فارضع به صبية لم يتعلق به تحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا
لان اللبن انما يتصور ممن يتصور منه الولادة وقد ذكر في بعض الحكايات انه اتفق لرجل ارضاع صغير فانه مع خروج ... الى
لا ينبغي النفقة باعتباره وعلى هذا ... لو نزل للبكر لبن تبلغ سن البلوغ لا يتعلق به التحريم ويحكم بانه ليس لبنا كما لو نزل
للبكر ما اصغر لا يثبت من ارضاعه تحريم والوجه الفرق بينهما التصور مطلقا فاذا تحقق لبنا ثبت الحرمة بخلاف الرجل لان الحكم
لازم دائما لانه ليس بلبن قوله واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع لا تحريم بينهما لانه لا جزئية بين الآدمي والبهائم
والحرمة باعتبارها اعلم ان ثبوت الحرمة بالرضاع بطريق الكرامة بالجزئية فان الوطء ابتذال للانسان وارقاق ... ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم انه قال النكاح رق فلينظر احدكم اين يضع كريمته ولا يحسن ... من يستغل جزء نفسه وجاءه
لبنه ... اذا كان الرضيع صبيا بالنسبة الى المرضعة كرمها وجعلت في الشرع امها له بسبب ان جزءها صار جزءه كما
ان الامية من النسب كذلك اذ جزؤه جزؤها وجزؤه اللام جزء الاب والبهائم ليست بهذه المرتبة باعتبارها ... ذكره
... لا ... الادمي ... على ... المكان ... سبحانه قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء
ومنافع ... احدى ... ركوبهم ومنها يأكلون وانه سبحانه ... الاشياء والحكم على الاطلاق والعليم بالعواقب التي
يحصل بها التفضيل الدنيوي فلم يثبت سبحانه بواسطة الاعتداء بلبنها بل ... وحصول الجزئية ... بها
على الادمي توجب ... ما توجب المساواة في نوع من الاكرام والاختيار فلم يعتبر الشارع ... ام ... والا لكان ... بما
والاخية فرع الامية وكذا سائر الحرم بعدها انما تثبت بتبعية الامية حتى الابوة فانه لا جزء من الرضيع منه
بخلاف الاب من النسب لان جزءه انفصل في ولده الذي نزل اللبن بسببه ولم يستقر في المرأة شيء منه بحيث يكون في
لبنها جزء منه فكيف واللبن انما يتولد من الغذاء الكائن من ماء الرجل يصل من اسفل والتغذي لبقاء الحياة والحرمة

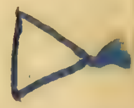
لا يخفى ان هذا ما يقبل من الاهل الى المعدة ولكن لما اثبتنا الشرع اثبته دونه عن ارتضاع لبن هو سبب فيه اثبت لهوية
الرجل الابوة ومن لا ام ولا اب فلا اخوة ولا عمومة ونقل ان الامام محمد بن اسمعيل البخاري صاحب الصحيح افتى في بخارى بثبوت
الحرمة بين صبيين ارتضعا شاة فاجتمع علماؤها عليه وكان سبب خروجه منها والله اعلم ومن لم يدق نظره في مناطات
الاحكام وحكمها كثر خطاؤه وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير ومولده مولد الشافعي فانهما ولدا في العام الذي توفي
فيه ابو حنيفة وهو عام خمسين ومائة **قوله** واذا تزوج الرجل صغيرة رضيعة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على
الزوج لانه صار جامعا بين الام والبنت من الرضاعة وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم حرمة الكبيرة حرمة مؤبدة كالصغيرة
لانه صار ابا لها ان دخل قبله ثم تزوجت هذا الرجل وبقي ان لبن من الاول جاز له ان يتزوجها ثانيا لانتفاء بنوتها الا ان
كان دخل بالكبيرة فينابذ ايضا لان الدخول بالام يحرم البنت واما حكم المهر فلا يجب للكبيرة ان لم يكن دخل بها لان الفرقة جاءت
من قبلها قبل الدخول وهو الارضاع وهو مسقط لنصف المهر كردتها وتقبيلها ابن الزوج وتعليله باضافة الفرقة اليها يعرف منه
ان الكبيرة لو كانت مكرهة او نائمة فارتضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاوجره الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف
المهر لانتفاء اضافة الفرقة اليها وان كان دخل بها فلها كمال المهر لكن لا نفقة عدة لها لجنايتها ان لم تكن مجنونة ونحوها واما الصغيرة
فلا يتصور الدخول بالرضيعة فعليه لها نصف المهر لان الفرقة وقعت لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلها لكن
فعلها لا يؤثر في اسقاط حقها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثها فانها ترثه ولا يكون قتلها موجبا لحرمانها شرعا ولانها
مجبورة بحكم الطبع على الارتضاع والكبيرة في الغائها ألبتة مختارة فصار كمن القى حية على انسان فلسعته ضمن لان اللسع
طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو ارتدت صغيرة منكوحة ولحقها بدار الحرب ابت من زوجها ولا شي لها من المهر ولم يوجد
الفعل منها اصلا فضلا عن كونه جناية لم تعتبر اجيب بان الردة محظورة في حق الصغير ايضا على ما مر وافتاء الحرمة المؤبدة
التابعة لردة ابويها خلافا للارتضاع لا حظر فيه فيستحق النظر فلا يسقط المهر ويرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد
يرجع به عليها والا لا يرجع وتعمدها بان تعلم قيام النكاح وان الرضاع منه مفسد وتتعمد لا لدفع الجوع او الهلاك عند
خوف ذلك فلو لم تعلم النكاح او علمته ولم تعلمه مفسدا او علمته مفسدا ولكن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا يرجع
والقول قول الكبيرة في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف الا من جهتها وعن محمد انه يرجع في الوجهين ما اذا قصدت الفساد وما اذا لم
تقصد والصحيح ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لانها اي الكبيرة وان اكدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيرة
فتفعل ما يسقطه وذلك ان تاكيد ما هو على شرف السقوط يجري مجرى الاتلاف كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون
نصف المهر لذلك لكنها مسببة فيه لا مباشرة لان الشرط الذي شرط للفساد لا علة له بل العلة فعل الصغيرة الارتضاع
فكانت الكبيرة مباشرة للشرط العقلي هذا الظاهر غير ان المقر بين كونها مسببة بان فعل الارتضاع ليس موضوعا
لافساد النكاح بل لتغذية الصغيرة وتربيته وانما يثبت الفساد باتفاق صيرورتهما اما وبنتا تحت رجل او لان افساد
النكاح الكائن بصنعها ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل الاسقاطه لم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرف من ان وجوبه
لا بقياس بل بالنص ابتداء اجراء للايجاب وهو يعني الوجوب بطريق المتعة لكن من شرط بطلان النكاح وقد وجد هاهنا به
ولا يخفى ان هذا التزديد بعينه يجري في مباشرة العلة بان يقال الارتضاع ليس لافساد النكاح وضعا والافساد
ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل الاسقاط الخ وليس هو مسببا فالمعول عليه في كونها سببا ما بيناه واذا كانت
مسببة يشترط فيه اي في لزوم الضمان التعدي كحفر البئر تسبب الهلاك فان كان في ملكه لا يضمن ما تلف فيه او في غير ملكه
للتعدي فيه وانما تكون متعدية بمجموع العلم بالنكاح والقصد على ما تقدم **واعلم** ان توجيه ظاهر الرواية
بهذا لا ينتهض على محمد اذ كان من اصله ان المسبب كالمباشر وهذا اصل فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد الآبق
موجبا للضمان لان حاصل هذا انه مسبب فيشترط التعدي وهذا لا يقبله واشتراط التعدي فيه فانما ينتهض الكل
على ان المسبب لا يلحق بالمباشر هذا واستشكل الفرع بتصور الفساد بما اذا قتل رجل زوجة احد قبل الدخول فانه يقضي
على الزوج بالمهر ولا يرجع على القاتل والجواب ان مثله مستغرق لوجوب القصاص او الدية فلا يجب شي آخر بمقابلة ما
للزوج فيجب ما هو الواجب فلا يضاعف عليه وبما اذا ارضعتا اجنبيتان لهما لبن من رجل واحد صغيرتين تحت رجل
حرمتا على زوجهما ولم يغرما شيئا وان تعمدتا الفساد واجيب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيضاف
الافساد اليها وفعل كل من الكبيرتين هناك غير مستقل به فلا يضاف الى واحدة منهما اثر الفساد فانه راجع بين الاختين
منهما خلاف الحرمة هنا لانه الجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد عرفت هذه المسألة نوقع فيها الخطأ وذلك بان
قيل لو ارضعتها امرأتان لهما لبن من رجل وقلنا لهما لبن من رجل لان في هذه الصورة الصواب الضمان على كل منهما
لان كلا افسدت لصيرورة كل بنتا للزوج **قوله** وهذا مبناه اعتبار الجهل الخ جواب سؤال هو ان الجهل بالاحكام

في

في دار الإسلام عندكم لنبين هذه ثم نقال هذا إنما اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد الذي هو المحظور والتسبب لا لدفع الحكم
الذي هو وجوب الضمان بعد أنه إذا اندفع قصد الفساد انتفى الضمان لأنه لا يثبت إلا بثبوت التعدي كما قلنا والتعدي به
يكون ولا يتصور قصده مع الجهل كما ذكرنا فعدم الحكم لعدم العلة لا للجهل مع وجود العلة وهذا ينفي قول من قال
تضمن إذا علمت بالنكاح وإن لم تعلم أن الإرضاع مفسد لأنه لا يعتبر جهل الحكم **ومن فروع هذه المسألة**
لو كان تحته صغيرتان فأرضعتهما أجنبية معاً أو على التعاقب حرمتا ثلاثاً فأرضعتهن بانت ثنتين بها وإحداهما والأخرى
تحليلة حرمتا أو على التعاقب بانت الأوليان والثالثة امرأته لأنهن حين أرضعتهما حرمتا فحين أرضعت الثالثة لم يكن في
عصمته سواها ولو كن أربعاً فأرضعتهن معاً أو واحدة ثم الثلاث معاً حرمن وكذا لو أرضعتهن على التعاقب لأنها حين أرضعت الأخرى من
لم يكن في نكاحه غيرها ولو كان تحته صغيرتان وكبيرة فأرضعتهما الكبيرة على التعاقب بقي نكاح الثانية لأنها حين أرضعتها
ليس في نكاحه غيرها والسابق عقد مجرد على الأم فلا يوجب حرمة البنت ولو كن تحته صغيرتين وكبيرتين فأرضعت صغيرتين
كل من الكبيرتين صغيرة حرمت عليه الأربع للزوم الجمع بين الأم وبنتها ولو أرضعت إحدى الكبيرتين الصغيرتين ثم أرضعتهما
الكبيرة الأخرى وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الأولى مع الصغرى الأولى بانتا لما قلنا والصغرى الثانية لم تبن
بإرضاع الكبرى الأولى والكبيرة الثانية بانت بإرضاع الصغرى الثانية بانتا أو بالصغرى الأولى الصغرى الثانية
امرأته لأنها حين أرضعت الأولى صارت أمها وفسد نكاحها لبعثها العقد على الصغرى الأولى فما تعدو العقد على بنت
محرم الأم ثم أرضعت الثانية وليس في نكاحه غيرها **قوله** ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردات أي عن الرجال
وإنما يثبت بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين وقال لا يثبت بشهادة امرأة واحدة إن كانت موصوفة بالعدالة ونقل
عن عمر وإسحق والشافعي بأربع نسوة والذي في كتبهم أنها يثبت بشهادة امرأتين وكذا عند مالك بناء على أنه مما لا يطلع عليه
الرجال إلا أنه لا يحل النظر إلى ثدي الأجنبية والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بواحدة وهو أن الحرمة من حقوق الشرع فهو أمر
ديني يثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحماً فأخبره واحد أنه ذبيحة مجوسي فإنه تثبت الحرمة عليه بإخباره ثم نستند زوال الملك
في ضمنه وكم من شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً ولما ثبت في الصحيح أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب
فجاءت أمة سوداء فقالت قد أرضعتكما قال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال فأعرض عني فتنحيت فذكرت ذلك له
قال وكيف وقد زعمت أن قد أرضعتكما وعقبة هذا يكنى أبا سروعة بكسر السين المهملة وسكون الراء وفتح الواو والعين المهملة
وبهذا الحديث استدل من قال تقبل الواحدة المرضعة واعتبار ظاهره مطلقاً يوجب جواز قبول الأمة وفي لفظ
الترمذي وفيه فجاءت امرأة سوداء فقالت فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت تزوجت فلانة بنت فلان فجاءت امرأة
سوداء فقالت إني أرضعتكما وهي كاذبة فأعرض عني قال فأتيته من قبل وجهه فقلت إنها كاذبة قال وكيف بها وقد زعمت
أنها قد أرضعتكما دعها عنك ولنا أن ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال النكاح لأنها تؤبد بخلاف الحرمة بالحيض ونحوه
والإملاك لا تزال إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين بخلاف حرمة اللحم حيث تنفك عن زوال الملك كالخمر وجلد
الميتة قبل الدباغ يحرم الانتفاع به وهو مملوك وإذا كانت الحرمة لا تستلزم زوال الملك فالشهادة قائمة على مجرد الحرمة
خالية فيقبل فيها خبر الواحد وأما الحديث فكان للتورع ألا ترى أنه أعرض عنه في المرة الأولى وقال في الثانية أيضاً كيف
قال له ذلك في الثالثة ولو كان حكم ذلك الإخبار وجوب التفريق لأجابه من أول الأمر وإعراضه تقرير عليه ترك السائل
المسائل بعد ذلك فيه تقرير على المحرم فعلم أنه قال له ذلك لظهور اطمئنان نفسه بخبرها الأمر من باب الحكم ولو كانت على
ما قال لا ينبغي اطمئنان النفس عن بله قد يكون معه لأن بعض البلاهة يقاربها بحسب الغالب بعدم الخبث الذي عنه يكون الكذب
والكلام في هذا العقد ولا في الحبوب وقد قلنا إنه إذا وقع في القلب صدقها فيستحب التنزه ولو بعد النكاح وكذا إذا شهد
به رجل واحد وقولهم لا يطلع عليه الرجال قلنا لا نسلم فإن المحارم من الرجال يطلعون عليه وأيضاً الرضاعة لا تتوقف
على المقام الذي يجوز حصولها بالوجور والسعوط روي عن عمر مثل قولنا **وفي المحيط** لو شهدت امرأة واحدة قبل
العقد قيل يعتبر في رواية ولا يعتبر في رواية **فروع** قال لامرأته هذه أمي من الرضاعة أو أختي أو ابنتي من الرضاع
ثم رجع عن ذلك فقال أخطأت أو نسيت كان يصدق إن ثبت على الأول بأن قال هو حق كما قلت فرق بينهما
ولا ينفعه جحوده بعد ذلك وإن قال قبل أن يصدقه البنات عليه لم يفرق بينهما خلافاً للشافعي والنكاح ولو كان
إنما يوجب الفرقة بشرط الثبات وتفسير الثبات ما ذكرنا ومثل هذا في الإقرار بالنسب في ذلك لأن ثبوت النسب والرضاع بعذر م
مما يخفى على الإنسان فالتناقض فيه مطلقاً لا يمنع بخلاف ما إذا ثبت لأنه لا تردد معه وقبله لا يعدم وهذا في النسب
فيمن ليس لها نسب معروف ولو أقرت المرأة بذلك وأنكر ثم قالت أخطأت فله النكاح بالإجماع وعند الشافعي يحلف الزوج
على العلم فإن نكل فعلى الثبات في قول ولو تزوجها قبل أن تكذب نفسها جاز ولا تصدق المرأة على قولها بخلاف ما لو أقر الرجل قبل

الزوج كتبت على ذلك لا يحل له تزوجها قال في الغنية وفي الصغرى هذا دليل على ان المرأة اذا اقرت بالطلاق الثلاث
من رجل حل لها ان تزوج نفسها منه انتهى وكان وجهه ان الطلاق مما يستقل به الزوج في غيبتها وحضورها فيتحقق
فيه الخفا فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التزوج والله اعلم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتأخرة عنه وثنى احكام الرضاع شرع بذكر ما به يرتفع لانه
فرع تقدم وجوده واستعقاب احكامه وايضا بينه وبين الرضاع مناسبة من جهة ان كلا منهما يوجب الحرمة الا ان ما
بالرضاع حرمة مؤبدة وما بالطلاق مغياة بغاية معلومة فقدم بيان الحكم الاشد اهتماما بشانه ثم ثنى بالاخف وايضا
الترتيب الوجودي يناسبه الترتيب الوضعي والنكاح سابق في الوجود باحكامه ويتلوه الطلاق فاوجد في التعليم كذلك
والطلاق اسم بمعنى المصدر الذي هو التطليق كالسلام والسراح بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان
اي التطليق او هو مصدر طلقت بضم اللام او فتحها طلاقا كالفساد وعن الاخفش نفي الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق
لغة رفع الوثاق مطلقا واستعمل في النسبة الى فك نكاح المرأة من الافعال طلقت بعيري واسيري وفيه التفعيل
طلقت امرأتي بغالة ذلك اخبار عن اول طلقة اوقعها فليس فيه الا التاكيد اما اذا قاله في الثالثة فللتكثير كغلقت
الابواب وفي الشرع رفع قيد النكاح بلفظ مخصوص وهو ما اشتمل على مادة ط ل ق صريحا كانت او كناية كمطلقة
بالتخفيف وهاطالق بلا تركيب كانت ط ا ل ق وعلى ما سواها وغيرها كقول القاضي فرقت بينهما عند اباء الزوج الاسلام 
والعنة واللعان وسائر الكنايات المفيدة للرجعة والبينونة ولفظ الخلع فخرج تفريق القاضي في اباء الزوج وردة احد
الزوجين وتباين الدارين حقيقة وحكما وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة ونقصان المهر فانها ليست طلاقا فقوله رفع (بعضهم)
قيد النكاح من اهله في محله غير مطرد لصدقه على الفسوخ ويشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الاهل في المحل من
وجوده لا دخل له في حقيقته والتعريف بمجردها وركنه نفس اللفظ واما سببه فالحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض
البغضاء الموجبة عدم اقامة حدود الله وشرعه سبحانه رحمة منه وشرطه في الزوج ان يكون بالغا عاقلا مستيقظا وفي الزوجة
ان تكون منكوحة وفي عدته التي تصلح معها محلا للطلاق وضبطها في المحيط فقال المعتدة بعدة الطلاق يلحقها الطلاق
والمعتدة بعدة الوطء لا يلحقها الطلاق وقد نفى لانه عنها مراده بعد تحقق العدة بدونهما كما لو عرض فسخ بخيار بعد
مجرد الخلوة اللهم الا ان يلحق الخلوة بالوطء كما هو وفيه تساهل ثم يقتضي ان كل عدة عن فسخ بعروض حرمة مؤبدة او غير
مؤبدة لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في الحرمة المؤبدة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فائدة في اعتباره
لانه لا يتوقف بغاية ليعتد الطلاق بعده واما في الفسخ بغيرها فالمصرح به في العدة من خيار العتق والبلوغ لانه لا يلحقها
طلاق لانه فسخ فيجعل كانه لم يكن وكذا بعدم الكفاءة ونقصان المهر وعلى هذا اذا سبي احد الزوجين ووقعت الفرقة لا يقع طلاق
الزوج لعدم العدة لان المسبي ان كان الزوج فلا عدة على زوجته الحربية وان كانت المرأة فكذلك لحلها للسابي بالاستبراء
ومثله لو وقعت الفرقة بينهما بخروج احدهما مسلما او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فلا عدة على الحربية وان كانت المرأة فكذا
عند ابي حنيفة وعندهما وان كان عليها العدة فهي عدة لا توجب ملك يد فهي اول ما يقع به الطلاق ملك اليد فكانت كالعدة
التي عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان مستأمنين فاسلم احدهما او صار ذميا فهي امرأته حتى تحيض ثلاث حيض فاذا
حاضتها وقعت الفرقة بلا طلاق فلا يقع عليها طلاقه لانه المصر منهما كانه في دار الحرب لتمكنه من الرجوع الا انه منقوض بما اذا اسلم
احد الذميين وفرق بينهما باباء الاخر فانه يقع عليها طلاق وان كانت هي الابية مع ان الفرقة هناك فسخ ولهذا ينتقض ما قيل
اذا اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاقه وينتقض ايضا بما لم يقع طلاقه عليها مع ان الفرقة بردته فسخ خلافا لابي يوسف
ولو كانت هي المرتدة فهي فسخ اتفاقا ويقع طلاقه عليها في العدة واختلف في محليتها للطلاق لو هاجرت فانفسخ النكاح ثم حرمها
بعدها وهي في العدة على قولهما لم يقع طلاقه قال في المبسوط وقيل هذا قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاما على قول
ابي يوسف الاخر يقع طلاقه وهو نظير ما اذا اشترى الرجل امرأته بعدما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف
الاول وهو قول محمد وفي قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الاختلاف لو اشترت المرأة زوجها فاعتقته فحكى الخلاف فيهما شيخ الاسلام
على عكس ما حكاه في المبسوط في المسألة الثانية ولو ارتد ولحق لا يقع طلاقه اتفاقا فلو عاد وهي في العدة فطلقها
فهو على هذا الاختلاف وما ذكر من الاعدة على الحربية في دار الحرب عندهما خالفه ما ذكره في السير انه اذا اسلمت امرأة الحربي
وهما في دار الحرب ... ثلاث حيض او ثلاثة اشهر فاذا مضت وقعت الفرقة قال محمد وعليها ثلاث
حيض اخرى وهي فرقة بطلاق ولهذا يقع عليها طلاقه لان تلك الفرقة ليست بالتباين بل بالاباء الا ان الحيض اقيم مقام الاباء

بعد العرض فلذا يقع عليها طلاقه وأما وصفه فهو أبغض المباحات إلى الله تعالى على ما رواه أبو داود وابن ماجه عنه صلى
الله عليه وسلم أنه قال إن أبغض المباحات عند الله الطلاق فنص على إباحته وكونه مبغوضا وهو لا يستلزم ترتب لازم
المكروه الشرعي إلا لو كان مكروها بالمعنى الاصطلاحي ولا يلزم ذلك من وصفه بالبغض إلا لو لم يصفه بالإباحة لكنه وصفه
بها لأن أفعل التفضيل بعض ما أضيف إليه وغاية ما فيه أنه مبغوض إليه سبحانه ولم يترتب عليه ما رتب على المكروه ودليل
نفي الكراهة قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن وطلاقه صلى الله عليه وسلم حفصة ثم أمره سبحانه أن يراجعها
فإنها صوامة قوامة وبه يبطل قول القائلين لا يباح إلا لكبر كطلاق سودة أو ريبة فإن طلاقه حفصة لم يقترن بواحد منهما
وأما ما روي لعن الله كل ذواق مطلاق فمحمله الطلاق لغير حاجة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة اختلعت من زوجها
بغير نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ولا يخفى أن كلامهم فيما سيأتي من التعاليل يصرح بأنه محظور لما فيه
من كفران نعمة النكاح وللحديثين المذكورين وغيرهما وإنما أبيح للحاجة والحاجة ما ذكر في بيان سببه فبين الحكمين منهم تدافع
والأصح حظره إلا لحاجة للأدلة المذكورة ويحمل لفظ المباح على ما أبيح في بعض الأوقات أعني أوقات تحقق الحاجة المبيحة
وهو ظاهر في رواية لأبي داود وما أحل الله شيئا أبغض إليه من الطلاق وإنما الفعل لا عموم له في الزمان غير أن الحاجة
لا تقتصر على الكبر والريبة فمن الحاجة المبيحة أن يلقى إليه عدم اشتهائها بحيث يعجز أو يتضرر بإكراهه نفسه على جماعها فهذا إذا
وقع فإن كان قادرا على طول غيرها مع استبقائها ورضيت بإقامتها في عصمته بلا وطء أو بلا قسم فيكره طلاقه كما كان بين رسول
الله صلى الله عليه وسلم وسودة وإن لم يكن قادرا على طولها أو لم ترض هي بترك حقها فهو مباح لأن مقلب القلوب رب العالمين
وأما ما روي عن الحسن وكان قيل له في كثرة تزوجه وطلاقه فقال أحب الغنى قال الله تعالى وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته
فهو رأي منه إن كان على ظاهره وكل ما نقل عن طلاق الصحابة كطلاق عمر رضي الله عنه أم عاصم وعبد الرحمن بن عوف تماضر والمغيرة
بن شعبة الزوجات الأربع دفعة واحدة فقال لهن أنتن حسنات الأخلاق ناعمات الأطراف طويلات الأعناق اذهبن فأنتن
طوالق فمحمله وجود الحاجة كما ذكرنا وأما إذا لم تكن حاجة فمحض كفران نعمة وسوء أدب فيكره والله سبحانه أعلم وأما حكمه فوقوع
الفرقة مؤجلا بانقضاء العدة في الرجعي وبدونه في البائن وأما محاسنه فمنها ثبوت التخلص به من المكاره الدينية والدنيوية
ومنها جعله بيد الرجال دون النساء لاختصاصهن بنقصان العقل وغلبة الهوى وعن ذلك ساء اختيارهن وسرع اغترارهن
ونقصان الدين وعنه كان أكثر شغلهن بالدنيا وترتيب المكايد وإفشاء سر الأزواج وغير ذلك ومنها شرعه ثلاثا لأن النفس
كذوبة ربما تظهر عدم الحاجة إليها والحاجة إلى تركها وتسوله فإذا وقع حصل الندم وضاق الصدر به وعيل الصبر فشرعه
سبحانه ثلاثا ليجرب نفسه في المرة الأولى فإن كان الواقع صدقها استمر حتى تنقضي العدة وإلا أمكنه التدارك بالرجعة ثم
إذا عادت النفس إلى مثل الأول وغلبته حتى عاد إلى طلاقها نظر أيضا فيما يحدث له فما يوقع الثالثة إلا وقد جرب وفقه في حال
نفسه وبعد الثلاثة تبلى الأعذار وأما أقسامه فما أفاده النبي صلى الله عليه وسلم المصنف بقوله الطلاق على ثلاثة أوجه
حسن وأحسن وبدعي اعلم أن الطلاق سني وبدعي والسني من حيث العدد ومن حيث الوقت والبدعي كذلك فالسني
حسن وأحسن فالأحسن أن يطلق الرجل امرأته تطليقة واحدة في طهر لم يجامعها فيه ولا في الحيض الذي قبله ولم يطلقها
فيه وهذا على ظاهر المذهب على ما سيأتي ويتركها حتى تنقضي عدتها لما أسند ابن أبي شيبة عن إبراهيم أن الصحابة كانوا
يستحبون أن يطلقها واحدة ثم يتركها حتى تحيض ثلاث حيض وقال محمد رحمه الله بلغنا عن إبراهيم النخعي أن أصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كانوا يستحبون أن لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة وأن هذا أفضل عندهم من أن يطلق
الرجل امرأته ثلاثا عند كل طهر واحدة ولأنه أبعد عن الندامة حيث أبقى لنفسه مكنة التدارك حيث يمكنه التزوج بها في
العدة أو بعدها دون تحلل زوج آخر وأقل ضررا بالمرأة حيث لم تبطل محليتها بالنسبة إليه فإن سعة حلها نعمة عليها فلا يتكامل
ضررها أي بشرع لا خلاف لأحد في الكراهة إنما أو لا بل الإجماع على انتفائها بخلاف الحسن فإنه خلاف ذلك ولما ذكرنا
من قوله صرح وعد أو استحبابه عند الصحابة كان أحسن واعلم أن السني المسنون وهو لا ستعقاب الثواب والمراد به
هنا المباح لأن الطلاق ليس عبادة في نفسه ليثبت له ثواب فمعنى المسنون منه ما ثبت على وجه لا يستوجب عتابا نعم
لو وقعت له داعية أن يطلقها عقيب جماعها أو حائضا أو ثلاثا فمنع نفسه منه إلى الطهر الآخر أو الواحدة فقولا إنه يثاب عليه
لا على الطلاق في الطهر الخالي بل على كف نفسه عن ذلك الإيقاع على ذلك الوجه امتثالا عن المعصية وذلك الكف عنه
قبل الإيقاع وليس المسنون يلزم تلك الحالة لأنه لو أوقع واحدة في الطهر الخالي من غير أن تخطر له داعية تلك الإيقاع
سميناه طلاقا مسنونا مع انتفاء سبب الثواب وهو كف النفس عن المعصية بعد تهيؤ أسبابها وقيام داعيتها وهذا كمن
استمر على عدم الزنى من غير أن تخطر له داعية وتهيؤ له مع الكف عنه لا يثاب عليه ولو وقعت له داعيته وطلب النفس
له وتهيؤ وكف امتثالا عن المعصية أثيب قوله والحسن طلاق السنة وإن خففت إذ كلاهما طلاق السنة

بإقامتها

مخصص وهذا الاسم طلاق السنة لا وجه له والمناسب تمييزه بالفصول من طلاق السنة قال ومن نوى أن يطلق المدخول بها
ثلاثا في ثلاثة أطهار سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة لأنه المخاطب بإيقاعه كذلك ويجب على الغائب إذا أراد أن يطلق
أن يكتب إذا جاءك كتابي هذا وأنت طاهر فأنت طالق وإن كنت حائضا فإذا طهرت فأنت طالق قال مالك هذه البدعة ولا يباح
إلا واحدة لأن الأصل في الطلاق هو الحظر والإباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما
روى الدارقطني من حديث معلى بن منصور حدثنا شعيب بن رزيق أن عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر
أنه طلق امرأته وهي حائض ثم أراد أن يتبعها بطلقتين أخريين عند القرأين فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن
عمر ما هكذا أمرك الله قد أخطأت السنة السنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء فأمرني فراجعتها فقال إذا هي طهرت
فطلق عند ذلك أو أمسك فقلت يا رسول الله أرأيت لو طلقتها ثلاثا أكان يحل لي أن أراجعها فقال لا كانت تبين منك وكانت معصية
أعله البيهقي بالخراساني فإنه أتى بزيادات لم يتابع عليها وهو ضعيف لا يقبل ما تفرد به ورد بأنه رواه الطبراني حدثنا علي بن سعيد
الرازي حدثنا يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي حدثنا أبي حدثنا شعيب بن رزيق [illegible] فصرح الحسن بسماعه
من ابن عمر وكذلك قال أبو حاتم وجهالة الذي دفعه الحسن لقي ابن عمر قال نعم وأما إعلال عبد الحق إياه بمعلى بن منصور فليس بذلك
ولم يعله البيهقي إلا بالخراساني وقد ظهرت متابعته ولأن الحكم يدار على دليل الحاجة لخفائها لأنها باطنة ودليلها الإقدام
على طلاقها في زمن تجدد الرغبة وقد تكون الحاجة ماسة إلى تركها البتة لرسوخ الأخلاق المتباينة وموجبات المنافرة فلا
تنبه دخينها فيحتاج إلى فطام النفس عنها على وجه لا يعقب الندم والنفس يلحقها حسن الظاهر فطريق إعطاء هذه الحاجة مقتضاها
على الوجه المذكور أن يطلق واحدة ليجرب نفسه على الصبر وبقائها عليه فإن لم تقدر تدارك بالرجعة وإن قدر أوقع أخرى في
الطهر الآخر كذلك فإن قدر أبانها بالثالثة بعد تمرين النفس على الفطام ثم إذا أوقع الثلاثة في ثلاثة أطهار فقد مضى من عدتها حيضتان
إن كانت حرة فإذا حاضت حيضة انقضت وإن كانت أمة فبالطهر من الحيضة الثانية بانت ووقع عليها ثنتان **قوله** ثم قيل الأولى
أن يؤخر الطلاق إلى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها وقال المصنف والأظهر من قول محمد رحمه الله حيث قال إذا أراد أن
يطلقها ثلاثا طلقها واحدة إذا طهرت ووجهه بأنه لو أخرها ربما جامعها فيه ومن قصده تطليقها فيبتلى بالإيقاع عقيب الوقاع ولا
يخفى أن الأول أقل ضررا فكان أولى وسواه ابتداء عن أبي يوسف عن أبي حنيفة **قوله** وطلاق البدعة ما خالف قسمي السنة
وذلك بأن يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة أو مفرقة في طهر واحد أو ثنتين كذلك أو واحدة في الحيض أو في طهر قد جامعها فيه أو جامعها في
الحيض الذي يليه هو فإذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وفي كل من [illegible] وكونه معصية خلاف الإمامية
لا يقع بلفظ الثلاث ولا في حالة الحيض لأنه بدعة محرمة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد
وفي أمره صلى الله عليه وسلم ابن عمر أن يراجعها حين طلقها وهي حائض دليل على بطلان قولهم في الحيض وأما بطلانه في الثلاث فيتبين
ما سيأتي من دفع كلام الإمامية وقال قوم يقع به واحدة وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وبه قال ابن إسحاق ونقل عن طاوس
وعكرمة يقولون خالف السنة فيرد إلى السنة وفي الصحيح أن أبا الصهباء قال لابن عباس ألم تعلم أن الثلاث كانت تجعل واحدة
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدرا من إمارة عمر قال نعم وفي رواية لمسلم أن ابن عباس قال كان الطلاق على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر إن الناس قد استعجلوا في أمر كان لهم
فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم وروى أبو داود عن ابن عباس قال إذا قال أنت طالق ثلاثا بفم واحد فهي واحدة
وروى ابن إسحاق عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا
فسأله النبي صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها قال طلقتها ثلاثا في مجلس واحد قال إنما تلك طلقة واحدة فارتجعها ومنهم من قال في المدخول
بها يقع ثلاثا وفي غيرها واحدة لما في مسلم وأبي داود والنسائي أن أبا الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس رضي الله عنهما قال أما
علمت أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة الحديث قال ابن عباس بلى كان الرجل إذا طلق امرأته
ثلاثا قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدرا من إمارة عمر فلما رأى الناس
قد تتابعوا فيها قال أجيزوهن عليهم هذا لفظ أبي داود وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين إلى أنه يقع ثلاث
ومن الأدلة في ذلك ما في مصنف ابن أبي شيبة والدارقطني من حديث ابن عمر المتقدم وقلت يا رسول الله أرأيت لو طلقتها ثلاثا قال
إذا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وفي سنن أبي داود عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما فجاءه رجل فقال إنه
طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه ثم قال يطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وإن الله عز وجل
قال ومن يتق الله يجعل له مخرجا عصيت ربك وبانت منك امرأتك وفي موطأ مالك بلغه أن رجلا قال لعبد الله بن عباس
رضي الله عنهما إني طلقت امرأتي مائة تطليقة فماذا ترى فقال ابن عباس طلقت منك بثلاث وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله
هزوا وفي الموطأ أيضا بلغه أن رجلا جاء إلى ابن مسعود رضي الله عنه فقال إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات فقال ما قيل لك

فقال

فقال له بانت منك قال الصحابة وأتوا مثل ما يقولون وظاهره الإجماع على هذا الجواب وفي سنن أبي داود
وموطأ مالك عن محمد بن إياس بن البكير قال طلق رجل امرأته ثلاثا قبل أن يدخل بها ثم بدا له أن ينكحها فجاء يستفتي فذهبت معه
أسأل عبد الله بن عباس وأبا هريرة رضي الله عنهما عن ذلك فقالا لا نرى أن تنكحها حتى تنكح زوجا غيرك قال فإنما طلاقي إياها
واحدة فقال ابن عباس إنك أرسلت من يدك ما كان لك من فضل وهذا يعارض ما تقدم من أن غير المدخول بها إنما
تطلق بالثلاث واحدة وحينئذ يعارض ما عن ابن عباس وفي موطأ مالك مثله عن ابن عمر وأمضى عمر الثلاث عليهم بلا مخالف لكن
مع عدم مخالفة الصحابة له مع علمه بأنها كانت واحدة إلا أنهم اطلعوا في الزمان المتأخر على وجود ناسخ هذا إن كان على علم
أو لعلمهم بانتهاء الحكم كذلك لعلمهم بإناطته بمعان علموا انتفاءها في الزمن المتأخر فإنا نرى الصحابة تتابعوا على هذا ولا يمكن
وجود ذلك منهم مع اشتهار كون حكم الشرع المتقرر كذلك أبدا فمن ذلك ما وجدناه عن عمر وابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة وابن عمر
ورويا أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص وأسند عبد الرزاق عن علقمة قال جاء رجل إلى ابن مسعود فقال إني طلقت امرأتي
تسعا وتسعين فقال له ابن مسعود ثلاث تبينها وسائرهن عدوان وروى وكيع عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت
قال جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال إني طلقت امرأتي ألفا فقال له علي بانت منك بثلاث واقسم سائرهن على نسائك وروى
وكيع أيضا عن معاوية بن أبي يحيى قال جاء رجل إلى عثمان بن عفان فقال طلقت امرأتي ألفا فقال بانت منك بثلاث فقال بانت
منك بثلاث وأسند عبد الرزاق عن عبادة بن الصامت أن أباه طلق امرأة له ألف تطليقة فانطلق عبادة فسأله فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم بانت بثلاث في معصية الله وبقي تسعمائة وسبعة وتسعون عدوان وظلم إن شاء عذبه وإن شاء غفر له
وقول بعض الحنابلة القائل بهذا المذهب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة ألف عين رأته فهل صح لكم عن هؤلاء
أو عن عشر عشر عشرهم القول بلزوم الثلاث بفم واحد بل لو جهدتم لم تطيقوا نقله عن عشرين نفسا باطل أما أولا فإجماعهم
ظاهر فإنه لم ينقل عن أحد منهم أنه خالف عمر حين أمضى الثلاث وليس يلزم في نقل الحكم الإجماعي
عن مائة ألف أن يسمى كل ليلزم في مجلد كبير حكم واحد على أنه إجماع سكوتي وأما ثانيا فإن العبرة في نقل الإجماع نقل ما
عن المجتهدين لا العوام والمائة الألف الذين توفي عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تبلغ عدة المجتهدين الفقهاء منهم أكثر
من عشرين كالخلفاء والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبي هريرة وقليل والباقون يرجعون إليهم ويستفتون
منهم وقد أثبتنا النقل عن أكثرهم صريحا بإيقاع الثلاث ولم يظهر لهم مخالف فماذا بعد الحق إلا الضلال وعن هذا قلنا لو
حكم حاكم بأن الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف والرواية عن أنس بأنها
ثلاث أسندها الطحاوي وغيره وغاية الأمر فيه أن يصير كبيع أمهات الأولاد أجمع على نفيه وكن في الزمن الأول يبعن وبعد
ثبوت إجماع الصحابة لا حاجة إلى الاشتغال بالجواب عن قياسهم على الوكيل بالطلاق واحدة إذا طلق ثلاثا مع ظهور الفرق
بأن مخالفته لا تحتمل لخروجه عن الامتثال لمخالفته الآذن والمكلفون وإن كانوا أيضا يتصرفون بإذن الشرع لكن إذا أوقعوا
على خلاف بعض الظواهر والإجماع حجة قطعية كان معتبرا بأمر الشرع على ذلك الظاهر فلا نشتغل معه بتأويل بعد جمعه
ذكرناه من الاطلاع على الناسخ أو العلم بأنه انتهى الحكم لانتهاء علته هذا وإن حمل الحديث على حال وظاهره ردا لمعارضة إجماع الصحابة
على ما أوجدناك من النقل عنهم واحدا واحدا وعدم المخالف لعمر في إمضائه وظاهر حديث ابن مسعود فتأويله أن قول
الرجل أنت طالق أنت طالق أنت طالق كان واحدة في الزمن الأول لقصدهم التأكيد في ذلك الزمان ثم صاروا يقصدون
التجديد فألزمهم عمر ذلك لعلمه بقصدهم وما قيل في تأويله أن الثلاث التي يوقعونها الآن إنما كانت في الزمان الأول واحدة
تنبيه على تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل إذ لا يتجه حينئذ قوله فأمضاه عمر وأما حديث ركانة فمنكر والأصح
ما رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه أن ركانة طلق زوجته البتة فحلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ما أراد إلا
واحدة فردها إليه فطلقها الثانية في زمن عمر والثالثة في زمن عثمان قال أبو داود وهذا أصح وأما المقام الثالث وهو كون
الثلاثة بكلمة واحدة معصية أو لا ففيه خلاف الشافعي استدل بالإطلاقات من نحو قوله تعالى لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم
تمسوهن وما روي أن عويمرا العجلاني لما لاعن امرأته قال كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فهي طالق ثلاثا ولم ينكر عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثا فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة
ولا سكنى وطلق عبد الرحمن بن عوف تماضر ثلاثا في مرضه وطلق الحسن بن علي رضي الله عنهما امرأته شهبا ثلاثا لما هنأته بالخلافة
بعد موت علي ولأن الطلاق مشروع والمشروعية لا تجامع الحظر ألا ترى أنه لو طلق نساءه الأربع دفعة واحدة جاز وكذا الواحدة
ثلاثا بطريق الأولى بخلاف الطلاق في حالة الحيض لأنه يحرم للمضارة بتطويل العدة عليها لا الطلاق وبخلافه في الطهر الذي جامعها
فيه يحرم للتلبيس وجه العدة أهو بالأقراء أو الوضع لاحتمال الحبل ولنا قوله تعالى الطلاق مرتان إلى أن قال فإن طلقها فلا تحل له
أن لا طلاق شرعا إلا كذلك لأنه ليس وراء الجنس شيء وهذا بطريق الحصر فلا طلاق مشروع ثلاثا بفم واحد وكان يتبادر

ان لا يبقى شيء كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان عدم مشروعيته كذلك لمعنى في غيره وهو تفويت معنى شرعيته
سبحانه له كذلك وامكان التدارك عند الندم وفيه يعود ضرره على نفسه ومن لا وجه لما يقتضي قوله والمشروعية
في ذاته لا ينافي الحظر الخ على ما تبين ولنا ايضا ما قدمناه من قول ابن عباس رضي الله عنهما للذي طلق ثلاثا وجاء يسأل
عصيت ربك وما قدمناه من مسند عبد الرزاق في حديث عبادة بن الصامت حيث قال صلى الله عليه وسلم بانت
بثلاث في معصية الله وكذا ما اخرجه الطحاوي عن ابن مرزوق عن ابي حذيفة عن سفيان الاعمش عن مالك بن الحارث
قال جاء رجل الى ابن عباس فقال ان عمي طلق امرأته ثلاثا فقال ان عمك عصى الله فاثم واطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا
وما رواه النسائي عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاثا جميعا فقام غضبان
فقال ايلعب بكتاب الله عز وجل وانا بين اظهركم حتى قام رجل فقال يا رسول الله الا اقتله واما في بعض الشروح من نسبة
الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف وحمل ما روي عن بعض الصحابة من الطلاق ثلاثا انهم قالوا ثلاثا للسنة
ولنا ايضا ما ذكر المصنف من ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنيوية والادلة السمعية التي انه
ذكرناها وانما يباح للحاجة الى الخلاص من المفاسد التي تعرض في الدين والدنيا فيعود على موضوعه بالنقض والحاجة
الى الجمع بين الثلاث خلاف تفريقها على الاطهار فانها ثابتة نظرا الى دليلها وقد علمنا ان الحاجة باطن فانيط الحكم بالحال الى
دليلها وهو الاقدام عليه في زمان الرغبة فاذا طلقها في كل طهر طلقة حكم بالحاجة الى الثلاث كذلك وورد عليه ان دليل الحاجة
انما يعتبر عند تصور الحاجة وهي ههنا غير متصورة للعلم باندفاعها بالطلقة الواحدة واجاب بمنع انتفائها بالكلية لما ذكر
في جواب مالك من ان الحاجة قد تتحقق الى فطام النفس عنها على وجه يامن معه ان يراجعها وطريقه تفريق الثلاث مفرقة
على الاطهار لا مجموعة لما وجهنا به **قوله** والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجامع الحظر يعني ان مشروعيته
باعتبار ذاته فانه في ذاته ازالة الرق لما قدمنا من ان النكاح نوع رق فلا ينافي الحظر لغيره وهو ما ذكرنا من ان فيه قطع
متعلق المصالح الدينية والدنيوية فجاز انها مشروعية في ذاته محظور لذلك فصح اذا وقع ويستعقب احكامه مع
استعقاب استحقاق العقاب اذا لم يكن مسوغ للحظر الحالي كالصلاة في الارض المغصوبة والوجه في تقريره انه اذا ورد كفران
بلا حاجة وهذا احسن من قوله مشروع من حيث هو دافع لحاجة لزوم فساد الدنيا والدين لا ينافيه كونه غير مشروع من
انه في ذاته الخ اذا تاملت لان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر وسنصرح به في وجه قول ابي حنيفة وابي يوسف
في طلاق الحامل حيث قال ولنا ان الاباحة بعلة الحاجة **قوله** وكذا ايقاع الثنتين في الطهر الواحد بدعة لما
قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحدة **قوله** واختلفت الرواية في الواحدة البائنة قال في المبسوط وهو
الكافي للحاكم اي الفضل اخطأ السنة وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخلاص الى اثبات صفة البينونة ولانه يسد الاصل اعني اصله
على نفسه باب التدارك عند عدم اختيار المرأة الرجعة وفي الزيادات لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجزا والمراد بزيادات
الزيادات فلا يشكل صحة الطلاق الى زيادات عليها ومما يدل على صحة هذا ان ابا ركانة طلق امرأته البتة والواقع بها بائن ولم
ينكر صلى الله عليه وسلم عليه والقياس على الخلع والجواب يجوز ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه عليه السلام
لحال اقتضت تاخيره اذ ذاك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولهذا روي عن ابي حنيفة ان الخلع لا يكره
حالة الحيض **قوله** والسنة في الطلاق من وجهين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها
وغير المدخول بها وقد ذكرناها والسني ان يطلقها واحدة فاذا طلق غير المدخول بها ثلاثا كان عاصيا وفي التي خلا بها اولى ان يكون
معصية ولا يخفى ان الاستواء فيها مطلقا متعذر فان السنة من حيث العدد في المدخول بها سنة تفرقتها ان
يطلقها واحدة ليس غير وان يلحقها اخريين عند الطهرين ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها خاصة وكانه عمم المدخول بها
في التي خلا بها فانها ايضا تجب مراعاة السنة في طلاقها وذلك الوقت هو الطهر الذي لا جماع فيه ولا في الحيض الذي قبله
ملزم في التخلص من البدعة في المدخول بها مراعاة الشيئين فلو اخل باحدهما لزمت المعصية وانما لزمنا ان المراعاة في
تحقق اباحة الطلاق دليل الحاجة اليه وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجددها هو الطهر الخالي
من الجماع لا زمان الحيض ولا زمان الطهر الذي جومعت فيه اما زمان الحيض فلانه زمان النفرة الطبيعية والشرعية
واما الطهر الذي جومعت فيه فلان بالجماع مرة تفتر الرغبة واما غير المدخول بها فالرغبة فيها متوفرة ما لم يذقها فطلاقها
في حال الحيض يقوم دليلا على تحقق الحاجة فجاز ان يطلقها في حال الطهر والحيض جميعا فلما لزم هو بعينها على المدخول بها
بجامع انه وقت النفرة فلم يكن الطلاق فيه دليل الحاجة فلا يباح وما ذكرنا جوابه بالفرق وهو قوله الرغبة في غير المدخول بها
صادقة لا يقللها الحيض فان قلت هذا التعليل في مقابلة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر ما هكذا امرك الله
فالجواب ان الاشارة من قوله هكذا الى خلاف الحال الذي وضع فيه فجاز كون تلك كانت مدخولا بها ولانه قال العدة لها

ق

في هذا الحديث فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء والعدة ليست إلا للمدخول بها **قوله** وإذا كانت
المرأة لا تحيض من صغر أي بأن لم تبلغ سن الحيض وهو تسع على المختار وقيل ثمان وقيل سبع أو كبر بأن كانت آيسة
بنت خمس وخمسين على الأظهر أو لا لها بأن بلغت بالسن ولم تر دما أصلا فأراد أن يطلقها للسنة طلقها واحدة فإذا مضى شهر
طلقها أخرى قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن أي لم يحضن بعد فعدتهن
لأن لم تقلب معنى المضارع إلى المضي فأقام الأشهر مقام الحيض حيث نقل من الحيض إليها وأيضا نص على أن الأشهر عدة بقوله
فعدتهن ثلاثة أشهر والعدة في ذوات الحيض ليس إلا الحيض لا المجموع فلزم كون الأشهر بدل الحيض ... بالاستبراء
فإنه في ذوات الحيض بحيضة وفصل فمن لا تحيض بشهر ويجوز كون الإقامة باعتبار ... لأن ... من الطهر المضاف إلى كل
حيضة ... بأنه لو لم يكن كذلك اكتفى بعشرة أيام أكثر الحيض المجعول عدة والحيض المجعول عدة هو الذي يفصل
بينه وبين مثله طهر صحيح بحيث تكون مدتهما غالبا شهرا وفرق بين قولنا هو بدل عن حيض يتخللها أطهار وقولنا بدل عن
الحيض والأطهار المتخللة فالطهر ضرورة تحققها لا من مسماه ... لو كان مقام الحيض والطهر جميعا لم يمنع
الطلاق في الشهر الثاني لأنه في الحيض حكما مدفوع بأنه مقامه في أنه ... نفسه لا في ذاته ... الشهر طهر ولا في حكم آخر
ألا ترى أن الطلاق عقيب الجماع في طهر ذوات الأطهار الأقراء حرام وفي الآيسة والصغيرة لا يحرم فكذا الطلاق في الشهر الثاني
وهذا الخلاف قليل الجدوى لا ثمرة له في الفروع **قوله** ثم إن كان الطلاق وقع في أول الشهر وهو أن يتفق في أول ليلة
يرى فيها الهلال تعتبر الشهور بالأهلة اتفاقا في تفريق العدة وإن كان وقع في وسطه فبالأيام في التفريق أي تفريق
الطلقات بالاتفاق فلا تطلق الثانية في اليوم الموفي ثلاثين من الطلاق الأول بل في الحادي والثلاثين بعده لأن كل شهر
يعتبر بثلاثين فلو طلقها في اليوم الموفي ثلاثين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند أبي حنيفة رحمه
الله تعتبر بالأيام وهو رواية عن أبي يوسف فلا تنقضي عدتها إلا بمضي تسعين يوما وعندهما يكمل الأول بالآخر والشهران المتوسطان
بالأهلة **وقوله** في المبسوط الصغرى ... في العدة بالأهلة بالإجماع ... وهي مسئلة الإجارات يعني إذا
استأجر ثلاثة أشهر في أول الشهر اعتبرت بالأهلة اتفاقا ... وإن استأجرها في أثناء شهر تعتبر الأشهر الثلاثة
بالأيام عنده وعندهما يكمل الشهر الأول بالآخر وفيما بين ذلك بالأهلة وقيل الفتوى على قولهما لأنه أسهل وتيسير وجه
أن الأصل في الأشهر الأهلة فلا يعدل عنه إلا لضرورة وهي مندفعة بتكميل الأول بالآخر ولكن أن يقول ذلك في الأشهر
المسماة بالأسماء ... مدة جمادين ورجب ثلاثة أشهر ... يلزم من ذلك الأهلة ... بتسعين
لأنه لما لم يكن من مسمى لفظ الأهلة صار معناه ثلاثة أشهر من هذا اليوم فلا تنقضي هذا الشهر حتى يدخل في الآخر أياما
ثم تبتدئ الآخر من حين انتهى الأول فيلزم كذلك في الثلاثة **قوله** ويجوز أن يطلقها أي يطلق التي لا تحيض من صغر أو كبر
ولا يفصل بين وطئها وطلاقها بزمان وبه قالت الأئمة الثلاثة وقال زفر يفصل بين وطئها وطلاقها بشهر **وفي المحيط**
قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حبلها أما فيمن يرجى فالأفضل له أن يفصل بين وطئها وطلاقها بشهر كما قال زفر رحمه الله
ولا يخفى أن قول زفر ليس هو أفضلية الفصل بل لزوم الفصل لأن الأشهر قائم مقام الحيض في التي تحيض وفيها يجب الفصل
بحيضة فيما الحيض يجب الفصل ... مقامه وهو الشهر ولأن بالجماع تفتر الرغبة وإنما تتجدد بزمان **قوله** ولنا
أنه لا يتوهم الحبل فيها أي في التي لا تحيض من صغر أو كبر والكراهة أي كراهة الطلاق في الطهر الذي جامع فيه في ذوات الحيض لتوهم
الحبل فيشتبه وجه العدة لها بالحيض أو بالوضع وهذا الوجه منتف في التي لا تحيض لا لصغر ولا لكبر بالاتفاق ... وطئها
... لا لصغر وفي التي لم تبلغ تسعا ... البلوغ أن لا يجوز تعقيب وطئها بطلاقها لتوهم الحبل في كل منهما
ولما كان ظاهر أن يقال إنه ... منع الطلاق في الطهر الذي جامع فيه إنما هو لفتور الرغبة فلم يقع الطلاق دليل الحاجة ...
ألا ترى أن الطلاق في ذلك الطهر ممنوع من وجهين لاشتباه العدة ولعدم المبيح وهو الطلاق مع دليل الرغبة وفي الصغيرة
والآيسة إن فقد الأول فقد وجد الثاني فيمتنع أجاب بقوله والرغبة الخ وحاصله منع عدم الرغبة مطلقا بجماع هذه
بل انتفى سبب من أسبابها وهو لا يستلزم عدمها مطلقا إلا لو لم يكن من وجه آخر وقد وجد وهو كونه وطئا غير معلق فراد ...
عن كون الولد فكان الزمان زمان رغبة في الوطء ... كزمان الحبل وعلى هذا التقرير لا معنى للسؤال القائل لما تعارض
جهة الرغبة مع جهة الفتور فتساقطا بقي الأصل وهو حظر الطلاق ويتكلف جوابه لأن حاصل الوجدان الرغبة بسببين عدم
الوطء مدة تجدد الرغبة عند أخرها ... وكون الوطء غير معلق بعدم العلوق فقط بالوطء القريب عدم أحد السببين مع قيام
وذلك لا يوجب عدم الرغبة هذا ثم يمكن أن يقال ينبغي أن يقتصر في الجواب على منع عدم الرغبة ويترك جميع ما قبله من التعليل
بعدم توهم الحبل وادعاء أن الكراهة في ذوات الحيض باعتبار ما ... تعليل بما لا أثر له لأنها عقيب الطلاق مترتبة على كل حال
إلى أن ترى الدم ثلاث مرات أو لا تراه مستمرة في العدة إلى أن يظهر حملها وتضع أو تظهر أنها ممتدة طهرها إن لم يظهر حملها

نعتبر لأمر الله تعالى الحال لا يختلف بوطئها في الطهر الذي فيه الطلاق وعدم وطئها فيه فظهر أن التعليل بالاشتباه وجه العدة
لا أثر له إذ لم يتحقق تبين فيه إذ هما لو اجتمعت في الطهر وقد تبين لا تحبل تحققنا الحمل أو لا وهذا لا يختلف معه الحال التي ذكرنا
من عدم أحدهما إلا بفعل الانفصال على أصل الشافعي من أن الحامل تحيض فيصح التعليل به لأنه بعد الانفصال من الدم يجوز الحمل
وإن رأت الدم فلا يجزم بعدم زوجيته قلنا إلا إذا انقضت مدة يظهر في مثلها الحمل فلم يظهر بل على أصلنا لأنا لا نمنع رؤية
الحائض الدم بل نقول إنما تراه استحاضة فتمنع جوزها الحبل لا يتيقن بأن ما رأته حيض أو استحاضة وبين حامل إلا أن نقدر يقال
لو كانت حاملا فيه لظهر الحبل لأنا نقول عن البعينة جاز فيما لو وطئت في الطهر الذي يليه طهر الطلاق فلو اعتبرنا مانعا منع الوطء
فيه أيضا خصوصا في آخره والحق أن كراهة الطلاق عقيب الجماع في ذات الحيض لمن يجوز عقيب الجماع لأنه لا يؤدي إلى الاشتباه وجه
العدة إن اعتبر حاضرا ولأنه زمان الرغبة في الوطء لكونه غير معاق لأنه اتفق أنه قد حبلت حية أو بحظة منها ابن عمر
فيه لذلك الحال ولد منها لأنه يتقوى به أو لد فيفصل به نفعه فظهر أنه لا حاجة إلى قوله فيه بل الرغبة في الوطء لكل من الأمرين
قوله ويطلقها ثلاثا للسنة يفصل بين كل تطليقتين بشهر عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد وزفر لا يطلقها للسنة إلا واحدة
وقد بلغنا ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه وجابر بن عبد الله والحسن البصري ولأن الأصل في الطلاق الحظر وقد ورد الشرع
بإحلال الثلاث مفرقا على فصول العدة في ذوات الحيض **وورد** بإقامة الأشهر مقام الحيض في الصغيرة والآيسة فصح
الإلحاق في تفريقها على الأشهر والشهر في حق الحامل ليس من فصول عدتها فصارت الحامل كالممتد طهرها وفيها لا يفرق
الطلاق على الأشهر فكذا الحامل قول محمد رحمه الله قول الأئمة الثلاثة ولهما أن الإباحة بعلة الحاجة وقد بينا أنها لا
تنتفي مطلقا بالطلقة لو أمر مشروع لدفعها على وجه لا يعقبه الندم بالتفريق على أوقات الرغبة وهي الأطهار التي تلي الحيض
ليكون كل طلاق دليل قيامها ولا دخل لكونها من فصول العدة لو كانت فصولا لا تنقضي فصولها ليس إلا الحيض لا نفس العدة
لا الأطهار وعندنا فكونها فصلا من فصول العدة ليتبين جزء الموقع ودليل الحاجة شرط لا بعينه كونه في زمان تجدد الرغبة
وأنه يتجدد قبل الشهور لا يكون على الانبعاث زمان وحين رأينا الشرع فرقها على الأطهار وجعل الإيقاع أول كل طهر جاز أن
إنه حكم تجدد الرغبة عند تحقق قدر ما قبله من الزمان إلى مثله من أول طهر يليه وذلك في الغالب شهر فأدرنا الإباحة
على الشهر وعلى هذا أن التفريق على الأشهر في الآيسة والصغيرة ليس لكونها فصولا لأنها أقيمت مقام العدة بل لما ذكرنا الإباحة
فيها لا لأنها فيها أيضا بالقياس لا بالنص ولأنه خلاف ما قاس عليه من ممتدة الطهر لأنا نحمل النص على تعلق جواز الإيقاع
بالطهر الحامل عقيب الحيض يتوهم جوفها كل لحظة ولا يجيء في الحامل ذلك وعلى هذا أن التفريق سقط ما رجح به شارح قول محمد
رحمه الله من أنه تعالى أوجب التفريق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن لعدتهن لما بينا من العلم بكونه فصلا من فصول
العدة بالنسبة إلى الحكم على أنا نمنع دلالة الآية على التفريق أصلا بل على استقبال العدة بالطلاق والعدة مجموع الأقراء
وإنما يفيد التفريق قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المتقدم إن من السنة أن تستقبل الطهر فتطلقها لكل قرء
والمراد بالقرء الطهر وقد جاء عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضوان الله عليهم في تفسير الآية أن يطلقها طاهرا من غير جماع
وهذا لا ذكر فيه للتفريق وطريقه أن مفهوم طلقوهن أوجدوا طلاقهن لعدتهن فيلزم عمومه من عموم طلاقهن إلا أنه منشر بعضا
وكذا عدتهن فعلى هذا يجب جميع طلاقهن ومنه الثلاث بجميع عدتهن وجميعه يعم واحد حام فكان المراد تفريقه على الأطهار وما يقوم
مقام ما يليها وهذا أمر لازم للتفريق يتضمن الحمل على المعنى بالذكر فالمعنى أوجدوا الطلاق عليهن لعدتهن أي لاستقبال
وأيضا فلفظ فصول العدة غير مذكور في النصوص إنما هو من اصطلاح الفقهاء ولا يعقل معناه سوى أنه جزء من أجزائها
له نسبة خاصة إليها اتفق أنه مثلها أثلاثا وكل شهر من شهور الحامل جزء من أجزاء عدتها كذلك وإن لم يتفق أن نسبته
بالثلث وعلى هذا يقوى بحث شمس الأئمة أن الأشهر فصول عدة الحامل غير أنه لا تعلق به إباحة الإيقاع من حيث هو فصل
وجزء بل من حيث هو زمان تتجدد فيه الرغبة عند مشروعيته بذلك القدر من الزمان **قوله** وإذا طلق الرجل امرأته
في حالة الحيض وقع الطلاق خلافا لمن قدمنا النقل عنهم من الإمامية ونقل أيضا عن إسماعيل بن علية من المحدثين هذا إلا
النهي عنه لمعنى في غيره يعني أنه إنما نهي لما تضمن القرآن في قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المراد بالأمر في قوله صلى الله عليه وسلم
ما هكذا أمرك الله **قوله** وهو ما ذكرنا أي من تحريم تطويل العدة ثم هو مع ذلك الإيقاع عاص بإجماع الفقهاء ويستحب له
أن يراجعها لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر في الصحيحين مر ابنك فليراجعها حين طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع
فيندفع به قول نافي الوقوع والباعث على الرجعة الاستحباب المذكور إنما هو قول بعض المشايخ وكأنه عن قول محمد في الأصل وينبغي له
أن يراجعها فإنه لا يستعمل في الوجوب والأصح أنه واجب كما ذكر المصنف عملا بحقيقة الأمر فإن حقيقته أحد الصيغة الطالبة على
وجه الحتم **قوله واعلم** أنه على قول الأكثر إن لفظ الأمر الذي هو أ م ر مشترك بين الصيغة النادبة والموجبة حتى
يصدق أن النادب مأمور به حقيقة على هذا لا يلزم الوجوب إذ لا يلزم من قوله أمر أحد الصيغة الطالبة مجردة

لعمرم

من القرائن بل يحتمل ذلك وغيره فاذا لم يتعين يثبت كونه مطلوبا في الجملة وهو لا يستلزم الوجوب وكذا قال الشافعي وكذا احمد بالاستحباب واما عندنا فتسمى الامر الصيغة الموجبة كما ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيلزم الوجوب وهذا وان كانت صادرة عن عمر لكن النبي صلى الله عليه وسلم لانه نائب عنه فيها فهو كالمبلغ للصيغة فاشتمل قوله مره ابنك على وجوبين صريح وهو الوجوب على عمر رضي الله عنه ان يامره وضمني وهو ما يتعلق بابنه عند توجيه الصيغة اليه وانما قلنا للاستحباب هنا انما بنى على ان المعصية وقعت لتعذر ارتفاعها فيبقى مجرد التشبيه بعدم مباشرتها والجواب ان ذلك لا يصلح صارفا للصيغة عن الوجوب لجواز ايجاب رفع اثرها وهو العدة وتطويلها اذ بقاء الاثر بقاء ما هو اثر من وجه فلا تترك الحقيقة فيما عليه ما حاصله ان هذا يصلح محلا للوجوب لكن لا يفيد الا ما ذكر القدوري من الاستحباب قول بعض المشايخ مع ان ظاهر الاصل انما قال للمطابق على الاستحباب وترجح هذا الكلام الى انكار نقل الوجوب عن المشايخ مع انه نقل ذلك بحث فاذا تحقق لتنقل الى النوع **وقوله** والاصح كذا في عادة المصنفين نقل المرجح في المذهب لا ترجيح مذهب اخر خارج عن المذهب ونذكر صفته انه مع انه للمعصية اما لنا ذلها العصيان او هو للطلاق في الحيض **قوله** واذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها هكذا لفظ القدوري هكذا ذكر في الاصل ولفظ محمد فيه فاذا طهرت في حيضة اخرى ثم وذكر الطحاوي ان له ان يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلقها وراجعها فيها وقال الشيخ ابو الحسن الكرخي ما ذكر الطحاوي قول ابي حنيفة الا انه يحكي الخلاف ولم يحك خلافا فيه فلذا قال في الكافي انه ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي في المشهور ومالك واحمد وما ذكره الطحاوي رواية عن ابي حنيفة ووجه المذكور في الاصل وهو ظاهر المذهب من السنة ما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة كما امر الله عز وجل وفي لفظ حتى تحيض حيضة مستقبلة سوى حيضتها التي طلقها فيها ووجه ما ذكر الطحاوي رواية سالم عن ابن عمر مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا او حاملا رواه مسلم واصحاب السنن والاولى اولى لانها اكثر تفسيرا بالنسبة الى متن الرواية واقوى صحة وظهر من لفظ الحديث حيث قال يمسكها حتى تطهر ان استحباب الرجعة او ايجابها مقيد بذلك الحيض الذي اوقع فيه وهو المفهوم من كلام الاصحاب اذا تؤمل فعلى هذا اذا لم يفعل حتى طهرت تقررت المعصية واما الوجه من جهة المعنى فوجه الظاهر المذكور في الاصل ان السنة ان يفصل بين كل طلاقين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة فتكمل بالحيضة الثانية ولا تتجزأ اي ليس لجزئها على حدته حكم في الشرع والاولى ان يقول لا يمكن ان يكون بعض حيضتين حيضة فوجب تكاملها اذ لا تتصور حيضة الا الثانية فبقي بعض الاول ووجه ما ذكر الطحاوي ان اثر الطلاق انعدم بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في هذه الحيضة فيسن تطليقها في الطهر الذي يليها وعلى ظاهر الرواية يتفرع ما عن ابي حنيفة انه اذا طلقها في طهر لم يجامعها فيه ثم راجعها لا يكره ان يطلقها الثانية في ذلك ولو راجعها بعد الثانية لا يكره ايقاع الثالثة **وعلى هذا فرع** ما لو اخذ بيدها بشهوة ثم قال لها انت طالق ثلاثا للسنة تقع الثلاث للسنة في الحال متتابعة لانه يصير مراجعا بالمس بشهوة فيكون الوقت وقت طلاق السنة فيقع الثاني وكذا الثالث وعلى ظاهر الرواية وهو قولهما لا يقع الا الاول ثم في اول كل طهر بعد حيضة تقع اخرى فما ذكر في المنظومة ومجمع البحرين من نسبة ذلك الى ابي حنيفة انما هو على رواية الطحاوي لا على ظاهر مذهبه هذا اذا وقعت الرجعة بالقول او بالمس اما اذا وقعت بالجماع ولم تحبل فليس له ان يطلقها اخرى في هذا الطهر بالاجماع لانه طهر جامعها فيه وان حبلت فعند ابي يوسف ليس له ان يطلقها اخرى حتى يمضي من وقت الطلاق شهر وعند ابي حنيفة ومحمد له ان يطلقها للسنة لعدم الاول سقطت والطلاق عقيب الجماع في الطهر انما يكره لاشتباه امر العدة عليها وذلك لا يوجد اذا حبلت وظهر الحبل هذا في تخلل الرجعة واما لو تخلل النكاح بان كان الاول بائنا فقيل لا يكره الطلاق الثاني اتفاقا وقيل في تخلل الرجعة ليس له ان يطلقها اتفاقا والاوجه انه على اختلاف الرواية عنه **قوله** ومن قال لامراته وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلاثا للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة فان نوى ذلك فاظهر ثم ان لم يكن جامعها في هذا الطهر وقعت واحدة للحال ثم عند كل طهر اخرى وان كان جامعها لم يقع شيء حتى تحيض وتطهر وعند الشافعي يقع الثلاث للحال لانه لا بدعة عنده ولا سنة في العدد ولو كانت من ذوات الاشهر بان كانت صغيرة ولم يدخل بها وقع عليها واحدة في الحال وان كانت حائضا لم يقع شيء الا ان تزوجها بعد من اخرى فتقع الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة ووجه المسألة على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص [illegible] المعنى المختص بالسنة والسنة مطلق منصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب جعل الثلاث مفرقا على الاطهار ليقع واحدة في كل طهر واما تعليل المصنف بكون اللام للوقت فلا يستلزم [illegible] المعنى ح تلقى الوقت السنة وهذا يوجب تعقيب الطلاق [illegible] بسنة الطلاق وهو السني وقتا وحينئذ فلو [illegible] ثلاثا في وقت السنة فصادق بوقوعها جملة في طهر بلا جماع فانه بهذا النظر يمتنع بتعميم السنة في حقيقتها خلاف ما قررنا واما لو صرفه عن هذا بنيته فاراد الثلاث حيث يصح خلافا لزفر

ثالثا لانه بدعة ضعيفا لسنة ولا يحتمله لفظه فلا تعتبر نيته فيه قلنا بل يحتمله لانه سني وقوعا اي وقوعه بالسنة فتصح ارادته وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنة التي اوجبت وقوع الثلاث بخلاف ما لو صرح بالاوقات فقال انت طالق ثلاثا اوقات السنة حيث لا تصح فيه نية الجمع لعدم احتمال اللفظ والنية انما تعمل مع لفظ محتمل واللام تحتمل الوقت والتعليل وهي في مثله للوقت اظهر منها للتعليل فتنصرف الى التعليل بالنية والى الوقت عند عدمها بخلاف لفظ اوقات وكذا اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو على ما نوى سواء كانت عند راس الشهر حائضة او طاهرة لان راس الشهر اما ان يكون زمان حيضها او طهرها فعلى الثاني هو سني وقوعا وايقاعا وعلى الاول سني وقوعا فتثبت الثلاث عند راس كل شهر مع العلم بان راس الشهر قد يكون حائضا فيه فالنية الاعم من السني وقوعا وايقاعا معا او احدهما **قوله** وان كانت اي امراته التي قال لها انت طالق للسنة آيسة او من ذوات الاشهر التي تجب فصول العدة عندهم فينا ولعله عند ابي حنيفة وابي يوسف وقعت الساعة واحدة وبعد كل شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بينا من ان الشهر في حقها قائم مقام الحيض **قوله** وان نوى ان تقع الثلاث الساعة ثلاث وقعن عندنا خلافا لزفر كما قلنا من انه سني وقوعا فيصح منويا ولقائل ان يقول ينبغي ان تقع الثلاث في الحال متتابعة لانه يجوز ان يطلقها عقيب جماعها فكان كل وقت في حقها وقت طلاق السنة وما يحتمله ذلك وقوله لرغبة مستمرة ولو عقيب جماع يوجب توالي الثلاث في الوقوع كما لو مسها بشهوة وقال انت طالق ثلاثا للسنة على ما مر عن ابي حنيفة حيث تقع الثلاث متتالية لان كل وقت واقع منها وقت السنة وان اختلف الوجه وعلى هذا يجب ان لا ينحصر حل طلاقها ثلاثا بطلقات متفرقة في ان يفرقها على كل تطليقتين بشهر بل حاصله ان يكون اولى ويتعلق هذا البحث على ما تقدم ايضا **قوله** بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنة الخ اي اذا قال انت طالق للسنة ولم يذكر ثلاثا وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان كانت قد جامعها او حائضا لم يقع شيء حتى تطهر فتقع واحدة لان اللام فيه للاختصاص اي الطلاق المختص بالسنة ولو نوى ثلاثا مفرقا على الاطهار صح لان المعنى في اوقات طلاق السنة دون وقوع الطلاق في كل وقت منها وهي متعددة فتعدد ولو اوقع فيصح ولو نوى ثلاثا جملة اختلف فيه فذهب المص وفخر الاسلام والصدر الشهيد وصاحب المختلفات الى انه لا يصح وانما يقع به واحدة في الحال وذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام الى انه يصح فتقع الثلاث جملة كما تقع متفرقا على الاطهار لان السنة تحتمل معنى التعليل فصح دخولها كما اذا صرح بلفظ الثلاث وحققه بعضهم بان التطليقة المختصة بالسنة سنية وبدعية وكلا منهما عرف بالسنة وان اقترن احدهما بالنفي فايهما نواه صح فاذا نوى البدعي صح لانه يحتمل كلامه ومختار المص وجهه لان نية الجملة لا تكون اللام للوقت فيفيد العموم وما وقع الثلاث الا عن تعميمها لو وقع بان مجرد طالق لا يصح فيه نية الثلاث على ما سياتي ان شاء الله تعالى فاذا فقد تعميم الاوقات لم يبق ما يصلح لايقاع الثلاث فلا يعمل فيه جملتها وقولهم المختص بالسنة سنية وبدعية فايهما نواه صح ان اراد انه اذا نوى الطلاق بقيام الذي هو احد القسمين صح معناه لان طالقا لا يراد به الثلاث بلا خلاف في المذهب على ما سياتي لعدم احتماله اياه فلا يراد به فان اراد وانه اذا نوى فردا من الطلاق البدعي او المستحب صح فمسلم ولا يفيد وقوع الكل وليس موجبا لفرض ان اللام ليست لعموم الوقت ليس غيره **واورد عليه بعض الشارحين** منع ان تعميم الاوقات لا يستلزم تعميم الواقع للاتفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا نية له تطلق في وقت من اوقات السنة تقسيم به طالقا في جميع اوقاتها المستقبلة وهذا نظير المتنازع فيه لان الكلام فيما اذا نوى بقوله طالق للسنة تعميم اوقات السنة بالوقوع لا فيما اذا لم تكن له نية وقد ذكرنا انه اذا لم تكن نية تقع واحدة وكذا طالق كل يوم تقع واحدة بلا نية ولو نوى تجدد الواقع في الايام وعملت نيته فتقع الثلاث في ثلاثة ايام ونحن هذا يصلح اشكالا على صحة وقوع الثلاث مفرقا على الاطهار في هذه المسئلة ومفرقا على الايام في المسئلة المردودة بناء على ما ذكرنا من ان طالقا لا يحتمل التعميم والسنة على ما مر من توزيعها فيه التعميم الوقت لكن تعميمه لا يستلزم تعميم الواقع في العدد بل استحالة حكم طلقة واحدة توجب انها طالق في جميع اوقات السنة المستقبلة وفي كل الايام ولم يوجب تعميم طالق في عدد الطلاق لا يحتمله فلا يحتمل التعميم فلا تصح نيته وسنذكر كما ذكرنا وجه تصحيحه في فصل ما فيه الطلاق ان شاء الله تعالى **فروع** الفاظ طلاق السنة على ما عن بشر عن ابي يوسف للسنة وفي السنة وعلى السنة وطلاق سنة والعدة وطلاق العدل وطلاقا عدلا وطلاق الدين والاسلام واحسن الطلاق واجمله او طلاق الحق او القرآن او الكتاب كل هذا يحمل على اوقات السنة بلا نية لان كل ذلك لا يكون الا في المامور به ولو قال الطلاق في كتاب الله او كتاب الله او معه فان نوى طلاق السنة وقع في اوقاتها والا وقع في الحال لان الكتاب يدل على الوقوع للسنة والبدعة فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب او به او على قول القضاة او الفقهاء او طلاق القضاة والفقهاء فان نوى السنة دين وفي القضاء يقع في الحال لان قول الفقهاء والقضاة تقتضي الامرين واذا خصص دين وفي القضاء يقع ولا يسع في القضاء لانه غير ظاهر ولو قال عدلية او سنية وقع عند ابي يوسف للسنة ولو قال حسنة او جميلة وقع في الحال وقال محمد رحمه الله في الجامع الكبير

وقع

وقع في الحال في كليهما لان في هذه الصفات عيب جاز ان توصف بها المرأة فلا تجعل للطلاق حتى يتأخر فيقع في الحال واعتبر
ابو يوسف رحمه الله الغالب وباقي هذا الفصل تشبيه الطلاق ولو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة ونوى الثلاث
في الحال يقع لانه محتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيض والطهر الذي فيه جماع وان لم يكن له نية فان كان في طهر فيه جماع او في
حالة الحيض او النفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا يقع في الحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر

فصل قوله ولا يقع طلاق الصبي وان كان يعقل والمجنون والنائم والمعتوه كالمجنون قيل هو القليل
الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون وقيل العاقل من يستقيم كلامه وافعاله نادرا
والمجنون ضده والمعتوه من يكون ذلك منه على السواء وهذا يؤدي الى ان لا يحكم بالعته على احد والاولى في ما قيل من يكون
كل من الامرين منه غالبا معناه يكثر منه وقيل من يفعل فعل المجانين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون بلا قصد والعاقل
خلافهما وقد يفعل فعل المجانين على ظن الصلاح احيانا والمبرسم والمغمى عليه والمدهوش كذلك وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم
كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون والذي في سنن الترمذي عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه المغلوب على عقله وضعفه وروى ابن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما
لا يجوز طلاق الصبي وروى ايضا عن علي رضي الله عنه كل طلاق جائز الا طلاق المعتوه وعلقه البخاري ايضا عن علي رضي الله عنه ايضا
والمراد بالجواز هنا النفاذ وروى البخاري عن عثمان رضي الله عنه انه قال ليس لمجنون ولا لسكران طلاق لكن معلوم من كليات
الشريعة ان التصرفات لا تنفذ الا ممن له اهلية التصرف وادناها بالعقل والبلوغ خصوصا ما هو دائر بين الضرر والنفع
خصوصا ما لا يحل الا لانتفاء مصلحة ضده القائم كالطلاق فانه يستدعي تمام العقل ليحكم به التمييز في ذلك الامر ولم يكف
عقل الصبي العاقل لانه لم يبلغ الاعتدال بخلاف ما هو حسن لذاته بحيث لا يقبل حسنه السقوط وهو الايمان حتى صح من
الصبي العاقل ولو فرض لبعض الصبيان المراهقين عقل جيد لا يعتبر لان المدار وهو البلوغ لانضباطه تعلق به الحكم
وكون البعض له ذلك لا يبني الفقه باعتباره لانه انما يتعلق بالمظان الكلية ولهذا استبعد ما نقل عن ابن المسيب انه اذا عقل
الصبي الطلاق جاز طلاقه وعن ابن عمر جواز طلاق الصبي ومراده العاقل ومثله عن الامام احمد والله اعلم بصحة هذه النقول

قوله وطلاق المكره واقع وبه قال الشعبي والنخعي والثوري خلافا للشافعي وبقوله قال مالك واحمد فيما اذا كان الاكراه بغير حق
لا يقع طلاقه ولا خلعه وبقولهم روي عن علي وابن عمر وشريح وعمر بن عبد العزيز رضي الله عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي
الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ولان الاكراه لا يجامع الاختيار الذي يعتبر به التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه
مختار في التكلم بالطلاق غير راض بحكمه فيقع طلاقه قلنا وكذلك المكره مختار في التكلم اختيارا كاملا في السبب الا انه غير
راض بالحكم لانه عرف الشرين فاختار اهونهما عليه غير انه محمول على اختياره ذلك ولا تأثير لهذا في نفي الحكم
بدليل ما حدث حذيفة وابيه حين حلفهما المشركون فقال لهما صلى الله عليه وسلم نفي لهم بعهدهم ونستعين بالله عليهم
فبين ان اليمين طوعا وكرها سواء فعلم ان لا تأثير للاكراه في نفي الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لان حكمه
يتعلق بما يقوم مقامه مع الرضى وهو منتف بالاكراه وحديث رفع الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
من باب المقتضى ولا عموم له ولا يجوز تقدير الحكم الذي يعم احكام الدنيا واحكام الآخرة بل اما حكم الدنيا واما حكم الآخرة والاجماع
على ان حكم الآخرة وهو المؤاخذة مراد فلا يراد الآخر معه والا عمم وروى محمد باسناده عن صفوان بن عمرو الطائي ان امرأة كانت
تبغض زوجها فوجدته نائما فاخذت شفرة ثم جلست على صدره ثم حركته وقالت لتطلقني ثلاثا او لاذبحنك فناشدها الله
فطلقها ثلاثا ثم جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لا قيلولة في الطلاق وروى ايضا
عن عمر رضي الله عنه انه قال اربع مبهمات مقفلات ليس فيهن رد النكاح والطلاق والعتاق والصدقة واما لو وقع الفاظ
الاكراه لا يزيل الخطاب فيما اكره فيه حتى يباح مرة ويفترض ويحرم فليس الكلام في حل الاقدام وحرمته بل في ترتب حكم ما اوجب
الاقدام عليه اذا كان تلفظا ولا يلزم من حل التلفظ دفعا للضرر عن نفسه ترتب حكمه اذا كان مما يفرض الوجه ما عدا
وجميع ما يثبت مع الاكراه احكاما عشر تصرفات النكاح والطلاق والرجعة والايلاء والفيء والظهار والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر وجمعتها النسل حفظا في قوله
يصح مع الاكراه عتق ورجعة ٭ نكاح وايلاء طلاق مفارق ٭ وفي ظهار واليمين ونذر ٭ وعفو لقتل شاب عنه مفارق
وهنا في الاكراه على الاسلام والاسلام بالاكراه على الاسلام ثم اعترف ان الاسلام يصح معه **قوله** وطلاق السكران
واقع وكذا اعتاقه وخلعه وهو الذي لا يعرف الرجل من المرأة ولا السماء من الارض ولو كان معه ما يميز من العقل ما يقوم
به التكليف فهو كالصاحي وما في بعض نسخ المختصر من قوله يقع الطلاق اذا قال نويت به الطلاق يعني المكره والسكران
فليس مذهبا لاصحابنا ولانه اذا قال نويت به او ذكر كناية من الكنايات مثل انت حرة فحينئذ يصدق فيقع بالاجماع وفي

شرح بحر السكر الذي يصح به التصرفات ان يصير بحال يختلط ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنه الناس لكنه
يعرف الرجل من المراة وفي المسألة خلاف حادث بين التابعين ومن بعدهم فقال بوقوعه من التابعين سعيد بن المسيب وعطا
والحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين ومجاهد وبه قال مالك والثوري والاوزاعي والشافعي في الاصح واحمد في رواية
وقال بعدم وقوعه القاسم بن محمد وطاوس وربيعة بن عبد الرحمن والليث واسحق بن راهويه وابو ثور وزفر وقد ذكرناه عن
عثمان رضي الله عنه وروي عن ابن عباس وهو مختار الكرخي والطحاوي ومحمد بن سلمة من مشايخنا ووجهه ان اقل ما يصح به التصرف معه
وان كان مما يتعلق حكمه بمجرد لفظه الخطاب الصحيح او مظنته وليس له ذلك وهو اسوا حالا من النائم لانه اذا ايقظ يستيقظ
بخلاف السكران وصار كزواله بالبنج والدواء وهو الافيون وكون زوال العقل بسبب هو معصية لا اثر له والاصح وقوعه
ولانفع قلنا لما خاطبه الشرع في حال سكره بالامر والنهي بحكم شرعي عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تنبيها له في
الاحكام الشرعية وعقلنا ان ذلك ثابت باعتبار كونه متسببا في زوال العقل بسبب محظور وهو مختار رفيه وعلى هذا اتفق
فتاوى مشايخ المذهبين من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله باكل الحشيش وهو المسمى بورق القنب لفتواهم
بحرمته بعد ان اختلفوا فيها فافتى المزني بحرمتها وافتى اسد بن عمرو بحلها لان المتقدمين لم يتكلموا فيها بشيء لعدم ظهور شانها
فيهم فلما ظهر من امرها من الفساد كثير وفشا عاد مشايخ المذهبين الى تحريمها وافتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله بها
فادرنا عليه واعتبرنا اقواله وهذا الوجه من الجانبين يقتضي ان الخلاف في صحة تصرفات السكران بالمعنى الاول وهو من لا عقل له
يميز به الرجل الخ وبه يبطل قول من ادعى ان الخلاف انما هو فيه بمعنى عكس الاستحسان فالاستقباح مع تمييز الرجل من المراة
والعجب مما صرح به في بعض العبارات من ان بعده من العقل ما يقوم به التكليف فلا بناء على هذا التعليل لا يتجه لاحد ان يقول
لا يصح تصرفاته اما ذلك الخطاب فبقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى لانه ان كان خطابا له حال
سكره فنص وان كان قبل سكره فيستلزم ان يكون مخاطبا في حال سكره اذ لا يقال اذا جننت فلا تفعل كذا وبدلالة النصوص
والاجماع فانه لما لحق بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحد والقصاص حتى حد وقتل اذا قذف وقتل فان يلحق به
فيما يثبت مع الشبهة كالطلاق والعتاق اولى وانما لم يعتبر اقراره بموجبات الحد لان حاله وهو كونه لا يثبت على شيء يوجب لكونه
راجعا عما اقر به عقيبه وعدم صحة ردته لانه صرح الشرع ما اعتبر عقله باقيا الا فيما هو من امور الدين فلو ابقيناه في اصل
الدين كان بالقياس ولا يلزم من التسوية عليه فيما لا يوجب كفارة التسوية فيما يوجبه ولان الكفارة والحالة هذه انما تكون
احتياطا ولا احتياط في الاكفار بل الاحتياط في عدمه ولان ركنها الاعتقاد وهو منتف لا يقال يلزم عدم اكفار الهازل لانه
ايضا لا يعتقد ما قال من الكفر مع ان الهازل يكفر لانا نقول اكفاره بالاستخفاف بالدين والاستخفاف ما لم يكن كفرا وهو
منتف في السكران لان زايل العقل لا يوصف بانه مستخف بشيء من جملة العقه لان ابقاء عقله للزجر والحاجة الى الزجر
فيما يغلب وجوده والردة لا يغلب وجودها ولان جهة زوال العقل تقتضي بقاء الاسلام وجهة بقائه زواله فترجح جهة بقا
لان الاسلام يعلو ولا يعلى وتمام الوقوع بالبنج والافيون لعدم المعصية فانه يكون للتداوي غالبا فلا يكون زوال
العقل بسبب هو معصية حتى لو لم يكن للتداوي بل اللهو وادخال الافة قصدا ينبغي ان نقول يقع فانه عن ابي حنيفة
قال سالت ابا حنيفة وسفين عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه فطلق امراته قال ان كان حين شرب يعلم انه ما هو يطلق
امراته وان لم يعلم لم تطلق ومعلوم ان الفرق بينهما مكان محل هذا ما قلنا وعن ذلك قلنا اذا شرب الخمر فصدع فزال عقله
بالصداع فطلق لا يقع والحكم اذا اضيف الى علة العلة كالشرب ههنا عند عدم صلاحية العلة اعني الصداع للقطع بان
اثرها لا يصل الى المعاول الاخر لو ترتبنا ان الشرب ليس موضوعا للصداع بل يثبت الصداع اتفاقا عند استعداد
الطبيعة له في ذلك الا ان اقتصار الشرب الذي حدث عنه الصداع الذي عنه زال العقل كسفر المعصية لما لم يكن موجبا
للمعصية لم يوجب التسبب بمنع الرخص فلم يضف زوال العقل اليه ليثبت التسبب بخلاف الشرب الذي لم يحدث عنه
صداع بل زال به حيث تعلق به التسبب لا اضافة زوال العقل اليه وهو المعصية وعلى هذا لو شربها فاسكرها او لاساعة
لعقه ثم سكر لا يقع عند الائمة الثلثة وبه قال بعض مشايخنا فخر الاسلام وكثير منهم على انه يقع لان زوال عقله عند كمال
التلذذ وعند ذلك لم يبق بكرها والاول احسن لان موجب الوقوع عند زوال العقل ليس الا التسبب في زواله بسبب محظور
وهو منتف والحاصل ان السكر بسبب مباح كمن اكره على شرب الخمر والاشربة الاربعة المحرمة او اضطر لا يقع طلاقه وعتاقه
ومن سكر منها مختارا اعتبرت عباراته واما من شرب من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل فسكر وطلق لا يقع عند
ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد ويفتى بقول محمد لان السكر من كل شراب محرم **قوله** وطلاق الاخرس واقع لاشارته
لانها صارت مفهومة فكانت كالعبارة في الدلالة استحسانا فيصح بها نكاحه وطلاقه وشراؤه وهو انما يدل على الكتابة او كمن
وهذا استحسان للضرورة فانه لو لم يعتبر منه ذلك لتادى الى ان يموت جوعا وعرينا ثم رايت الشرع اعتبرها منه في العبادات الا ترى

القصد

انه اذا حرك لسانه بالقراءة والتكبير كان صحيحا معتبرا فكذا في المعاملات وقال بعض الشافعية ان كان لا يحسن
الكتابة لا يقع طلاقه بالاشارة لاندفاع الضرورة بما هو ادل على المراد من الاشارة وهو قول حسن وبه قال بعض
مشايخنا ولا يخفى ان المراد من الاشارة التي يقع بها طلاقه الاشارة المعروفة بصوت منه لان العادة منه ذلك فكانت
الاشارة بيانا لما اجمله الاخرس ويتصل بما ذكرنا كتابة الطلاق والاخرس فيها كالصحيح فاذا طلق الاخرس امرأته
بالكتابة وهو يكتب جاز عليه من ذلك ما يجوز على الصحيح لانه عاجز عن الكلام قادر على الكتاب فهو والصحيح في الكتاب سوا
وسنفصله ان شاء الله تعالى موصولا بكنايات الطلاق **قوله** وطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق
الحرة ثلاثا حرا كان زوجها او عبدا وقال الشافعي رحمه الله عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وتحته حرة حرمت عليه
بتطليقتين واذا كان هو حرا وتحته امة لا تحرم عليه الا بثلاث ونقل ان الشافعي لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه اذا ملك
الحر على امرأته الامة ثلاثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا
حاضت وطهرت قال له حسبك قد انقضت عدتها فلما تحير رجع فقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة وبقول الشافعي قال
مالك واحمد وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وبقولنا قال الثوري وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهم
له ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء قال رحمهما واعتبار العدة بالنساء من حيث العدد
فكذا ما قوبل به تحقيقا للمقابلة فانه اي انسب من ان يراد به الايقاع بالرجال ولانه معلوم من قوله تعالى فطلقوهن
وفي موطأ مالك رحمه الله ان نفيعا مكاتبا لام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم او عبدا كان وتحته امرأة حرة فطلقها ثنتين
ثم اراد ان يراجعها فامره ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ان ياتي عثمان رضي الله عنه فيسأله عن ذلك فلقيه عند الدرج
آخذا بيد زيد بن ثابت فسألهما فابتدراه جميعا فقالا حرمت عليك حرمت عليك ولنا قوله صلى الله عليه وسلم طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن عائشة ترفعه وهو الراجح لثبات خلاف ما
رواه وما هو من معنى المقابلة لانه فرع صحة الحديث او حسنه ولا وجد له حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو معروف
وقال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي هو موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما وقيل من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطأ موقوف عليه
وعلى عثمان وهو لا يرى تقليد الصحابي والالزام انما يكون بعد الاسناد الا لان حقيقته نقض مذهب الخصم بما لا يعتقده
الملزم صحيحا ولا يكون نقض مذهب خصمه فقط وجب صحة مذهب نفسه الا بطريق عدم القائل بالفصل وهذا لا يكون الا اذا
كان ما نقض به ما يعتقد صحيحا وهو منتف عنده في مذهب الصحابي فهو في مذهبه غير منقوض فلو ثبت لمذهبه دليل يقاوم
ما رويناه فان **قلت** قد ضعف ايضا ما رويتم بانه من رواية مظاهر ولم يعرف له سوى هذا الحديث **قلنا** اولا تضعيف بعضهم
ليس كعدمه بالكلية كما هو فيما رويتم وثانيا بان ذلك التضعيف ضعيف فان ابن عدي اخرج له حديثا آخر عن المقبري عن ابي هريرة
عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ عشر آيات في كل ليلة من سورة آل عمران وكذا رواه الطبراني ثم منهم من ضعفه عن ابي عاصم
النبيل فقط ومنهم من نقل عن ابن معين وابي حاتم والبخاري تضعيفه لكن قد وثقه ابن حبان واخرج الحاكم حديثه هذا عنه عن
القسم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ومظاهر شيخ من اهل البصرة ولم يذكره احد من متقدمي مشايخنا بجرح فاذن ان لم يكن
الحديث صحيحا كان حسنا ومما يصحح الحديث ايضا عمل العلماء على وفقه قال الترمذي عقيب روايته حديث غريب والعمل عليه عند
اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وفي الدارقطني قال القاسم وسالم عمل به المسلمون وقال
مالك شهرة الحديث بالمدينة يغني عن صحة سنده انتهى والله اعلم **قوله** ولان حل المحلية نعمة في حقها ولهذا
اتسع حله صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله وللرق اثر في تنصيف النعمة والشرع كما عرفنا الا ان العقد لا يتجزى فتكاملت
عقدتان يعني يلزم لتنصيف النعمة ان تزوجها مرة ونصفا عقيب طلاق ابانها بكرا لكن العقد لا يتجزى فتكمل كالطلقة والحيضة في
جمعها ثم لو تم امر ما رواه كان المراد به ان قيام الطلاق بالرجال لانه لو كان ثابتا لا اللفظ مساويا له لما نايل بما رويناه فكيف
وهو المتبادر الى الفهم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجال **قوله** واذا تزوج العبد امرأة ووقع عليها طلاقه ولا
يقع طلاق مولاه على امرأته لان ملك النكاح ثبت للعبد لان ملكه من خصائص الآدمية وهو فيها مبقى على اصل الحرية الا انه
يحتاج في ابتداء تملكه اياه الى اذن المولى لانه لم يشرع بلا مال في حق الابتداء او البقاء في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد يقع
متعلقا برقبته بحيث تؤخذ من جنبه وفي ذلك ضرر بالمولى فيتوقف على رضاه به والتزامه اياه فاذا التزمه حتى يثبت له الملك
كان اليه دفعه لا الى غيره وفي سنن ابن ماجة من طريق ابن لهيعة عن ابن عباس جاء النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله
سيدي زوجني امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده
من امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق ورواه الدارقطني ايضا من غيرها والله اعلم **فرع** الوكيل بالطلاق
اذا لم يكن بمال لا ينعزل بطلاق الموكل هو اطلقها الموكل باينا او رجعيا فللوكيل ان يطلقها بعد ذلك ما دامت في العدة

وإذا انقضت عدتها بعد الحيض حتى لو تزوجها الموكل بعد العدة لا يقع طلاق الوكيل عليها بخلاف ما لو تزوجها بعد انقضاء العدة فيما إذا
كان الطلاق بائنا فإنه لو طلقها الوكيل وقع عليها والله أعلم

باب ايقاع الطلاق

لما قدم ذكر الطلاق نفسه وأقسامه الأولية السني والبدعي وأعطى لبعض أحكام تلك الكليات وهذا الباب
لبيان أحكام جزئيات تلك الكليات فإن ما يورد فيه خصوص ألفاظ كأنت طالق ومطلقة وطلاق لأن أعطى أحكامها كذلك فكانت
هكذا أو مضافة إلى بعض المرأة وإعطاء حكم الكلي ينبغي أن يكون قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل بعد إجمال ولا يظهر أن المراد بباب
بيان أحكام ما به الإيقاع والوقوع لأنه أراد المعنى المصدري الذي لا يتحقق له خارجا **قوله** فالصريح قوله أنت طالق الخ ظاهر
الحمل يفيد أن لا صريح سوى ذلك وليس بمراد فإنه ذكر منه التطليق بالمصدر ولفظ الكتاب كأنت طالق ومطلقة وطلقتك
أحسن لإشعار الكاف بعدم الحصر وعلى هذا الأصح ضبط الصريح بأنه ما اجتمع فيه ط ل ق بصيغة التفعيل إلا الأفعال إلا أن
يقال الوقوع بالمصدر لتأويله بطالق **قوله** لكونه صريحا فإن ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة أو مجازا صريح فإن لم
يستعمل في غيره فأولى بالصراحة فلذا رتب الصراحة في هذه الألفاظ بقوله لكونه صريحا على الاستعمال في معنى الطلاق دون غيره إلا أن
في قوله في تعليل عدم افتقارها إلى النية لأنه صريح فيه لغلبة الاستعمال تسامحا لأن الموصوف بالغلبة هنا هو ما وصفه بعدم
الاستعمال في غيره والغلبة في مفهومها الاستعمال في الغير قليلا للتقابل بين الغلبة والاختصاص وزاد الشافعي في الصريح
لفظي التسريح والفراق لورودهما في القرآن للطلاق كثيرا قلنا المعتبر تعارفهما في العرف العام في الطلاق لا استعمالهما شرعا
مرادا بهما **قوله** وأنه يعقب الرجعة ذكر للصريح حكمين كونه يعقب الرجعة وعدم احتياجه إلى النية أما الأول فلقيد
بما إذا لم يعرض عارض تسمية مال أو ذكر وصف على ما سيأتي وقد بينا أن الصريح هو المتنفر عليه من ذلك فلا حاجة إلى القيد
واستدل عليه بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن بعد صريح طلاقهن المفاد بقوله والمطلقات يتربصن فعلم أن
الصريح يستعقبها للإجماع على أن المراد بالبعولة في الآية المطلقون صريحا حقيقة كان أو مجازا فإن قيل هو موقوف على إثبات كون المطلق
رجعيا بعلا حقيقة فلا حاجة إلى إثباته في ذلك وأما قولهم سماه بعلا فنعلم أن الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ثم إيراد أن
حقيقة الرد يدل على زوال الملك فلا يكون زوجا إلا مجازا أو جعله حقيقة يتوقف على التجوز بلفظ الرد وليس هو أولى من قلبه
ثم الجواب عنه بمنع تصور كون الرد حقيقة بعد زوال الملك بل يقال إنما بعد انعقاد سببه والرد تعلقا بتعلق الملك
على معنى منع التسبب من إثبات زوال الملك عنه كقولنا رد البائع المبيع في البيع الذي فيه خيار شرط للبائع فإن معناه رد
المبيع عن أن يخرج عن ملكه عند مضي المدة بفسخ السبب في الحال وذلك لأنه لم يخرج عن ملكه كما يقال متعلقا به بعد تأثير السبب
كما في رد المشتري المبيع بالعيب يعني إلى قدم الملك الزائل فإنما يحتاج إليه لإثبات بحث آخر على أن كونه في الأول حقيقة مما
يمنعه الخصم ويدل عليه أيضا قوله تعالى الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان فإنه أعقبه الرجعة التي هي المراد بالإمساك
وهو الأنسب بقول المصنف أنه يعقب الرجعة ويتضمن ذلك لأن الإمساك استدامة القائم لا إعادة الزائل فدل على بقاء النكاح
بعد الرجعي وهو المطلوب الآخر وأما الثاني وهو كونه لا يفتقر إلى النية فنقل فيه إجماع الفقهاء الأولاد ولأنه لا يمنع أن يراد به
الطلاق من غير قيد النكاح قلنا أيضا لا يعتبر احتماله عند خطاب المرأة به عن النفس فلا عبرة به فصار اللفظ بمنزلة المعنى
وحديث ابن عمر حيث أمره بالمراجعة ولو سأله أنوى أم لا يدل على ذلك فإن ترك الاستفصال في وقائع الأحوال كالعموم في
المقال ولا يخفى أن قرائن إرادة الإيقاع قائمة بينما نقل ابن عمر من الاعتزال لها حتى فهم ذلك منه ودلالة الطلاق قوله تعالى الطلاق
مرتان وعدم على اعتبار عدم النية بعد الآيتين **قوله** لا يتوقف على النية معناه إذا لم ينو شيئا أصلا يقع لأنه يقع وإن نوى شيئا
آخر لما ذكر أنه إذا نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وكذا عن العمل في رواية كما سنذكر ولا بد من القصد بالخطاب
بلفظ الطلاق عالما بمعناه أو النسبة إلى الغائبة كما يفيده **فروع** يتأتى لو كرر مسائل الطلاق بحضرة زوجته يقول
أنت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي متعلم يكتب ناقلا من كتاب رجل قال ثم توقف وكتب امرأتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة بالتلفظ
بقصد الحكاية لا يقع عليه ولو قال العجمي تعلمت ذكرا بالفارسية فتلقنوا معنى زني من بسته طلاق فقالوا لم يحكم عليهم بالحرمة
وكذا لو لم يعتقدوه وكذا اعتقدوه شيئا آخر كذا نقل ابن فتاوى المنصوري وما في الخلاصة لو لقنت المرأة زوجها نفسي فالك
بالعربية ولم تعرف معناه وقبلت بحضرة الشهود وهم يعلمون معناه أو لا يعلمون صح النكاح كالطلاق وقيل كالبيع فينبغي عدم
الخلاف في الوقوع في مسألة الذكر وفيها في الجنس الأول من عدة كتاب الطلاق طلاق الهازل وطلاق الرجل الذي أراد أن
يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفي المنتقى قال أبو حنيفة لا يجوز الغلط في الطلاق وهو ما إذا أراد أن يقول اسقني فسبق لسانه
بالطلاق ولو كان بالعتاق يدين وقال أبو يوسف لا يجوز الغلط فيهما وفي الخلاصة أيضا قال لزوجها اقرأ علي اعتدي أنت
طالق ثلاثا ففعل طلقت ثلاثا في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى إذا لم يعلم الزوج ولم ينو وهذا لا يوافق ما في المنصوري وما لعله
ينبغي ما ذكر أنها من مسألة التلقين بالعربية والذي يظهر من الشرع أن لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله وقوله فمن سبق

لسانه واتى اى فى القضاء فيشير اليه قوله ولو كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ
وسيذكره انت طالق اذا نوى به الطلاق من الوثاق يدين فيما بينه وبين الله تعالى مع انه صريح صرح فى الباب ثم لم يعارض
ذلك قوله ولا يحتاج الى النية لان المعنى لا يحتاج الى النية يعنى اللفظ بعد القصد الى اللفظ والحاصل انه اذا قصد السبب
عالما بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه لم يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم
عليه شرعا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فيما يتبوعنه قواعد الشرع وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم وفسر
بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه فى ظن المحلوف عليه والاخر ان يجرى على لسانه
بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوى من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام
على الاسباب التى لم تقصد وكيف ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما
لا يصدقه غير العليم وهو القاضى وفى الحاوى معزوا الى الجامع الاصغر ان اسدا سئل عمن اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه
عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال فى القضاء تطلق التى سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما اما التى سمى فلانه لم
يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بمجرد النية هذا اصح واما ما روى عنهما فيمن اراد ان يتكلم فجرى على لسانه
الطلاق يقع ديانة وقضاء فلا يعول عليه **قوله** فكذا اذا نوى لا بائنة اى بالصريح يقع رجعيا وتلغو نيته لانه قصد باللفظ
تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن
بمعروف والاجماع على ذلك فيرد عليه لانه استعجل ما اخره الشرع كما ورد الوارث بالقتل لاستعجاله فيه **قوله** ولو نوى الطلاق
اى بقوله انت طالق عن وثاق لم يدين فى القضاء لانه خلاف الظاهر الا ان يكون مكرها ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله
ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين فى القضاء ولا فيما بينه وبين الله لانه لا يحتمله اذ الطلاق لرفع القيد وهى ليست بمقيدة
بالعمل فلا يكون محتمل اللفظ وعن ابى حنيفة يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخلص فكانه قال انت متخلصة عن
العمل ولو صرح فقال طالق من هذا العمل صدق ديانة لا قضاء على الاول لانه يظن انه طلق ثم وصل لفظ العمل استدراكا
بخلاف ما لو وصل لفظ الوثاق حيث يصدق قضاء لانه يستعمل فيه قليلا وكل ما لا يدينه القاضى اذا سمعته منه المراة او شهد به
عندها عدل لا يسعها ان تدينه لانها كالقاضى لا تعرف منه الا الظاهر **قوله** ولو قال انت مطلقة بتسكين الطاء لا تكون
طالقا الا بالنية لانها اى لفظة مطلقة غير مستعملة فيه اى فى الطلاق بالمعنى الشرعى عرفا بل فى الانطلاق عن القيد الحسى
فلم يكن صريحا فيه فيتوقف على النية **فروع** لو قال لها يا مطلقة بالتشديد او يا طالق وقع ولو قال اردت الشتم
لم يصدق لان النداء استحضار بالوصف الذى تضمنه اللفظ اذا كان يمكنه اثباته بذلك اللفظ بخلاف يا ابنى لعمه ولو كان
لها زوج طلقها قبل فقال اردت ذلك الطلاق صدق ديانة باتفاق الروايات وقضاء فى رواية ابى سليمان وهو حسن وينبغى على
قياس ما فى العتق لو سماها طالقا ثم ناداها به لا تطلق وقد روى وكيع عن ابن ابى ليلى عن الحكم بن عيينه عن خيثمة بن عبد الرحمن
ان امراة قالت لزوجها سمنى فسماها الطيبة فقالت ما قلت شيئا فقال هات ما اسميك به فقالت سمنى خلية طالق قال
انت خلية طالق فجاءت عمر رضى الله عنه فقالت ان زوجى طلقنى فجاء زوجها فقص القصة فاوجع عمر راسها وقال لزوجها خذ بيدها واوجع
راسها ولو قال طلقتك امس وهو كاذب كان طلاقا فى القضاء ولو قال فلانة طالق ولو يثبتها او نسبها الى ابيها او امها او اختها
او ولدها وامراته بذلك الاسم والنسب فقال عنيت اخرى اجنبية لا يصدق فى القضاء بخلاف الاقرار لفلان بن فلان اذا ادعى
ذلك من اسمه ونسبه لا يلزمه الاعطاء ويحلف ما له عليه هذا المال لا ما هو فلان بن فلان ولو قال هذه المراة التى عنيت اما
وصدقته فى ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق فى ابطال الطلاق عن المعروفة الا ان يشهد الشهود على نكاحها قبل ان يتكلم
بالطلاق او على اقراره بها قبل ذلك او يصدقه المراة المعروفة كذا فى الكافى للحاكم ولو قال امراتى فلانة بنت فلان طالق وسماها
بغير اسمها لا تطلق امراته الا بالنية وعلى هذا لو حلف لدائنه فقال ان خرجت من البلدة قبل ان اقضيك فامراتى فلانة طالق
واسم امراته غيره لا تطلق اذا خرج قبله ولو قال لامراته يا زينب واسمها عمرة فقال انت طالق طلقت المجيبة
ولو قال اردت زينب طلقتا هذه بالاشارة وتلك بالاقرار هذا فى القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فانما يقع على التى قصدها
ذكره فى البدائع ولو قال لا انت زينب فقالت عمرة نعم فقال اذن انت طالق لا تطلق ولو قال عليك الطلاق او لك الطلاق اعتبرت النية
ولو قال انا طالق لا تطلق حتى تقول لها ولو كان له امراتان اسمهما واحد ونكاح احديهما فاسد فقال فلانة طالق وقال عنيت
التى نكاحها فاسد لا يصدق فى القضاء وكذا لو قال امراتى طالق واحدى امراتيه طالق ويقع بالتهجى كانت ط ا ل ق وكذا لو قيل له
طلقتها فقال ل ن ع م اذا صرح بعينه النية فى البدائع ولا يقع باطلقك الا اذا غلب فى الحال ولو قال انا طالق فقال
نعم طلقت ولو قال فى جواب طلقنى لا تطلق وان نوى ولو قيل له الست طلقتها فقال بلى طلقت او نعم لا تطلق والذى ينبغى
عدم الفرق فان اهل العرف لا يفرقون بل يفهمون منهما اجاب بالمنفى ولو قال لعبدى طلاقك فقالت اخذت اختلف فى اشتراط

النية وصح الوقوع بلا اشتراطها ويقع بطلقك الله أطلقني في النوازل مرة ثم أعادها وشرط النية وهو الحق وأما المصحف
فهو خمسة ألفاظ تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك ويقع به في القضاء ولا يصدق إلا إذا أشهد على ذلك قبل التكلم
بأن قال امرأتي تطلب مني الطلاق وأنا لا أطلق فأقول هذا ولا يصدق ديانة وكان ابن الفضل يفرق بين العالم والجاهل وهو
قول الحلواني ثم رجع إلى هذا وعليه الفتوى ولو قال نساء أهل الدنيا أو الري طوالق وهو من أهل الري لا تطلق امرأته إلا أن نواها
رواه هشام عن أبي يوسف وعليه الفتوى وعن محمد تدين ولا فرق بين ذكر لفظ جمع وعدمه في الأصح وفي نساء أهل السكة
أو الدار وهو من أهلها وفيها هذا البيت تطلق ونساء أهل القرية منهم من ألحقها بالدار ومنهم من ألحقها بالمصر ولو قال الطلاق
علي لا يقع ولو زاد فرض أو واجب أو لازم أو ثابت قيل يطلق رجعية نوى أو لا وقيل لا يقع وإن نوى وقيل في قول أبي حنيفة يقع وفي قولهما
لا يقع في واجب ويقع في لازم وقيل بل في قول أبي يوسف يقع في ذلك كله إلا بنية وقيل يقع في واجب للتعارف به وفي الثلاثة
لا يقع وإن نوى لعدم التعارف وفي الفتاوى الكبرى للخاصي المختار أنه يقع في الكل لأن الطلاق لا يكون واجبا أو ثابتا بل حكمه
وحكمه لا يجب ولا يثبت إلا بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق وهذا يفيد أن ثبوته اقتضاء ويتوقف على نيته إلا أن يظهر فيه
عرف فاش فيصير صريحا فلا يصدق قضاء في صرفه عنه وفيما بينه وبين الله إن قصده وقع وإلا لا فإنه ثم مثال هذا الأمر على ما أجيب بمعنى
ينبغي أن أفعله إلا أن فعلته فكأنه قال ينبغي أن أطلقك وقد تعودوا في عرفنا في الحلف الطلاق يلزمني لا أفعل كذا يريدون إن فعلته
لزم الطلاق ووقع فيجب أن يجري عليهم لأنه صار بمنزلة قوله إن فعلت فأنت طالق وكذا تعارف أهل الأرياف الحلف بقوله علي الطلاق
لا أفعل ولو قال طال بلا قاف يقع قيل لأنه ترخيم وهو غلط إذ الترخيم اختيارا في النداء في غيره إنما يقع اضطرارا في الشعر ولو
قال أنت طالق بلا ت وقف طلاق إن نوى لأنه نوى ما يحتمله لفظه ولو قال لم أنو لا يصدق إذا كان في حال مذاكرة الطلاق لأنه لا يحتمل الرد
والإصلاح ومثله بالفارسية نوبسه على ما هو المختار للفتوى خلافا للصفار ولو قال أنت أطلق من فلانة وفلانة مطلقة
أو غير مطلقة فإن عنى به الطلاق وقع وإلا فلا لأنه نوى ما يحتمله لفظه والمعنى عند عدم كونها مطلقة لأجل فلانة لأن أفعل
التفضيل ليس صريحا وهذا خلاف ما إذا قالت له مثلا فلانة طالق زوجته فقال لها ذلك فإنه يقع وإن لم ينو وكذا لو قال
أنت أدنى من فلانة لا يحل لأنه ليس صريحا في الحذف وعن محمد فيمن قال لامرأته كوني طالقا أو اطلقي يقع لأن قوله كوني ليس أمرا
حقيقة لعدم تصور كونها طالقا بها بل عبارة عن إثبات كونها طالقا كقوله تعالى كن فيكون ليس أمرا بل كناية عن التكوين
وكينونتها طالقا يقتضي إيقاعا قبله فيقتضي إيقاعا سابقا وكذا قوله اطلقي ومثله لأمته كوني حرة **قوله** ولا يقع به إلا
بالصريح المعين بالألفاظ المتقدمة أنت طالق ومطلقة وطلقتك لا تطلق إلا واحدة وإن نوى أكثر من ذلك لأن الصريح مطلقا لا يدل
منه المصدر وبه يقع الثلاث بالنية وقال الشافعي رحمه الله يقع ما نوى وهو قول الأئمة الثلاثة وذكر قول أبي حنيفة الأول
ثم رجع عنه وجه قول الجمهور أنه نوى ما يحتمله لفظه فإن ذكر الطالق ذكر الطلاق لأنه الوصف بالفعل جزء مفهومه المصدر
يحتمله اتفاقا ولهذا إذا أن ذكره ذكر الطلاق والمحتمل للقليل والكثير صح قران العدد به تفسيرا حتى ينصب على التمييز وعلى
التمييز ليس إلا تعيين أحد محتملات اللفظ ويدل عليه حديث ركانة أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال طلقت امرأتي البتة
قال صلى الله عليه وسلم والله ما أردت إلا واحدة فقال والله ما أردت إلا واحدة فردها صلى الله عليه وسلم عليه وأيضا لما إذا
صحت نية الثلاث بقوله أنت بائن وهو كناية ففي الصريح الأقوى أولى **قوله** ولنا أنه نعت فرد قيل غير مستقيم لأن الكلام
ليس في المرأة الموصوفة إنما يحتمل التعدد على ما يعطيه ظاهر كلامه من قوله حتى قيل للمثنى طالقان وللثلاث طوالق بل في المعنى
المصدر الذي تضمنه ووجهه أنه لا يمنع أيضا العدد حسبته وحتى لو نقل أن أنت طالق إذا أوجد من قبل النكاح كان معناه
لغة وصفها بالطلاق من قبل النكاح ومعنى يتحقق به صدقه متوقف على التطليق والمنقول إنما الشارع اعتبره مطلقا عند هذا
الكلام فأما أن يكون أثبته اقتضاء تصحيحا للإخبار فلا يجاوز الواحد إذ المقدر ضرورة يتقدر بقدرها والمقتضى لا عموم له ولذلك أو نقله
من الإخبار إلى الإنشاء وهو خلاف الأصل لا يصار إليه إلا بموجب يقتضي وهو منتف إلا أن جعله موقعا لا يستلزم نقله لأن بإثباتها
اقتضاء يحصل المقصود ويعترض بالقطع بتخلف لازم الإخبار إذ لا يفهم من أنت طالق قط احتمال الصدق والكذب فلزم تحقق النقل
وبه يندفع ما قيل إخبار من وجه إنشاء من وجه بل هو إنشاء من كل وجه لما قلنا ويمكن أن يقال بعد التسليم إنا نعلم من الشرع جعله
موقعا على حاله واحدة فعلم أنه إنما نقله إلى إنشاء إيقاع الواحدة فجعله موقعا به ما شاء استعماله في غير المنقول إليه
الآن ينقل إن الشارع نقله لما هو أعم وليس بعد ملاحظة ما يصح أن يراد بالمصدر كما ذكرتم إنما يتفرع عن إرادة الاستعمال
اللغوي ونقله إلى الإنشاء بيانية لأنه جعل اللفظ علة لدخول المعنى الخاص في الوجود المخالف لمقتضاه لغة على أن المصدر
الذي يدل عليه اللفظ هو الانطلاق الذي هو وصفها وذلك لا يتعدد أصلا بل يختلف بالكيفية وبين ما تعقبه الرجعة شرعا
وما لا أي الكمية وحينئذ يتفق كلامهم هنا وفي البيع حيث جعل المصنف صيغة إنشاء حيث قال لأن الصيغة وإن كانت للإخبار وضعا
فقد جعلت للإنشاء شرعا دفعا للحاجة وهذا يظهر عدم صحة إرادة الثلاث في مطلقة وطلقتك لأنه صار إنشاء في الواحدة

غير ملاحظ فيه معنى اللغة وعلى هذا افاد العدد نحو ثلثا لا يكون صفة لمصدر الوصف بل المصدر وغيره اي طلاقا اي تطليقا ثلثا كما ينصب في الفعل مصدر غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او يضمر له فعل على الخلاف فيه بخلاف طلقها وطلقي نفسك لان المصدر المحتمل للكل مذكور لغة فصح ارادته منه لانه لا نقل فيه الى ايقاع واصح هذا وينتقض بطالق طلاقا فانه يصح ارادة الثلاث مع ان المنتصب هو مصدر طالق ويدفع بان طلاقا المصدر فيه يراد به التطليق كالسلام بمعنى التسليم والبلاغ بمعنى التبليغ فصح ان يراد ارادة الثلاث على ارادة التطليق به معمولا لفعل محذوف تقديره طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا بمعنى انه يريد ارادة الثلاث بانت الطلاق وهو صفة المرأة والجواب انه اذا نوى الثلاث كان المعنى انت مع عليك التطليق فيصح نية الثلاث ونوقض بانه لم لا يجوز في طالق عند ارادة الثلاث ان يراد انت ذات وقع عليك التطليق وجاز في المصدر وقد يدفع بانه لو اريد المصدر الذي في ضمن طالق ذلك كان يراد باسم الفاعل اسم المفعول وهو منتف فان قلت ظاهر ما ذكرت انه لو صح ان يراد باسم المفعول صحت ارادة الثلاث والغرض ان صريح اسم المفعول كانت مطلقة لا يقبل نية الطلاق فكيف بما يراد به هو فالجواب ان الذي لا يقبله هو اسم المفعول المنقول للانشاء على ما التزمنا الجواب به والذي يراد بطالق يصير للانشاء فتامل ويدل على انه لا يراد بطالق الثلاث حديث ابن عمر في الصحيحين انه طلق امرأته في الحيض فلم يستفسره النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان مما يصح ارادة الثلاث منه لاستفسره يدل على الملازمة حديث ركانة بن عبد يزيد في سنن ابي داود انه طلق امرأته سهيمة البتة فقال له صلى الله عليه وسلم ما اردت قال واحدة قال آلله ما اردت الا واحدة الحديث فظهر انه لا يعنى حكم المحتمل حتى يستفسر عنه وثبت لنا مطلوب لغو نية الكنايات عوامل حقايقها الا يراد بها الطلاق والا كان غير محتمل فلم يسال ابن عمر ولكونها عوامل حقايقها احتملت مسالة واما احتملت حقايقها اعني معنى البينونة التي تفيد البتة كلا من نوعيها الغليظة المترتبة على الثلاث والخفيفة المترتبة على ما دونها صح ان يراد كل من النوعين غير انه اذا لم يكن له نية ثبت الاخف للتيقن **قوله** ووقوع الطلاق بها للفظة الثانية يعني طالق الطلاق وبالثالثة وهي طالق طلاقا وما في الكتاب ظاهر غير ان وقوع الثلاث بطالق طلاقا ان لم يكن بالمصدر فيلغو في حق الايقاع كما اذا ذكر معه العدد فانه الواقع هو العدد الا اشكل فانه يقع به واحدة ويقع بالمصدر ثنتان وهو باطل في الحرة لما عرف وهذا يقوي المروي عن ابي حنيفة انه لا يقع به الا واحدة وان نوى الثلاث ويجب كون طالق الطلاق مثله على هذه الرواية وان لم يذكر الا في المنكر **قوله** واما وقوعه باللفظة الاولى وهي الطلاق فلان المصدر قد يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار كقوله انت طالق ويرد انه اذا اريد به طالق لم لا تصح نية الثلاث وسنذكر جوابه **قوله** ولا يحتاج فيه الى النية اي في انت الطلاق الى نية لانه صريح في غلبة الاستعمال لا المنقول عن الشافعية ان التطليق مصدر بالكناية لانه لم يغلب استعماله فيه وقول المص لغلبة الاستعمال لا يغنيه لان الذي غلب استعماله الوصف لا المصدر قلنا المراد ان المصدر حيث استعمل كان ارادة طالق به هو الغالب فيكون صريحا في طالق الصريح فيثبت له حكم طالق لا يقال يلزم في مثل الكنايات انها صرايح لانا نمنع انها مستعملة في الطلاق بل في معانيها الحقيقية على ما سيتحقق ولذا اوقعنا بها البائن فان قيل فكيف يقع الثلاث وما اريد به طالق قلنا لانه كما قلنا صريح في طالق ويحتمل ان يراد على حذف مضاف اي ذات طلاق وعلى هذا التقدير يصح ارادة الثلاث ولما كان محتملا توقف على النية وهذا الوجه انشاء الله تعالى قيل انه وان اريد به طالق لم يخرج عن كونه مصدرا فيصح ارادة الثلاث به لان الارادة باللفظ ليست الا باعتبار معناه لا ذاته الذي هو مصنوع فاذا فرض ان معناه الذي اريد به ليس الا ما لا يصلح ارادة ثنية فكيف يراد به ذلك الذي لا يصح ويمكن ان يراد به انه عين الطلاق ادعاء فيصح معه ايضا ارادة الثلاث وعليه قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار يعني الناقة لا على ان المراد مقبلة مدبرة كما ذكره كثير لفوات المعنى المقصود من المبالغة وهذا بخلاف نية الثنتين بالمصدر لا يصح خلافا لزفر والشافعي الا ان يكون المرأة امة لهما ان المصدر يحتمل القليل والكثير والثنتان كالثلاث قلنا نية الثلاث انما صحت باعتبار انه كثير بل باعتبار انها فرد من حيث انه تمام جنس واحد بخلاف الثنتين في الحرة لانه عدد محض والفاظ الوحدان لا تحتمل العدد المحض بل ما هي فيها التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المجرد عن الالة الا واحدة واما المحلى فيقع به الثلاث قال الجصاص هذه التفرقة لا نعرفها وجها الا على الرواية التي رويت عن ابي حنيفة في انت طالق طلاقا لا يكون الا واحدة وان نواها لان المصدر ذكر للتاكيد يعني المجرد لا للايقاع اما على الرواية المشهورة فلا فرق بين طلاق والطلاق وفي المغني لابن هشام نقلا عن بعض التواريخ ان الرشيد كتب الى ابي يوسف ما قول القاضي الامام فيمن قال لامرأته فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن • وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم • فانت طلاق والطلاق عزيمة ثلاث ومن يخرق اعق واظلم • فقال ابو يوسف هذه مسألة نحوية فقهية لا آمن الغلط فيها فاتى الكسائي فسأله فاجاب عنها بما سنذكره وهو يفيد كونه غلطا بعيدا عن معرفة مقام الاجتهاد فان من شرطه معرفة العربية واساليبها لان

والله م

الطلاق

الاجنبي ويقع في الادلة السمعية والذي نقله اهل الثبت من هذه المسألة عمن قرأ الفتوى حين وصلت خلاف هذا وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف اصلا ولكن الرشيد والمقام لابي يوسف اجل من ان يحتاج في مثل هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات الالفاظ ففي المبسوط ذكر ابن سماعة ان الكسائي بعث الى محمد بفتوى فدفعها الي فقرأتها عليه فقال ما قول قاضي القضاة الامام فيمن قال لامرأته

فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن * وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم * فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعق واظلم

ماذا يقع عليه فكتب في جوابه ان قال ثلاث مرفوعا يقع واحدة وان قال ثلاثا منصوبا يقع ثلاث لانه اذا ذكره مرفوعا كان ابتداء فيبقى قوله انت طالق فيقع واحدة واذا قال ثلاثا منصوبا على معنى البدل او التفسير فيقع به ثلاث كانه قال انت طالق ثلاثا والطلاق عزيمة لان الثلاث تفسير لما وقع فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمال الدين ابن هشام رحمه الله بعد الجواب المذكور الصواب ان كلا من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما لمجاز الجنس نحو زيد الرجل اي المعتد به واما للعهد الذكري اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا يكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الاخبار بالخاص عن العام وهو ممتنع اذ ليس كل الطلاق عزيمة ثلاث فعلى العهدية يقع الثلاث وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلاث اذ المعنى فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بالجملة وكونه حالا من الضمير في عزيمة فلا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما الذي اراده الشاعر فالثلاث لانه قال بعده فبيني بها ان كنت غير رفيقة وما لامرئ بعد الثلاث مقدم انتهى وتخرقي بضم الراء مضارع خرق بكسرها والخرق بالضم الاسم وهو ضد الرفق ولا يخفى ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لعلة الغائر في ارادة ان الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلامتناع الجنس الحقيقي كما ذكر بقي ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة او العهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولهذا اظهر من الشاعر انه اراده كما افاده البيت الاخير فجواب محمد بناء على ما هو الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال ه

قوله ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى تصدق فعلم انه لو اراد بطالق طلاقا او الطلاق ثنتين لا يصح فافاد هنا انه لو اراد بهما التوزيع صح ووجهه بقوله لان كلا منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق وطالق فيقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها وهذا منقول عن ابي يوسف والفقيه ابي جعفر ومنعه فخر الاسلام لان طالقا نعت وطلاقا مصدر فلا يقع الا واحدة وكذا في انت طالق الطلاق وقوله ان طلاقا انتصب ولا يرتفع بعدم صلاحية اللفظ للتعدد وصحة الارادة به الا بعد لزوم صحة الاعراب في الايقاع بل لغا لو اراد ها هل اعظم ان الاولى في التشبيه ان يقال فصار كقوله انت طالق طالق لا طالق وطالق وان صح الآخر من جهة المعنى **قوله** وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عن الجملة وقع ومثل المضاف الى الجملة بقوله انت طالق والمضاف الى ما يعبر به عن الجملة برقبتك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيهما معا الى ما يعبر به عن الجملة من لفظ انت ورقبتك الخ والتحقيق ان ما يعبر به عن الجملة اما بالوضع او بالتجوز وقوله لان التاء ضمير المرأة هو احد الاقوال في انت انه بتمامه ضمير او التاء وان عماد او ان واللواحق حروف تدل على خصوص المراد **قوله** او يقول رقبتك طالق او عنقك او روحك او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك هذه امثلة ما يعبر به عن كل الانسان وذكر استعمالاتها فيه واما قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الفروج على السروج فغريب جدا ه وانكره الشيخ علاء الدين حيث استشهد بما اخرجه ابن عدي في الكامل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركبن السروج وضعفه وان لفظ ذات الفرج يطلق على المرأة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم اي كبيرهم ويا وجه العرب يعني يا وجيههم وبه يندفع ما اورد ان الاسناد لا كلام فيه فاسد لان معناه ان القوم كالجسد وفلان الراس منه لا ان فلانا يعبر به عن القوم كلهم وكذا ما قيل معنى يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه لانه عبر عن جملة العرب بالوجه وناداهم به ولا يتم اسناده لا لم به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا اذا كان المراد من قولهم يا وجه العرب يا ايها العرب انتهى ومبنى كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية شبهنا العرب بالجسم الواحد لتحامل بعضه على بعض وبنا لو بعضه بنا لو بعض فاثبت له الوجه ولا يخفى انه ليس بلازم لجواز كونه مجازا استعارة تحقيقية شبه الرجل بالراس لشرفه على سائر الاعضاء لكونه مجمع الحواس وبالوجه لظهوره وشهرته فاطلق عليه راس القوم ووجههم اي اشرفهم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ويبقى وجه ربك اي ذاته الكريمة واعتق راسا وراسين من الرقيق وانا بخير ما دام راسك سالما يعني المراد به الذات ايضا **قوله** ومن هذا القبيل الدم يعني في رواية تطلق ويراد به الكل وهي رواية كتاب الكفالة فان لو كفل بدمه يصح ورواية كتاب العتق لا يصح فانه قال اذا قال دمك حر لا يعتق وفي الكافي صحح عدم الوقوع **قوله** وكذا لو قال انت طالق جزءا شائعا يعني يقع عليها كنصفها وثلثها لان الشائع محل التصرفات كالبيع

وغيره كالاجارة **قوله** ولو قال يدك طالق او رجلك وهذا يقابل معنى الاول اى الجزء المعين الذى يعبر به عن
الجملة كرقبتك فانه جزء معين لا يعبر به عن الجملة ومثله الاصبع والدبر لا يقع الطلاق باضافته اليه خلافا لزفر
والشافعي ومالك واحمد ولا خلاف ان بالاضافة الى الشعر والظفر والسن والريق والعرق والحمل لا يقع والعتاق والظهار و
والايلاء كل سبب من اسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهر او آلى او اعتق اصبعها لا يصح عندنا ويصح عندهم وكذا
العفو عن القصاص وما كان من اسباب الحل كالنكاح لا يصح اضافته الى الجزء المعين الذى لا يعبر به عن الكل بلا خلاف له
قوله لهما حاصله قياس مركب نتيجة الاول انه اى الجزء المعين الذى لا يعبر به عن الجملة محل الحكم النكاح فيجعل صغرى
ويضم اليها وما كان محلا لحكم النكاح يكون محلا لحكم الطلاق ينتج الجزء المعين الذى لا يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالقياس
المنتهى جزء هو محل لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق كالجزء الشائع وهذا على قول طائفة من الشافعية فانهم اختلفوا فى كيفية
وقوعه بالاضافة الى الجزء المعين فقيل يقع عليه ثم يسرى كما فى العتق قال الغزالى هو ظاهر المذهب فى العتق لا فى الطلاق وقيل
يجعل الجزء معبرا به عن الكل فيقع بالكل فقط ولو تظهر ثمرة الخلاف فيما لو قال ان دخلت الدار فيمينك طالق فقطعت ثم دخلت
ان قلنا بالسراية لا يقع وان قلنا بالعبارة عن الكل يقع **قوله** ولنا انه الخ حاصله منع محليته للطلاق بمنع محليته كونه
محلا للحل لكونه محلا للطلاق بل المحل ما فيه قيد النكاح والقيد هو منعها من الفعل مع الغير واثرها به معه اى تسليمها
نفسها وعنه كان تخصيصا به هو حكم النكاح ولا نسلم ثبت الحل تبعا له حكما لهذا الحكم والطلاق ينبئ عن رفع القيد فيكون وضعه
لرفع ذلك ولم يقع الحل تبعا لرفعه كما ثبت تبعا لثبوته وهذا القيد المعنوى ليس فى اليد ولا فى غيرها من اجزاء الهوية
لان الخطاب لا يتعلق بالاجزاء الخارجية بل بالمسمى العاقل المكلف ولهذا اجاز النكاح وان لم يكن لها يد ورجل والاستمتاع
بالاجزاء المعينة تبع فى ذلك بخلاف الجزء الشائع اذ لا وجود للمسمى بدونه فكان محلا للنكاح فكذا للطلاق وقوعه بالاضافة
الى الراس باعتبار كونه معبرا به عن الكل لا باعتبار نفسه مقتصرا ولذا نقول لو قال الزوج عنيت الراس مقتصرا عليه لا الكل
لا يبعد ان يقال لا يقع لكن ينبغى ان يكون ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اما فى القضاء اذا كان التعبير به عن الكل عرفا مشتهرا
لا يصدق ولو قال عنيت باليد صاحبها كما اراد عرفا بلا قرينة قوله ذلك بما قدمت يداك اى قدمت وعناه صلى الله عليه وسلم
فى قوله على اليد ما اخذت حتى ترد وتعارف قوم التعبير بها عن الكل وقع بالاضافة اليها لان الطلاق مبنى على العرف وكذا لو طلق
النبطى بالفارسية يقع ولو تكلم بالعربى ولا يدريه لا يقع ولا مناقشة فى هذا انما الخلاف فى ان ما يملك تبعا هل يكون محلا لاضافة
الطلاق اليه على حقيقته ولكن صيرورته عبارة عن الكل مجازا فى الكل لا اشكال انه يقع بل الكلام ان جعل كونه
مستعملا لغة او لغة قوم **قوله** واختلفوا فى الظهر والبطن والاظهر انه لا يصح لانه لا يعبر بهما عن كل البدن وكذا لو قال
ظهرك على او بطنك على كظهر امى اى لا يكون مظاهرا وقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى الظهر مقحم فيه اما لو
كان فيهما عرف فى ارادة الكل بهما ينبغى ان يقع وكذا لا يقع بالاضافة الى البضع وما فى بعض النسخ لو قال بضعك طالق يقع قال شمس
الائمة الحلوانى تصحيفا بل هو بعضك او نصفك وفى الخلاصة استك طالق كفرجك طالق خلافا لابن الفضل قال الشارح عندى
فيه نظر لان الاست بمعنى الدبر وليس كذلك لان البضع بمعنى الفرج ايضا ويقع فى الفرج دون البضع لجواز تعارفه فى الكل
دون الآخر والاوجه ان محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا ان المدار تعارف التعبير عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل
لا يلزم كون الاست كذلك وهذا لان حقيقة الكلام ان يقع بالاضافة الى اسم جزء يعبر به عن الكل ان نفس الجزء لا يقصد
التعبير به كهذا وقد يقال على المصنف ان كان المعتبر فى كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرته فيجب ان لا يقع بالاضافة الى الفرج
او وقوع استعماله من بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذكر الخلاف فى اليد لما ثبت من استعمالها فى الكل فى القرآن والحديث على ما
ذكرناه وايضا ظاهر الكلام ان المضاف الى الجزء الشائع والمعبر به عن الكل صريح اذ لم يشترط فى الوقوع به النية والصراحة تعلقه
الاستعمال ومعلوم انتفاء الطلاق كذلك **قوله** وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كانت تطليقة وكذا الجواب فى كل جزء
سماه كالثمن او قال جزء من الف جزء من تطليقة وقال نفاة القياس لا يقع به لان بعض الشئ عدم والمشروع الطلاق
لا غيره ولا يخفى ان المراد بغيره ما ليس اياه والا فالبعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا غيرا والجواب ان الشرع ناظر الى صون
كلام العاقل وتصرفه ما امكن ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه فلم يكن للمذكور جزء كان كذكر كله تصحيحا كالعفو
قوله ولو قال لها انت طالق ثلثة انصاف تطليقتين فهى طالق ثلثا لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة
انصاف يكون ثلاث تطليقات ضرورة وقيل ينبغى ان لا تقع الثالثة لان فى ايقاعها شكا لان ثلثة انصاف تطليقتين يحتمل ما ذكر
ويحتمل كونها تطليقة ونصفا لان التطليقتين اذا انتصفتا صارتا اربعة انصاف فثلثة منها تطليقة ونصف فتكمل تطليقتين
وهذا غلط من اشتباه قولنا نصف التطليقتين ونصف كل من التطليقتين والثانى هو الموجب للاربعة الانصاف وهو محتمل ل
فى ثلثة انصاف تطليقتين فيثبت فى النية لا فى القضاء لان الظاهر هو ان نصف التطليقتين تطليقة لا نصف تطليقتين

قوله ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فتتكامل وهذا هو المنقول عن محمد
في الجامع الصغير وهو مذهب الناطفي والعتابي رحمهما الله اذ لو قال نصفي تطليقة يقع واحدة وقيل يقع ثلاث تطليقات
لان كل نصف يتكامل في نفسه فيصير ثلثا والثلاث كالجمع اختصار المتعاطفات فكانه قال نصف تطليقة ونصف تطليقة
ونصف تطليقة ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة ونصفها الاخر ومثله لضرورة اذ ليس للشئ الا نصفان فيقع ثنتان لان
نصفها ونصفها اجزا طلقة واحدة كقوله نصف طلقة وثلثها وسدسها حيث يقع واحدة لاتحاد مرجع الضمير بخلاف نصف طلقة
وثلث طلقة وسدس طلقة حيث يقع ثلاث لان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى فاوقع من كل تطليقة جزءا
ولو زاد اجزاء الواحدة مثل نصف طلقة وثلثها وربعها وقعت ثنتان للزوم كون الجزء الاخر من اخرى وعلى هذا لو قيل
يقع ثلاث اذا قال نصف طلقة وثلثيها وسبعة اثمانها لم يبعد الا ان الاصح في اتحاد المرجع وان زادت اجزاء واحدة ان تقع واحدة
لانه اضاف الاجزاء الى واحدة نص عليه في المبسوط والاول هو المختار عند جماعة من المشايخ ولو قال لاربع نسوة له بينكن
تطليقة طلقت كل واحدة واحدة وكذا اذا قال بينكن تطليقتان او ثلاث او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة بينهن جميعا
فيقع في التطليقتين على كل منهما تطليقتان وفي الثلاث ثلاث ولو قال بينكن خمس تطليقات وقعت لكل تطليقتان
وكذا ما زاد الى ثمان فان زاد على الثمان فما لم تبلغ وقعت كل ثلثا ولا يخفى الوجه وكذا لو قال اشركتكن في ثلاث تطليقات
فلفظ بين ولفظ الاشتراك سواء بخلاف ما لو طلق امراتين له كل واحدة واحدة ثم قال لثالثة اشركتك فيهما او معهما
يقع عليها تطليقتان لانه اشركها في كل تطليقة في اخر باب الطلاق من المبسوط لو قال فلانة طالق ثلثا ثم قال اشركت
فلانة معها في الطلاق وقع على الاخرى ثلثا بخلاف ما تقدم لان هناك لم يسبق وقوع شي فينقسم الثلاث بينهن بعضين قسمة
واحدة وهنا انما اوقع الثلاث على الاولى فلا يمكنه ان يرفع شيئا مما اوقع عليها باشراك الثانية وانما يمكنه ان يسوي الثانية
بها بايقاع الثلاث عليها ولانه لما اوقع الثلاث على الاولى فكلامه في حق الثانية اشراك في حق كل واحدة من الثلاث فكانه
قال اشركتك في ثلاث تطليقات وموجبه ان كل تطليقة بينهما **وقد ورد استفتاء** فيمن قال لزوجته انت طالق ثلثا
وقال للاخرى اشركتك معها فيما اوقعت عليها وللثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما فيه انه كتبنا تطلق الاوليان ثلثا ثلثا
قلنا انه يقع على الثالثة باعتبار انه اشركها في ستة في المبسوط ايضا لو قال لامراتين بينهما طالقتان ثلثا ينوي ان
الثلاث بينهما فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فيه فتطلق كل منهما ثنتين لانه من محتملات لفظه لكنه خلاف الظاهر
فلا يدين في القضاء فتطلق كل ثلثا وكذا لو قال لاربع انتن طوالق ثلثا ينوي ان الثلاث بينهن فهو مدين فيما بينه وبين الله
تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي القضاء تطلق كل ثلثا **قوله** انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين
فهي واحدة ولو قال من واحدة الى ثلاث او ما بين واحدة الى ثلاث فهي ثنتان وهذا التفصيل عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا في
الاولى وهي قوله من واحدة الى ثنتين وما بين واحدة الى ثنتين يقع ثنتان وفي الثانية وهي قوله من واحدة الى ثلاث وما بين
واحدة الى ثلاث يقع ثلاث وقال زفر في الاولى لا يقع شي وفي الثانية يقع واحدة وتسمية الصورتين اولا ثم الصورتين ثانيا
باعتبار اتحاد مدخول الى في الصورتين فالاولى ما كان مدخولها ثنتين والثانية ما كان مدخولها ثلثا ثم قال المصنف
قول زفر هو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط واعلم
ان زفر لا يدخل الحدين لا الاول ولا الثاني والعرف ان يراد بالغاية المتاخرة فقط مدخولة الى حتى لانها المنتهى فوجه ما ذكر
المصنف استعمال الغاية في الحد اي الحدين من التطريق لا يدخل تحت المضروب له الحد كالمضروب له هو المبيع مثلا فلا يدخل الحدان
فيه فكذا في الطلاق وبه صح بتسمية الاول غاية في وجه ابي حنيفة حيث قال ثم الغاية الاولى والمراد بالقياس هنا مقتضى اللفظ
لا القياس الاصولي لان زفر انما بنى جوابه على مقتضى اللفظ كما يفيده جوابه المنقول للاصمعي حين ساله الرشيد عن قول
الرجل انت طالق ما بين واحدة الى ثلاث فقال تطلق واحدة لان كلمة ما بين لا تتناول الحدين وكذلك من واحدة الى ثلاث
لان الغاية لا تدخل تحت المغيا فالزمه في قول الرجل كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ان يكون عمره تسع سنين فيكون
اي اراد مثيلة البيع ذكر محل اعمال اللفظ كالدليل الذي ذكر محل اعماله ليتبين انه عمر مقتضى الظاهر لا القياس وليد
والحاصل ان ذكر البيع على هذا زيادة على تمام الدليل لا اصل للقياس يكون جزء الدليل ثم ما نسب الى ابي حنيفة ما
نسب الى الاصمعي من انه قال له في الالزام كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال ابو حنيفة سنك اذن تسع سنين
وهذا بعيد اذ يبعد ان يجيبه بين واحد الى ثلاث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين دون ان يقول
خمسة وستين ونحوه مع ظهور وروده الالزام حينئذ الا وقد اعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روي انه قال لعدم الزام
الاصمعي استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان قول الرجل سني ما بين الستين الى السبعين عرفا
في ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا عرف في الطلاق اذ لم يتعارف التطليق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقد

عند بابه م

قيل

قيل من طرفه غير هذا وسواء كان ما بين العددين المذكورين اكثر من ستين فكيف يكون تسعة وهذا ابنا على ان ما بين ستين
وسبعين احد وستون واثنان وستون الى تسع وستين لا واحد الى تسعة وانما يصح اذا لم يعتبر الحد الاول خارجا من مسمى لفظ
ما بين كذا وكذا والظاهر انه خارج وجوابه نحن حيث قال لا يتناول الحدين صح منه والاوجه ما ذكرناه والله اعلم **قوله**
وجه قوله وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كقول الرجل خذ من مالي من عشرة الى مائة
وبع عبدي بما بين مائة الى الف وكل من الملح الى الحلوا اذ اخذ المائة والبيع بالالف واكل الحلوا **قوله** ولابي حنيفة ان المراد
في العرف الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا يخفى ان المراد ان ذلك انما هو اذا كان بين الحدين تخالل فانه لا يتحقق في نحو
من درهم الى درهم ارادة مجموع الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر ففي نحو طالق من واحدة الى ثنتين ينبغي ذلك العرف منه عند
فوجب اعمال اللفظ في ضبع واحد ولا يعترض بانه لا يتاتى في من واحدة الى ثنتين لانه لم يتكرر الا لما يصدق وهكذا ولم يدع
انه جار في غيره ليعترض بانه لم يصدق مع عدم تخالل ثم انه مسوق لنفي قولهما يجب الاكثر والحاصل ان قول كل من الثلاثة استحسان
بالتعارف بالنسبة الى قول زفر لانهما اطلقا فيه وابو حنيفة رحمه الله يقول انما وقع كذلك فيما مرجعه الاباحة كالمثال الذي كونه
اما ما اصله الحظر حتى لا يباح الا لدفع الحاجة فلان الطلاق منه فكان قرينة على عدم ارادة الكل غير ان الغاية الاولى لابد
من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى ثلاث اذ لا ثانية بلا اولى ووجود الطلاق
عين وقوعه بخلاف الغاية الثانية وهي ثلاث في مثل الصورة فانه يصح وقوع الثانية بلا ثالثة اما صورة من واحدة الى ثنتين
فلا حاجة الى ادخالها لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية وهو منتف وايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غاية بل
بما ذكرنا من اشتغال الحرف فيه فلا بد خلافا ويقع بطالق وهذا كما صحح في قوله من واحدة الى واحدة انه يقع واحدة عند زفر
خلافا لما قيل لا يقع عنده شيء لعدم التخالل ووجهه بانه يلغو قوله من واحدة الى واحدة لامتناع كونها لواحدة مبدا
للغاية ومنتهى ويقع بطالق واحدة كذا هنا يجب ان يلغو من واحدة الى ثنتين عنده ثم يقع بطالق واحدة واورد اذا قيل
طالق ثانية لا يقع الا واحدة اجيب بان ثانية لغو فيقع بانت طالق واحدة بخلاف قوله هنا من واحدة الى ثلاث فانه
كلام معتبر في ايقاع الثانية فلا يتحقق ذلك الا بعد ايقاع الاول فان قيل لفظ ما بين هذا وهذا يستدعي
وجود الامرين ووجودهما ووقوعهما فيقع الثلاث الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه من الامور المعنوية
فانما يقتضي الاول واحتمال وجود الثاني عرفا ففي من الستين الى السبعين يصدق اذا لم يبلغ السبعين بل منتظره ولو بعد
محيطنا في التكلم به لافادة العدد يعني ان يقال انه هذا ان انتهض علته لا ينتهض على زفر لما تقدم انه يقال من طرفه
للعرف في الطلاق فلا يلزم ادخال الغاية الاولى لان ما بين يتناولهما والثانية لا من حيث هي ثانية الواقع بل من حيث هي
ما بين الواحدة والثلاث فلا احتياج الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحدة الى ثلاث ولما لم يثبت تعارف مثله في
التركيب في الطلاق وجب اعتبار مؤدى اجزاء اللفظ وهي لا توجب الا دخول ما بين الحدين ولا خلاص الا بادعاء ان العرف فاد
مسئلة يراد بها ذلك في اي مادة وقع وقد لا يسلمه زفر **قوله** بخلاف جواب عن قياس زفر على مسئلة من هذا الحائط
الى هذا الحائط بالفرق بان الطلقة الثانية واقعة ولا وجود لها الا بوقوع الاولى فهي ضرورة بخلاف الغاية في
البيع لم تدع ضرورة الى ادخالها في البيع فبقيت الغايتان خارجتين وانت علمت ان الاستدلال على الاقوال الثلاثة ليس الا
بمقتضى اللفظ ومسئلة البيع لاظهار ان اللفظ لم يترك ظاهره فتحقيق الفرق على قول ابي حنيفة ان العرف فيه ارادة
الاكثر من الاقل الخ فيقتضي في من واحدة الى ثلاث وقوع ثنتين لانهما الاكثر من الاولى الاقل من الاكثر فلزم وقوع الاولى
بخلاف بعت من هذا الحائط الى هذا الحائط لان التعارف انما وقع في الاعداد نحو من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ونحو
فبقي اللفظ في غيرها على مقتضاه لغة فلا تدخل الغايتان وبه اندفع سؤال ان ما بين يقتضي وجود الطرفين فيقعان
كقولهما فان العرف قطعي ان مقتضيه عدم وقوع الثانية **فرعان** لو قال من واحدة الى عشرة يقع ثنتان عند
ابي حنيفة وقيل يقع ثلاث لان اللفظ معتبر في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا بالف وطلقها ثلثا وقعت الثلاث بخمسمائة
ولو قال ما بين واحدة وثلاث وقعت واحدة نقل عن ابي يوسف بخلاف ما اذا كان غاية وكذا يجب عند الكل الا ان كان فيه
العرف الكاين في الغاية **قوله** ولو نوى واحدة اي من واحدة الى ثلاث وما بين واحدة الى ثلاث فكان نية عرف الغاية
قوله لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه **قوله** ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب عالما
بعرف الحساب فهي واحدة فيما اذا لم يكن له نية اتفاقا تقع واحدة وقال زفر والحسن بن زياد يقع ثنتان وهو قول مالك
والشافعي في وجه اذا لم يعرف الحساب ولكنه قصد موجبه عند الحساب فلو كان ممن يعرف الحساب وقصد موجبه عندهم
وقع ثنتان وجها واحدا وبه قال احمد وعندنا يقع واحدة بكل حال وجه قول زفر ان عرفهم فيه تضعيف احد العددين بعدد
الآخر فقوله واحدة في ثنتين كقوله واحدة مرتين او ثنتين مرة وثنتين في ثنتين مرتين فكانه قال طالق اربعا فيقع الثلاث

فالالزام بانه لو كان كذلك لم يبق فقير في الدنيا الا غني له اصلا لان ضربه درهما مثلا في ماية الف ان كان على معنى
الاخبار كقوله عندي درهم في ماية فهو كذب وان كان على الانشاء لجعلته في ماية لا يمكن لانه لا يحصل بقوله ذلك ماية
فليس ذلك الا لكلام بشي قوله اثره في تكثير المضروب لا في زيادة العدد والطلقة التي جعل لها اجزاء كثيرة لا تزيد على طلقة
ولا يخفى ان هذا لا معنى له بعد قولنا ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كون احد العددين مضعفا بعدد الآخر فان
العرف لا يمنع والغرض انه تكلم بعرفهم واراده فصار كما لو اوقع بلغة اخرى فارسية او غيرها وتوبيخ بها قوله فان نوى
واحدة وثنتين فهو له واحدة في ثنتين وهي غير مدخول بها وقعت ثلاثة لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف
يجمع المظروف فصح ان يراد به معنى الواو ولو كانت غير مدخول بها وقعت واحدة كما لو قال لها انت طالق واحدة وثنتين
وان نوى معنى لفظة مع وقعت ثلاث عليها مدخولا بها كانت او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها طالق واحدة مع ثنتين
وارادة معنى لفظة مع بها ثابت كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي وفي الكشاف ان المراد في جملة عبادي وقيل في
اجساد عبادي وقوله قراءة في عبدي فهي على حقيقتها على هذا ولا يخفى ان تاويلها مع عبادي ممنوعة وادخلي جنتي فاذ جو
معهم ليس الا الى الجنة فالاوجه ان يستشهد على ذلك بنحو قوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة وعن الاحتمال المذكور
لو وقع مسئلة حلف الاقرار بان قال له علي عشرة في عشرة وادعى الخصم الجمع اي مجموع الحاصل على الاصطلاح يحلفه القاضي انه ما اراد
الجميع اما لو اراد معنى الظرف لغا ولم يقع الا المذكور اولا ففي واحدة في ثنتين واحدة وفي ثنتين في ثنتين ثنتان لانه لغا قال لان
الطلاق لا يصلح حقيقة الظرف فيلغو الثاني قوله ولو قال انت طالق من هنا الى الشام فهي واحدة رجعية وقال زفر
بائنة لانه وصف الطلاق بالطول ورد عليه انه لو قال انت طالق طلقة طويلة او عريضة كانت رجعية عند زفر فكيف تعلل
البينونة ههنا بالطول اجيب باحتمال كونه يفرق بين وصفه بالطول صريحا فيوقع به الرجعي وكناية فيوقع به البائن لان
الاثبات بطريق الكناية ابلغ منه بالصريح كما في كثير الرماد لانه ابلغ من جواد لانه اثبات الجود له ببينة اعني كثرة الرماد
او انه تعليل على مذهبنا الزاما كانه قال من هنا الى الشام وصفه بالطول ولو وصفه بالطول صريحا بان قال طلقة
طويلة يقع بائنة عندكم فكذا كناية بل اولى لما قلنا ونظيره مسئلة للتحيرة على سقوط النية في صوم رمضان عن الصحيح
المقيم بالقياس على صاحب النصاب اذا دفعه الى الفقير بعد الحول ولم ينو الزكاة مع ان الزكاة لا تسقط عنده اذا تصدق
بجميع النصاب بعد الحول كذلك او ان عنه في المسئلة روايتين كما حوته في الكافي لان بعض المشايخ قال في دليله لانه وصفه
بالطول ولو قال انت طالق طلقة طويلة كان بائنا كذا افتى ولان قوله من هنا الى الشام يفيد الطول والعرض جاز ان لا يحصل لانه
البينونة عنده باحدهما ويحصل بالوصف بهما لانه يفيد التعظيم فكانه قال كالجبل لكن كان مقتضى هذا ان لا يقتصر على قوله لا
وصفها بالطول بل يقول لانه وصفها بالطول والعرض قوله قلنا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع الطلاق وقع في كل الدنيا
وفي السموات ثم هو لا يحتمل القصر حقيقة فكان قصر حكمه وهو الرجعي وطوله البائن ولانه لم يصفها بعظم ولا كبر بل مدها الى
مكان وهو لا يحتمل ذلك اصلا فلم يثبت بهذا اللفظ زيادة شدة فلا بينونة وقالت التمرتاشي معناه انما مد المرأة
لا الطلاق ووجهه انه حال ولا يصلح صاحب الحال في التركيب الا الضمير في طالق قوله ولو قال انت طالق بمكة او في مكة طلقت
في الحال وكذا في الدار وان لم تكن في مكة ولا الدار وكذا في الظل وفي الشمس والثوب كالمكان فلو قال لابسة ثوب كذا او عليها غيره
طلقت في الحال وكذا اذا قال انت طالق وانت مريضة وان قال عنيت اذا لبست او اذا مرضت لم يصدق قضاء ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء
لما فيه من التخفيف على نفسه كما اذا قال عنيت اذا اتيت مكة او في دخولك مكة فانه يتعلق بالدخول ديانة لا قضاء قوله لان الطلاق
لا يختص بمكان دون مكان المعنى ان الطلاق لا يتصور ان يتعلق بمكان بعينه دون غيره لان الطلاق في المعنى هو رفع القيد الشرعي
معدوم في الحال وقد جعل الشارع لمن له التخلص التخلص بلفظ وضعه تعالى سببا لذلك ان تعلق وجوده بوجود امر معدوم
حتى اذا وجد حكم سبحانه بوجود المعنى وهو رفع القيد وضعا شرعيا لا لزوما عقليا والزمان والافعال هما الصالحان لذلك
لان كلا منهما معدوم في الحال ثم يوجد ويتجدد فيوجد متعينا لوجود تعليق الطلاق بوجود كل منهما بخلاف المكان الذي هو عين
ثابتة فانه لا يتصور اناطة به قبل وجوده فالمناط اما بوجوده او فعل الفاعل له فكان الصالح للتعليق وجود المعنى به الزمان
والافعال ثم الزمان في الاضافة والتعليق يكون مستقبلا لا ما الحال فانه لا يكون معه التنجيز ووقوع المعلق واما اضافته الى
ماض خال عنه فليس في وسعه فيلغو ويصير انت طالق فيقع به في الحال واما فعل الطلاق بنفع الفعل لم نقل هو فعل معدوم
فناسب ان يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لان الفعل لا يمكن ان يوجد مجردا دون ما علق عليه لتوقفه على فعل الفاعل له
واما يصح ذلك في امر الشرعي لان حاصله لا تعلق خطابه بالحرمة عنده وهذا المكان اعتبار شرعا جعلنا المعلق رفع
القيد لا اصل التطليق والله سبحانه اعلم قوله ولو قال غدا دخول الدار ومكة تعلق بالفعل اي بالدخول كما لو صرح بالشرط
لاستعارة الظرف للشرط المقاربة بين معنى الشرط والظرف من حيث ان المظروف لا يوجد بدون الظرف كالمشروط لا يوجد

المقيم

بقوله

بدون

بدون الشرط فيحمل عليه عند تعذر معناه أعني الظرف وكذا إذا قال في لباسك أو في ذهابك وقد بيّنّا وجه ما لا حيلة
الفعل لذلك ولا فرق بين كون ما يقوم بها فعلا اختياريا أو غيره حتى لو قال في مرضك أو وجعك أو صلاتك لم تطلق حتى تمرض
أو تصلي

فصل في إضافة الطلاق إلى الزمان

ذكر في باب إيقاع الطلاق فصولا متعددة باعتبار تنويع الإيقاع أي ما به على ما قدمنا إلى مضاف وموصوف ومشبه
وغيره متعلق بدخولها وغير مدخولها وكل نوع صنف تحت ذلك الصنف المسمى بابا كما أن الباب يكون تحتا لصنف المسمى
كتابا والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فإنه صنف عال والعلم مطلقا يعني الإدراك جنس وما تحته من اليقين
والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة فواضع العلم لما لاحظ الغاية
المطلوبة له ووجدها تترتب على تعلم أحوال شيء أو أشياء من جهة خاصة وضعه لبحث عن أحواله من تلك الجهة فعد قيد
ذلك النوع من العلم بعوارض كلي فصار صنفا وقيل للواضع صنف العلم أي جعله صنفا والواضع أول من اسم المصنف من المؤلفين
وإن صح أيضا فيهم وعلم بما ذكرنا أنها تتباين بتباين موضوعه تحت صنف على تباين العوارض المقيد بكل منها النوع وإن ما ذكر من نحو
كتاب الحوالة اللائق به خلافه وتسميته بكتاب **قوله** ولو قال أنت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطلوع الفجر لأنه وصفها
بالطلاق في جميع الغد لأن جميعه متوسم بالغد ولو نوى آخر النهار دين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لأنه خلاف الظاهر
وقوله لأنه نوى التخصيص في العموم ينزل الأجزاء منزلة الأفراد وإلا فلفظ غدا بكون في الإثبات فليس من صيغ العموم **قوله**
ولو قال أنت طالق اليوم غدا أو غدا اليوم يقع في أول الوقتين تفوه به أما الأول فلأنه نجز فلا يرجع منجزا إلى ذات في المستقبل
وأورد عليه أنه لم لم يعتبر لإضافة أخرى إلا الإضافة عين ما نجز والجواب أن اعتبار كلامه إيقاعا عما لحاجة ومن ثم تقع بالواو
ولا ضرورة أخرى بجعلها إيقاعا وقوع أخرى فإنها إذا طلقت اليوم كانت غدا كذلك حتى لو كانت بالعطف بأن قال أنت طالق اليوم
وغدا أو آخر النهار وأخره لا يقع إلا واحدة لأنها طالق في الغد وآخر النهار بطلاقها في اليوم وأول النهار وقد طولب بالفرق
بين هذه وبين قوله أنت طالق اليوم إذا جاء غد فإنها لا تطلق إلا بطلوع الفجر فوقعت التنجيز لاتصال المغير الأول بالآخر فلم
يتوقف باتصال الإضافة كما توقف باتصال الشرط وكلاهما مغير للتنجيز فظهر أنه مضاف فلا إنه طالق أفرد على هذا التقرير يسقط
الجواب بأن ذكر الشرط يبين أن قوله اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وما نحن فيه ليس فيه ذكر الشرط فينبغي
قوله اليوم بيانا لوقت الوقوع وسقوطا هو وكذا أسقط الجواب بأن قال أنت طالق اليوم إيقاع في الحال وإذا جاء غد تعليق فلا بد من
اعتبار أحدهما للتنافي واعتبار المعلق أولى لأن في اعتباره إلغاء كلمة واحدة وهي لفظة اليوم وفي اعتبار التنجيز إلغاء كلمات
وهي قوله إذا جاء غد لأنه لم يقع الفرق فالجواب بين بأنه لم يتوقف فلم يكن تنجيز إلا باتصال المغير الشرط وقد لم يتوقف كان تنجيزا مع
اتصال المغير الإضافي **فإن قيل** لم يجعل الثاني ناسخا أجيب بأن النسخ فرع ثبوت الأول وتقرره
وتقرر الطلاق الأول ثبوته ووقوعه فلا يمكن رفعه بعد ذلك وناسخه **وأما الثاني** وهو قوله طالق غدا اليوم
فلأنه وقع مستقبلا مضافا إلى غد وبعد ما صح مضافا إلى غد لا يكون نفسه تنجيزا بل الواقع كان تطليقة أخرى وإنما وصفها
بتطليقة واحدة لأنها لم تصر مضافة إلى الغد فلم يرد إلغاء اللفظ الثاني ضرورة ولا يمكن جعله نسخا للأول لأن النسخ إنما يكون بكلام
مستقل في نفسه متراخ وهو منتف هنا **فإن قلت** ما وجه المسألة إذا وسطنا الواو **فالجواب**
أنه إذا قدم المتقدم منها لوقتين كأنت طالق أول النهار وآخره أو اليوم وغدا أو في ليلك ونهارك وهو في الليل أو قبله
وهو في النهار وقعت واحدة لعدم الحاجة إلى الأخرى لأنها بطلاقها في أول الوقتين تكون طالقا في آخرهما ولو نوى أن يقع عليها اليوم
واحدة وغدا أخرى صح ووقعت ثنتان ولذا أنت طالق اليوم وغدا وبعد غد يقع واحدة بلا نية فإن نوى ثلاثا متفرقة على ثلاثة أيام
وقعن كذلك وإن قدم المتأخر كطالق غدا واليوم أو في نهارك وليلك وهو في الليل أو قبله وهو في النهار تعين ذكر لذلك
تقع واحدة وعنده ثنتان لأن الأول وقع مضافا صحيحا والواو في عطف المفرد وهو المسمى بالجملة الناقصة يوجب تقييد ما في تقع م
الأولى بعدها فصار أي فصار الحاصل أنت طالق غدا وأنت طالق اليوم وقد نقل الخلاف شيخنا وبين فرقهما لو قال أنت طالق كل يوم
فعند زفر تقع ثلاث في ثلاثة أيام لأنه أوقع في كل يوم قلنا الأولى هو وهو كونها طالقا في كل يوم يحصل بإيقاعه في هذا اليوم
فقط غير متوقف على إيقاع موقعا كل يوم ولا يخفى أن نقل هذا الخلاف مع الرواية عنه في طالق غدا واليوم تقع واحدة مشكل
لأن يوما ما أن تعتبر اليوم وغدا وبعد غد إلى آخر الزمان فتقع واحدة أو كلمة غدا وما بعده واليوم فكذلك وكذا لو قال
أنت طالق أبدا لم تطلق إلا واحدة فلو نوى أن تطلق كل يوم تطليقة أخرى صحت نيته وفي هذه المسألة ما قدمناه من بحث
في أول باب الطلاق وفي مسألة أنت طالق للسنة وحاصل ما يقع به جواب ما قدمناه أن صحة نية الثلاث إنما هي باعتبار إضمار التطليق
كأنه قال طالق كل يوم تطليقة أو بإضمار في كأنه قال في كل يوم ولو قال في كل يوم طلقت ثلاثا في كل يوم واحدة وهو ما قاس عليه زفر
وفرقوا بأن في الظرفية الزمان إنما يوصف من حيث الوقوع فيلزم أن يكون كل يوم فيه وقوع تعدد الوقوع بخلاف كون كل يوم

فيه الانصاف بالواقع **قوله** ولو قال انت طالق في غد وقال نويت آخر النهار صدق في القضاء عند ابي حنيفة وقالا لا يصدق
في القضاء خاصة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لهما انه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار كقوله انت طالق غدا وفيه لا يصدق
في نية آخر النهار ولهذا اي ولانه وصفها بالطلاق في جميع الغد يقع في اول جزء منه اتفاقا فاعتبر عند عدم النية وهذا اي كونه وصفها
بالطلاق في جميع الغد انما صير دونه بمنزلة غدا لان حذف لفظة في مع ارادته واثباته سواء فاذا كان في حذفه يفيد العموم لزم ان
يبقى اثباته كذلك ولابي حنيفة رحمه الله ان ذكر لفظة في تفيد الوصل بمتعلقها بجزء من مدخولها اعم من كونه متصلا بجزء او كله
او لا وانما يعرف خصوص احدهما من خارج كما في صمت في يوم الخميس والسموه واكلت في يوم الجمعة عند عدمه لا من مدلول اللفظ فاذا نوى جزءا
من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لا يوجد التناجز من ارادة المتواطئ بخلافه اذا لم يذكره وجعل الفعل الذي بنفسه فانه
المفاد عمومه للقطع من اللغة بفهم الاستيعاب في صمت رمضان وبعدمه في صمت في رمضان وصمت عمري وفي عمري فنيته جزءا معينا
فيه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ومثل قوله في غد قوله في شعبان مثلا فاذا قال انت طالق في شعبان فان لم تكن له نية طلقت حين تغيب الشمس
من آخر يوم من رجب وان نوى آخر شعبان فهو على الخلاف **قوله** ولو قال انت طالق امس وقد تزوجها اليوم
لم يقع شيء باجماع الفقهاء لانه اسند الطلاق الى حالة معهودة منافية لمالكية فكان حاصله انكار الطلاق فيلغو كقوله انت
طالق قبل ان اخلق ولانه حين تعذر تصحيحه انشاء امكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اي طالق امس عن قيد النكاح او لم
تنكحي بعد او عن طلاق زوج كان لها ان كان بخلاف ما لو قال للمعتدة انت طالق حيث يقع ثنتان لان الظاهر في الانشاء
الايقاع والانشاء فلا يعدل عنه الا لتعذره والصارف عنه الى محتمله هو عدم صحة الانشاء منتف لبقاء المحلية بعد الطلقة
الاولى اما لعود القيد بعدها والد لثبوت العدة كقول الطائفة من المشايخ او لبقائه متوقفا الى انقضاء العدة كقول
المحققين ويشهد لهم انه اذا قال كل امرأة لي طالق يقع على المطلقة الرجعية اخرى لا يقال ذلك لقيام العدة بعود القيد
لانه يقع على المبانة مع قيام عدتها بخلاف ما لو قال لامرأته انت طالق انت طالق حيث يقع واحدة ويحمل على الاخبار تأكيدا
او التأكيد الا ان يقصد التجديد لان الايقاع في المنكر ليس عادة ولا داعي الى تكثير الطلقات من اللجاج والغضب حيث لا
يقنع الزوج بواحدة موجودة لانه يتحقق ذلك في المعتدة لا في المنكر ولو كان تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما
اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه اخبارا لكذبه وعدم قدرته على الاسناد فكان انشاء في الحال فيقع الساعة وعلى
هذه النكتة حكم بعض المتأخرين من مشايخنا في مسألة الدور المنقولة عن متأخري الشافعية وهي ان طلقتك فانت طالق قبله
ثلاثا وحكم اكثرهم انها لا تطلق بتنجيز طلاقها لانه لو تنجز وقع المعلق قبله ثلاثا ووقوع الثلاث سابقا على التنجيز يمنع التنجز
لوقوع التنجيز والمعلق ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ونقول ايضا ان هذا تغيير لحكم اللغة لان الاجزية تنزل بعد
الشرط او معه لا قبله وحكم العقل ايضا لان مدخول اداة الشرط سبب والجزاء مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب على السبب
فكان قوله قبله لغوا البتة فبقي الطلاق جزاء للشرط غير متقيد بالقبلية وحكم الشرع لان النصوص ناطقة بشرعية الطلاق
وهذا يؤدي الى نفيها فيتفرع في المسألة المذكورة وقوع ثلاث لو اوقع المنجز وثنتان من المعلقة او ثلاثا وقع تنجيز الطلاق
المعلق لا يصادف اهلية فيلغو ولو كان قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع ثنتان المنجز والمعلقة وشرح على الله
قوله ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية فصار كقوله طلقتك وانا صبي او نائم
او مجنون ان كان جنونه معهودا فان لم يكن معهودا طلقت للحال لانه اقر بطلاقها واسنده الى حالة لم تعهد فلم تعتبر فعله في الاضافة
او يصح اخبارا على ما ذكرناه من كونه اخبارا عن عدم النكاح او طلاق زوج متقدم **قوله** ولو قال انت طالق ما لم اطلقك
او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت لانعقاد العمل لان متى ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف
الزمان قال تعالى فيما حكاه من الكلام عيسى واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا فصار حاصل المعنى اضافة طلاقها
الى زمان خال عن طلاقها وبمجرد سكوته وجد الزمان المضاف اليه فيقع فلو قال موصولا انت طالق بر حتى لو قال متى لم
اطلقك فانت طالق ثلاثا ثم قال عقبه انت طالق قال اصحابنا تقع واحدة وقال زفر ثلاث ولو قال انت طالق كلما لم
اطلقك وسكت وقع الثلاث متتابعا لا جملة لانها تقتضي عموم الافراد لا عموم الاجتماع فان لم تكن مدخولا بها بانت بواحدة
فقط ولو قال حين لم اطلقك ولا نية له فهي طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك وحيث لم اطلقك ويوم لم اطلقك
وان قال اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى يمضي ستة اشهر لان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد
زمان لم يطلقها فيه فيقع وحيث للمكان وكم مكان لم يطلقها فيه فيقع الطلاق وكلمة لا للاستقبال فما لم يكن له نية
لا يقع في الحال وانما يراد بحين ستة اشهر لانه اوسط استعمالاته لانه قد يراد به ساعة نحو قوله تعالى حين تمسون وحين تصبحون
وستة اشهر نحو قوله سبحانه تؤتي اكلها كل حين واربعون سنة كما في قوله عز ذكره حين من الدهر والزمان كالحين لانهما سواء
في الاستعمال **قوله** ولو قال انت طالق ان لم اطلقك لم تطلق حتى يموت باتفاق الفقهاء لان الشرط انه لا يطلقها

وذلك

وذلك لا يتحقق الا باليأس عن الحياة لانه متى طلقها في عمره لم يصدق انه لم يطلقها بل صدق نقيضه وهو انه طلقها واليأس
يكون في آخر جزء من اجزاء حياته ولم يبق من المتصل بموته بل قالوا انطلق قبيل موته فان كانت مدخولا بها ورثته بحكم
الفرار والا لا كما نبه **وقوله** وهو الشرط يعني العدم **وقوله** كاني اراه لم ات البصرة اعطا نظيره والمراد ان كل
شرط بان منفي حكمه كذلك وهو ان لا يقع الطلاق او العتاق اذا علق به الا الموت لما ذكرنا وزاد فيه احسن ان ليس ينبغي
ان يكون المعنى لا اذا قال لامرأته ان لم تخبريني بكذا فانت طالق ثلثا فهو على الابد اذا لم يكن ثمة ما يدل على الفور اشتهى
ومن يصرفها لو الواو اراد ان يجامع امرأته فلم تطاوعه فقال ان لم تدخلي البيت معي فانت طالق فدخلت بعدما سكنت شهوته
طلقت لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فات **قوله** وموتها بمنزلة موته هو الصحيح احترز عن رواية
النوادر انه لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها وصار كقوله ان لم ادخل الدار فانت طالق يقع بموته لا
بموتها **وجه** الظاهر ان الوجه السابق منتظم موتها وموته بخلاف تلك المسئلة فانه بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق
الياس بموتها فلا يقع اما الطلاق فلانه يتحقق الياس عنه بموتها واذا حكمنا بوقوعه قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت
قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية حال الموت وانما حكمنا بالبينونة وان المعلق صريحا لانتفاء العدة لغير المدخول بها لان العرض
لانه لو وقع في آخر جزء لا تجري فلم يله الا الموت وبه تبين **قوله** ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك
لم تطلق حتى يموت عند ابي حنيفة وقالا تطلق حين سكت لان كلمة اذا للوقت كلها متى قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال الشاعر
وهو ابن احمر واحرى بن ضمرة • واذا تكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • ك يعني اخاه الصغير
وما قيل انه لعنترة العبسي فخطأ عند اهل المعرفة باللسان لانتفائه من ديوانه ولم يعرف لعنترة اخ اسمه جندب واصلا
وانما له اخ من امه اسمه شيبوب ثم لم تكن امه حبشية واكل اباه شداد حبشيا لانها ابعد من ذلك عند من اطلع على قصته

وقبل البيت المذكور

هل في القضية ان اذا استغنيتم • وامنتم فانا البعيد الاجنب • واذا الشدائد بالشدائد مرة • اشجتكم فانا الحبيب الاقرب
واذا تكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب • لا ام لي ان كان ذاك ولا اب
عجبا لتلك قضية واقامتي • فيكم على تلك القضية اعجب

واعترض بعض المحشين بان كلا من الاية والبيت فيه معنى الشرط وجوابا الاول علمت والثاني ادعى ويدعى وايضا
تنظيرها بمتى غير صحيح لانها لا تتمحض للوقت ابدا وهما مبنيان على ان قوله للوقت يعني المحض ولا حاجة تدعو الى ذلك ولا
يتوقف ثبوت مطلوبهما عليه بل المنقول لهما انه لا يسقط عنها معنى الوقت المجرد في المجازاة فيدل الشاهدين لهما اللذان لا كل
فيهما لو قطع الشرط وليس لهما حاجة الا بتساويهما للوقت المجرد عن الشرط بل حاجتهما في اثبات الاجماع ليكون دفعا لما هو
لقول الكوفيين **قوله** ولابي حنيفة انها تستعمل للشرط ايضا يعني الشرط المجرد من معنى الظرفية والا لا يفيده ههنا
مذهب نقل عن الكوفيين واستشهد بقوله • واذا تصبك خصاصة فتجمل • حيث جزم بها فصار فيحتمله لكل من الشرط
المجرد عن الظرف والظرف اما لكونها على حد سوا واما على انها مجاز عنده في الشرط المجرد وكثر حتى صار كالظاهر فتساويا
كما قيل في ذا صرح القاضي في دعواه ارادة الشرط المجرد وبهذا يقع الفرق بينها وبين مسئلة الحلف على ان لا يشرب من دجلة
حيث صرفها الى الشرب بالاناء وكرعها لان المجاز هناك غالب واحتاج ابو حنيفة الى الفرق لانه جزم هناك بان المعنى الحقيقي
لا هنا وفرقه ان حكم الحقيقة وهو الحنث بالكرع ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه عم من ذلك من الشرب
اغترافا فكان حكم الحقيقة ثابتا يقينا على كل حال فاعتبر لذلك اي لليقين بحكمها بخلاف المجاز بخلاف معنى الظرف هنا فانه
يقتضي الوقوع في الحال وهو منافي لحكم المجاز وانت تعلم ان البصريين ينفون سقوط معنى الظرف عنها وانما تستعمل شرطا يعني
ثبوتا لاكما لين على السوا ممنوع واما كونها مجازا في جزم معناها فلم يقع يقينا وتقدر اصالته بناء على عدم اشتراط الانتقال
في اماد المجاز فكونه كثر استعمالا له حتى ساوى الحقيقة ممنوع ثم لا يخفى انه يجب على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدقه القاضي
بل يصح ديانة لان الوجه عندهما ظهور هذا الظرفية لا الشرط لانه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء البيت المذكور
قائله عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة يوصي جبيلا ابنه بقصيدة فيها اداب ومصالح **اولها** ٥

اجبيل ان اباك كارب يومه • فاذا دعيت الى المكارم فاعجل • اوصيك ايصاء امرئ لك ناصح • طبن بريب الدهر غير مغفل
الله فاتقه واوف بنذره • واذا حلفت مماريا فتحلل • والضيف اكرمه فان مبيته • حق ولا تك لعنة للنزل
واعلم بان الضيف مخبر اهله • بمبيت ليلته وان لم يسأل • ودع القوارص للصديق وغيره • كيلا يروك من اللئام العزل
وصل المواصل ما صفا لك وده • واحذر حبال الخائن المتبدل • واترك محل السوء لا تحلل به • واذا نبا بك منزل فتحول
دار الهوان لمن راها داره • افراحل عنها كمن لم يرحل • واستأن حلمك في امورك كلها • واذا عزمت على الهوى فتوكل

واستغن ما أغناك ربك بالغنى ، وإذا تصبك خصاصة فتجمل ، وإذا هممت بأمر شر فاتئد ، وإذا هممت بأمر خير فاعجل

وإذا أتتك من العدو قوارص ، فارض لذاك ولا تقل لم أفعل ، وإذا افتقرت فلا تكن متخشعا ، ترجو الفواضل عند غير المفضل

وإذا تشاجر في فؤادك مرة ، أمران فاعمد للأعف الأجمل ، وإذا لقيت القوم فاضرب فيهم ، حتى يروك طلاء أجرب مهمل

وإذا رأيت الباهشين إلى الندى ، غبرا أكفهم بقاع ممحل ، فأعنهم وايسر بما يسروا به ، وإذا هم نزلوا بضنك فانزل

وقد استعمل الشاعر إذا فيها للشرط في اثني عشر موضعا بالجزم ودخول الفاء في الجزاء ومعقل من عقلت الناقة بالعقال يريد عقلي بيته لكن غير ممنوع وتجمل أي أظهر تجملا ولا تظهر جزعا وقيل كل الجمال المجهول هو الشيخ المذاهب وابن هشام من الأولى في لسان أدب **وفي المنتقى** لو قال إذا طلقتك فأنت طالق وإذا لم أطلقك فأنت طالق ثم مات قبل أن يطلق يقع عليها طلاقان لأنه لما مات قبل التطليق حنث في اليمين الثانية فيقع عليها طلاق وهذا الطلاق يصلح شرطا في اليمين الأولى لأنه وقع بكلام وجد بعد اليمين الأولى فحنث في اليمينين فيقع طلاقان ولو قلب فقال إذا لم أطلقك فأنت طالق وإذا طلقتك فأنت طالق ثم مات قبل أن يطلق يقع عليها واحدة لأنه لما مات قبل التطليق صار حانثا في اليمين الأولى فيقع الطلاق ولا يصلح شرطا في الثانية لأنه وقع بكلام وجد قبل اليمين الثانية والشرط يراعى في المستقبل لا الماضي ولم يترك طلاقا وأما هذا على قول أبي حنيفة أما على قولهما فيقعان بعد زمان يسير في الأول للوجه الأول المعينة وفي الثاني تقع واحدة كما سكت لأنه حنث في قوله إذا لم أطلقك فأنت طالق وكذا لو لم يسكت حتى مات فإن نفعل قولها إذا طلقتك فأنت طالق زمان لو وجد فيه تطليق فيقع قبل أن يفرغ منه **وهذه ثلاث مسائل من الجامع الكبير**

أنت طالق إذا تزوجتك قبل أن أتزوجك وقوله أنت طالق قبل أن أتزوجك إذا تزوجتك وإذا تزوجتك فأنت طالق قبل أن أتزوجك ففي الصورتين الأوليين يقع عند التزوج اتفاقا وفي الثالثة كذلك عند أبي يوسف وعندهما لا يقع والأصل أن الطلاق إذا أضيف إلى وقتين أحدهما يقبله والآخر لا يصح ما يقبله وبطل ما لا يقبله وإن الآخر ينسخ الأول وقبل وإذا ظرفان وقبل لا يقبل الطلاق وإذا يقبله فأضيف إليهما ولهما في الفرق بين الثالثة وما قبلها أنه رجح جهة الشرط بدليل ذكر الفاء في الجزاء فالمعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فصار كأنه قال عند التزوج أنت طالق قبل أن أتزوجك فلا يقع ولأن الآخر ينسخ الإضافة إلى قبل ينسخ الأول **وقوله** بخلاف المشيئة لأنه على اعتبار أنها للوقت لا يخرج الأمر من يدها وعلى اعتبار أنها للشرط يخرج والأمر صار في يدها فلا يخرج بالشك غير من عليه بأنه نوع الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة في الحال لأنه على تقدير الشرطية يحل وعلى تقدير الظرفية تطلق فكان يجب أن يحرم تغليبا للمحرم وهو اعتبار الظرف كما لا جيب بأن هذا أمر دوك في جميع صور التردد في الأمر مثل أنه لو شك في انتقاض طهارته حال فيه أن على اعتبار الانتقاض تحرم الصلاة وعلى اعتبار عدمه يحل ومع هذا لا تثبت الحرمة وإن كان مبنى الصلاة على الاحتياط لأن الشك لا يوجب شيئا إنما ذلك في تعارض دليل الحرمة مع دليل الحل فالاحتياط العمل بدليل الحرمة أما هنا لو اعتبرنا الحرمة لم نعمل بدليل بل بالشك وهنا لا يقع العمل بدليل والله أعلم **واعلم** أن ما ذكره المص مشكل لأنه ذكر أن الخلاف فيما إذا لم يكن له نية ومقتضى ذلك في جميع المسئلة أن على قولهما لا يخرج من يدها وعلى قوله يخرج وكذا إذا علم أنه نوى ولم يدر نيته لعارض عرض وأما إذا عرفت بأن استفسر فقال أردت الزمان فيجب أن يصدق على قولهما ولا يخرج الأمر من يدها وكذا على قوله أيضا لأنه عقد على نفسه وإن قال أردت الشرط صدق على قوله ولا يصدق على قولهما لأنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وأما في مسئلة الطلاق أعني قوله أنت طالق إذا لم أطلقك فإن قال عنيت الزمان صدق عندهما وإن قال عنيت الشرط لا يصدق عندهما لأنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وعلى قوله يصدق في الشرط وفي الظرف لكون كل منهما محتملا له مع أن في الثاني تشديدا على نفسه **قوله** ولو قال أنت طالق ما لم أطلقك أنت طالق فهي طالق هذه التطليقة المنجزة فقط حتى لو كان قال أنت طالق ما لم أطلقك أنت طالق وقعت واحدة وعند زفر ثلاث معناه أنه إذا قال ذلك موصولا به فلو فصل وقع المضاف والمنجز جميعا والقياس أن يقع المضاف أيضا فيقعان إن كانت مدخولا بها وإن لم تكن مدخولا لا يقع المضاف وهو قول زفر لأنه وجد زمان لم يطلقها فيه إذ ذلك وهو زمان قوله أنت طالق قبل أن يفرغ منها **وجه** الاستحسان أن زمان البر مستثنى دلالة لأن العاقل إنما يحلف باليمين إنما يعقد اليمين للبر فهو المقصود بها وهو غير ممكن هنا إلا أن يجعل هذا القدر مستثنى وهو ما لا بد منه لتحقيق البر فيه من الزمان أصله من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاشتغل بالنقلة من ساعته وعند زفر خلافا والمراد بالأصل هنا النظير لا أصل القياس لأن الكل مختلف فيه بيننا وبين زفر **قوله** ومن قال لامرأته يوم أتزوجك فأنت طالق فتزوجها ليلا طلقت لأن اليوم يذكر ويراد به بياض النهار وهو ظاهر ويطلق ويراد به مطلق الوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد من الزحف حالة القتال لا الأفعال لها ما يمتد وهو ما يصح ضرب المدة كالسير والركوب والصوم

ويخير

وتخيير المرأة وتفويض الطلاق كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان وآخذ كذا يوم ويبعد ثم يتعلق الحكم ببياض النهار
فلو قدم فلان ليلا لا خيار لها او نهارا دخل الامر في يدها الى الغروب لانه لما اقترن بما كان الظاهر من ذكر اليوم دون
حرف في ضرب المدة تقديرا وتحقيقه في بياض النهار فيبقى معه الى ان يتعين خلافه كقولك احسن الظن بالله يوم تموت
واركب يوم يأتي العدو ونحوها مما لا يمتد فيوما لا يصح ضرب المدة له كالطلاق والتزوج والعتاق والدخول والقدوم
والخروج فيحمل اليوم معه على مطلق الوقت لان ضرب المدة له لغو اذ لا يحتمله والطلاق من هذا القبيل فيقع ليلا
تزوجها او نهارا كذا في عامة النسخ وفي الاصل التزوج من هذا القبيل قيل كانه غلط والصحيح الطلاق من هذا القبيل
وفي النهاية الصحيح التزوج من هذا القبيل قال وكذا وجدته بخط شيخي لانه اعتبر في الكتاب في وزان هذه المسئلة
فعل الشرط لا الجزاء فالحق الايمان لو قال يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فهو على الليل والنهار الى ان قال الكلام لا يمتد
ولان ذكر الفعل انما يستقيم من غيرها ولا فائدة وجب لان انت طالق ولان ذكر القران في قوله اذا قرن بما يدل على اراده التزوج
لا الطلاق لان مقارنة اليوم انوى لانه على حد الاضافة والمضاف مع المضاف اليه كشيء واحد انتهى والاصوب الاعتبار للاول
اعني اعتبار الجزاء كالطلاق هنا لان المقصود بذكر الظرف افادة وقوعه فيه بخلاف المضاف اليه فانه وان كان مظروفا
ايضا لكن لم يقصد بذكر الظرف لذلك بل انما ذكر المضاف اليه ليتعين الظرف فيتم المقصود من تعيين زمن وقوع مضمون الجواب
ولا شك ان اعتبار ما قصد الظرف له لاستعلام المراد من الظرف انه الحقيقي او المجازي اولى من اعتبار ما لم يقصد له في استعلام
حاله الا ان بعض المشايخ تسامحوا فيما لم يختلف فيه الجواب اعني ما يكون به المعلق والمضاف مما يمتد كقوله امرك بيدك يوم
فلان او لا يمتد كانت حر يوم يقدم وطالق يوم اتزوجك فجعلوا الاعتبار للمضاف اليه وعدمه والمحققون احترزوا عن ذلك
الايهام ومن الشارحين من حكى خلافا في الاعتبار ونسبه لكونه وتمامه لذا نقل اتفاقهم على اعتبار المعلق بما يختلف فيه الجواب
لو اعتبر المضاف اليه ونحو ما يختلف فيه المعلق والمضاف اليه بالامتداد وعدمه كانت حر يوم يسير فلان

فروع

قال انت طالق الى شهر يطلق اذا انقضى شهر وادعه ابو يوسف للحال او قبل قدوم زيد بشهر يقع اذا قدم زيد
مقتصرا او قال او سنة او قبل موت زيد بشهر مات لتمامه وقع مستندا عند ابي حنيفة وقالا مقتصرا على الموت
وثمرة الخلاف تظهر في اعتبار العدة فعند ابي حنيفة تعتبر من اول الشهر ولو كان وطئها في الشهر يصير مراجعا ان كان
الطلاق رجعيا ولو كان ثلاثا ووطئها في الشهر غرم العقر وعندهما تعتبر العدة من الحال ولا يصير مراجعا بذلك الوطء ولا يلزم
عقر وقيل تعتبر العدة من وقت الموت اتفاقا احتياطا وكذا اذا طلقها ثانيا او ثلاثا او خالعها في خلال الشهر ثم مات زيد لتمام
الشهر تبين في العدة لا يقع الثلاث والبائن ويبطل الخلع ويرد الزوج بدل الخلع لظهور بطلان الخلع والبائن بسبق الثلاث
الاول بالاستناد وعندهما يقع الثلاث والبائن ويصح كالخلع ويصير مع الخلع ثلاثا ولو مات زيد قبل تمام الشهر لا تطلق
لعدم شهر قبل الموت ولو مات بعد العدة في ما اذا طلقها في اثناء الشهر ثم وضعت حملها اذ لم يكن مدخولا بها فلم يجب عدة
لا يقع لعدم المحل اذا المستقبل يثبت بالحال ثم يستند كذا في الجامع الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم هنا يثبت بطريق
الاستناد وهو الاصح وقد قيل يثبت عنده بطريق التبيين ولو قال انت طالق قبل موتي او قبل موتك بشهر عندهما لا يقع شيء
منه لامتناع وقوعه مقتصرا كما هو قولهما بعد الموت وعنده يقع مستندا حتى اذا كان صحيحا في ذلك الوقت لا ترث منه وعليها
العدة ثلاث حيض اذا مات قبل مضي تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال آخر امرأة اتزوجها طالق او آخر عبد املكه
حر فتزوج امرأة ثم امرأة ثم مات او ملك عبدا ثم عبدا ثم مات يقع الطلاق والعتق عنده مستندا الى وقت الملك او التزوج
وعندهما مقتصرا حتى يعتبر العتق من جميع المال اذا كان صحيحا وقت الشرا وان كان مريضا فمن الثلث وفي الزوجة الاخيرة تطلق
من حين تزوجها حتى لا تلزمها العدة ان لم يكن دخل بها ولا ميراث لها وان دخل بها فعليها العدة ولها الميراث والفرق لابي حنيفة
بين القدوم والموت ان الموت معرف والجزاء لا يقتصر على المعرف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق تخرج منها اجزاؤها
طلقت من حين التكلم وهذا لان الموت في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت اصلا فاشبه سائر الشروط في
احتمال الخطر فاذا مضى شهر فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت لان الموت كائن لا محالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لانا نحتاج الى
شهر يتصل بالموت وانه غير ثابت الموت يعرفه ففارق من هذا الوجه الشرط واشبه الوقت في قوله انت طالق قبل رمضان
بشهر فعملت بامر بين الظهور والاقتصار وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر وقع اول شعبان اتفاقا ولو قال
لها اطولكما حياة طالق الساعة لم يقع حتى تموت احداهما فاذا ماتت طلقت الاخرى مستندا عنده ومقتصرا عندهما

فصل فيه متفرقات من الايقاع لانه لم يتقيد جهة البحث في مسائله بعارض احد

قوله ومن قال لامرأته انا منك طالق فليس بشيء وان نوى طلاقها ولو قال انا منك بائن او عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق ويقع
قال العبد قال الله تعالى ... وقال الشافعي يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى لان ملك النكاح اي المالية الذي يوجبه النكاح مشترك

اتمام

بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لازالته فيصح مضافا الى كل منهما **وقوله** موضع لان ازالتها الضمير للملكين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له ملك عليها ولها ملك عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم يحتج الى نية كالاضافة اليه والمختار عندهم ان على الزوج حجرا من جهتها حتى لا ينكح اختها واربعا سواها فيصح اضافته اليه باعتبار رفع ذلك القيد لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فاحتيج الى النية ولا يخفى انه يندفع ما اوردوا على الاول لكنه الاخيرة اذ يقال تسمية الاول ح واما احتاج الى النية الاضافة اليه لانه غير متعارف **قوله** ولنا التحقيق ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح او القيد لمحال الطلاق محلها وهي محلهما دونه فلا اضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو بيانا انه المحل انما هي المعقود عليها بالنكاح عن الزوج وعن الرجال دونه وملكها عليه انما هو في المال كالمهر وهو بدل ملكه لا مورد حج الى نفسها في المملوكة دونه ولهذا تملك هو التزوج بالكتابية ولو ملكه هي بالكتابي والنفقة بدل احتباسه اياها والحل الذي ثبت لها تبع للحل الذي ثبت له فانه لما ملك الوطي وجب عليها التمكين ومن ضرورته حل استمتاعها به وليس الحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل الحل من حيث ما اضفنا في باب ايقاع الطلاق من انه المنع الشرعي الخ والثابت اثر النكاح ويرجع الى ما تقدم من ان الثابت سبعا ان يكون محلا للطلاق وهو الابانة لانها اي لفظها موضوع لازالة الوصلة والوصلة اثر النكاح مشتركة بينهما فيصح اضافتها الى كل منهما عاملة لحقيقتها بخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فيصح كذلك عاملا بحقيقته وسياتي تمامه في الكنايات واما تحريم اختها وخامسة فليس موجبا لكاحها بل تحريم شرعي ثابت ابتداء عن الجمع بين الاختين وخمس لا حكما للنكاح وهذا لو تزوجهما مع اختها معا او ضمن خمسا معا لا يجوز **قوله** ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشي وكذا طالق او غير طالق او طالق او لا وبه قالت الائمة الاربعة قال المص كذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف اخرا وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية كذا ذكر قول محمد في كتاب الطلاق من المبسوط فيما اذا قال انت طالق واحدة او لا شي او لا ثلاثا او لا شي لا يقع عليها شي عند ابي يوسف وعند محمد تطلق واحدة رجعية ولا فرق بين المسئلتين وهي طالق واحدة او لا وواحدة او لا شي ومحل الخلاف في الاصل بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة لكن صاحب الاجناس نقل ذكر معه في الجرجانيات ولو كان المذكور هنا قول الكل يستبانه لم يذكر خلاف محمد روايتان والاوجه كون المذكور هنا في المسئلتين وذلك لانه صرح بخلافه في مسئلة او لا شي وسكت عن وفاقه في مسئلة او لا واذ لا فرق بينهما كان وفاقه هنا رواية في وفاقه في او لا شي وخلافه هنا للرواية في مسئلة او لا له ان الشك في ايقاعه به واحدة على تعين الرواية انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحد ويبقى قوله انت طالق يقع به واحدة بخلاف قوله انت طالق او لا او طالق او غير طالق لا يقع به الا بعد تعلق لانه ادخل الشك في اصل الايقاع ولهما اي لابي حنيفة وابي يوسف ان الوصف متى قرن بذكر العدد كان الوقوع بذكر العدد واستدل على هذا بامور منها انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف لغا ذكر الثلاث لانها بانت بطالق لا الى عدة فلم تبق محلا للوقوع الثانية منها انه لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى لم يقع شي ولو كان الوقوع بالوصف كان قوله واحدة فاصلا بين الاستثناء والمستثنى منه فلم يعمل **وقوله** ومنها لو ماتت قبل العدد واحدة او ثلثا لم يقع شي وهذا لان الواقع في الحقيقة هو المنعوت بالعدد وهو المحذوف اي طالق تطليقة واحدة او طلاقا او تطليقا ثلثا كما قرره في اول الباب والمعاني الانشائية فالاولى ما في المص لان طريقة الانشاء في التفصيل الذي قبل هذا في مسئلة انت طالق انت وعدد نوى ان لم ينو شيئا يرجع اليه والوجه هنا ان يرد ذلك وهو ما ذكر من المسائل الاجماعية الدالة على ان الواقع العدد عند ذكره لا الوصف **قوله** ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشي لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له وهو موته او موتها لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد من الاهلية في الوقوع والمحلية في الوقوع عليها واما كانت حالة موت احدهما منافية للنكاح لانها حالة ارتفاع النكاح ووقوع الطلاق يستدعي الاستقرار او المعنى على تعليقه بالموت وان كانت حقيقة مع للقران الا انه لو قال انت طالق مع دخولك الدار تعلق به فاستدعى وقوعه تقدم الشرط وهو الموت فيقع بعد الموت وهو باطل **قوله** واذا ملك الرجل امراته او شقصا منها اي بعضها بان كان تزوج امة لغيره ثم اشتراها جميعها منه او سهما منها او وهبها له او ورثه وقعت الفرقة بينهما فسخا لمنافاة بين الملكين ملك الرقبة وملك النكاح اما في ملكها اياه فللاجماع بين المالكية والمملوكية فيها وقد تقدم تقريره هذا في فصل المحرمات تحريم كالحرة عليه واما في ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري لان اثباته على الحرة لحاجة ابقاء النسل وكان ملك النكاح في الاصل مع المنافي وهو حرية المملوكة للفردة وقد اندفعت الضرورة بقيام ملك اليمين لثبوت الحل الاقوى به فيرتفع الاضعف الضروري للاستغناء عنه وكذا طاهر في ملك الامة كلها واما في ملك بعضها فان تم ملك اليمين مقام الحل لانه سببه احتياطا وهذا بخلاف الكتابة لانه اشترى

لايقع بينهما فرقة لانه لم يثبت فيها حقيقة ملك لقيام الرق بل الثابت له حق المالك وهو لا يمنع بقاء النكاح **قوله** ولو
اشتراها ثم طلقها لم يقع شيء لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه كما في ملك البعض ولا من كل وجه
كما في ملك الكل وكذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد يقع وانما قلنا وعن محمد لانه لا فرق في
عدم الوقوع في ظاهر الرواية والمنقول عن محمد في هذا الفصل من المنظومة من الوقوع فيما اذا اعتقه اما اذا لم يعتقه حتى طلقها
لا يقع بالاتفاق وتفصيل محمد على هذا انه لا عدة هناك عليها يعني منه حتى حل له وطيها بملك اليمين وظاهر انه يحل بزوجها
اياها اذا اعتقها كما حل له وطيها لعدم العدة وقد قيل به نقله في الكافي وقال لو تزوجها سيدها الذي كان زوجها جاز ثم قال
والصحيح انه لا يجوز نكاحها من اخر فالقول انه لا يجب العدة عليها في حق من اشتراها وفي حق غيره روايتان وهذا لان العدة انما تجب
لاستبراء الرحم عن الماء ويستحيل استبراء رحمها من ماء نفسه مع بقاء السبب الموجب للحل اذا عرفت هذا فعلى ما هو الصحيح ينبغي
التفصيل لمحمد اذ قد ظهر ان العدة هناك ايضا قائمة عن الغير الا انه لا يظهر في حقه **وجه** قول ابي يوسف ان الفرقة وقعت
بسبب التنافي فخرج المراة من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من المحلية فاحتجنا الى اثبات المحلية ابتدا بعد العتق ومجرد العدة
لا يثبت المحلية ابتدا كما في النكاح الفاسد **واعلم** ان شمس الائمة حكى في المبسوط الخلاف على عكس هذا ولم يحكه
فيما اذا ملكته بل اجراه في الفصلين فانه ذكر مسئلة المهاجرة وهي ما اذا هاجرت فانفسخ نكاحها ثم طلقها زوجها في العدة
على قولهما لم يقع طلاقه وهنا في المبسوط وقال هذا قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد الاول فاما على قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم
قال وهو نظيرها لو اشترى الرجل امراته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع طلاقه في قول ابي يوسف الاول وهو قول
وفي قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المراة زوجها يعني فاعتقته فحكى الخلاف في الصورتين **قوله** وان قال
اي الزوج لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها مولاها فله الرجعة لانه علق التطليق وهو السبب حقيقة
بالاعتاق او العتق لان اللفظ اعني العتق ينتظمهما اي ينتظم الاعتاق الذي هو فعله والعتق الذي هو وصفها اثره لانه بمعنى الاول
مجاز اراد كل منهما به على البدل لا على الشمول لمنع انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي المجازي في اطلاق واحد والاعتاق معنى
للعتق هو منه استعير الحكم للعلة وعلى هذا فاعمال في انت طالق على اعتبار ارادة الفعل اعمال المستعار للمصدر او على
اعتبار اعمال الاسم المصدر كما في كلامك زيدا واما على تجويز الكوفيين وهو ان يراد العتق الذي هو اثر مشكل لانه قاصر
وانما يعمل في المفعول المتعدي وحمل القائل العتق اسما للمصدر يرده الى الوجه الاول لانه يصير معبرا به عن الاعتاق
فلم يكن التعليق الا بالاعتاق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق هذا اعني الاشكال المذكور في
الكافي لحافظ الدين والعجب مما نقل في جوابه من قولهم قال الشيخ يشكل لانه لما علق التطليق بالاعتاق يلزم منه تعليقه بالعتق
الحاصل منه واين هذا من صحة الاعمال وايضا كان الوجدان يقول المص بالاعتاق والعتق بالواو لا باو وحاصل تقرير
المسئلة ان مع منه بمعنى المتاخر بالالة منزلة المقارنة تحققه وتوهمه بعده وبمعنى اليه عنه كما في الاية ان مع العسر يسرا فصارت
محتملة لذلك وان كان حقيقته خلافه فيصار اليه بموجب عقوه وهو اناطة ثبوت حكم على ثبوت معنى مدخولها المعدوم حال
التكلم وهو على خطر الوجود فان الاناطة لذلك هو معنى التعليق وهو معنى مدخولها المعدوم كاينا على خطر الوجود من حيث هو
بوجود حكم هو معنى الشرط فلزم كون الاعتاق او العتق شرطا للتطليق فان كان الاعتاق فيوجد تطليق الثنتين بعده فيقاربها
المتاخر عن الاعتاق ويقع الطلاق المتاخر من التطليق بعده فيصادفها وهي حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق فظاهر هذا
تقرير المصنف وقيل عليه المعلول مع العلة يقترنان بالكسر مع الانكسار في الخارج فالعتق مع الاعتاق والطلاق مع
التطليق يقترنان بل الوجه انه قرن الطلاق بالاعتاق فيكون مقرونا بالعتق وهو ضد الرق ووجود احد الضدين يستلزم زوال الضد
الاخر ولا ينبني زواله على وجود الاخر اذ لا يصح ان يقال وجد السكون فزال الحركة او وجد الحركة فزال السكون لانه يستلزم
اجتماع الضدين بل وجود احدهما يقترن بزوال الاخر فيثبت زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها حال وجود العتق وهي
حالة زوال الرق فلا يوجبا التطليقتان حرمة غليظة في الحرة فيملك الرجعة وهذا ينبني على احد القولين في ان المعلول مع العلة
في الخارج او يتعقبها بلا فصل وعلى ان حالة الدخول في الوجود لحالة الوجود فيعمل تقريبه وعدم خروج مع المقارنة واطلق بعضا
على ان الشيء زمن ثبوته ليس بثابت وانت قد علمت ان المعنى على جمعهما وتقرير الشرط والجزاء يعقبه اذ ليس هو علة فليس العتق علة
للطلاق بل علة الطلاق يعمل عنده وسنذكر ما عندنا في العلة المعلول وقد ورد على هذا ما لو قال للاجنبية انت طالق مع نكاحك
حيث يلغي فيه التقرير المذكور مع انه لا يقع اذا تزوجها واجيب بانه للمانع وهو عدم ملكه ذلك وانما ملك اليمين فاذا لم يوجد ذكر
شروطه يعني ان وجوبه بان قال ان تزوجتك فانت طالق صح دون صحة اليمين ومرجع هذا الى انه انما يملك العتق الصريح قبل النكاح
علا ما بعده ولقائل ان يقول الدليل انما قام على ملكه اليمين المضاف الى الملك فتعلق بما يوجب معناها كيفما كان اللفظ ○
والتقييد بلفظ خاص بعد تحقق المعنى تحكم ولذا قال في الدراية هذا الجواب لم يتضح لي فانه يملك تعليق الطلاق بالنكاح

بين الفصلين ٥

للعتق ٥

عن ٥

التعليق

الابهام

ويمكن تصحيح كلامه بحمل اعتبار معنى الشرط فينبغي ان يحمل عليه **قوله** ولو قال لامرأته اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال
لها المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره وعدتها ثلاث حيض وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد زوجها يملك الرجعة ولم يذكر الاختلاف على رواية ابي سليمان بل على رواية الشيخ ابي حفص وصحح هذه الرواية ان
الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقها والمعلق انما ينعقد سببا عند الشرط والعتق يقارن
الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة مع الفعل الذي يقام بها تقترنان في الخارج فيكون التطليق الذي هو السبب مقارنا
للعتق المقارن للاعتاق فيطلق بعد العتق وصار كالمسئلة الاولى ولهذا تقدر عدتها ثلاث حيض ولهما انه علق الطلاق
بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها امة فكذا الطلاق والطلقتان يحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسئلة الاولى
لانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة
ثم رد المص رحمه الله قول محمد رحمه الله بقوله ولا وجه لما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن
التطليق لانه علته فيقترنان اي فيقترن الطلاق بالعتق فيصادفها على ما صادفها عليه العتق وهي امة فتحرم حرمة غليظة وعلل الغلط
في تقرير محمد رحمه الله جعل العتق شرطا على ما نعطيه قوله والمعلق انما ينعقد سببا عند الشرط يعني فلا ينعقد التطليق سببا
الا عند وجود العتق المقارن للاعتاق لكنه ليس كذلك بل الشرط مجيء اليوم كما هو الشرط في الاعتاق فان كان تنا لعلة مع
المعلول لزم ان عند مجيء الغد يقترن كل من التطليق والاعتاق والطلاق والعتق فينزل الطلاق حين ينزل العتق وهي امة
فتحرم حرمة غليظة واذ فرغ بعد هذا التوجيه لمحمد وجه بوجهات اخر احدها انه اعتبر قول القران في العتق والتعاقب
في الطلاق في هذه المسئلة لكون الاعتاق مندوبا فلتعتبر سرعة نزوله والتطليق محظور فيعتبر متاخرا نظيره البيع الصحيح يثبت الملك
فيه بمجرد العقد والفاسد يتاخر فيه الى القبض للحظر توضيحه انه ينزل عند وجود الغد التطليق والاعتاق والعتق مقترنة
وينزل الطلاق بعدها وهي حرة وهذا في البين **اعلم** ان العقلاء اختلفوا في العلة مع المعلول فذهب طائفة الى ان
المعلول يعقبها بلا فصل والجمهور على انهما معا في الخارج وطائفة منهم خصوا العلل الشرعية فجعلوها تستعقب المعلول
لانها اعتبرت كالاعيان باقية فامكن فيها اعتبار الاصل وهو تقدم المؤثر على الاثر بخلاف العقلية كالاستطاعة مع الفعل لانها
عرض لا يبقى فلا يمكن اعتبار تقدمها والا بقي الفعل بلا قدرة والذي يختاره التعقب في العلل الشرعية والعقلية حتى انه لا يحسن
تعقب الكسر في الخارج غير انه لسرعة اعقابه مع قلة الزمن الى الغاية اذا كان انا لم يقع تميز لتقدم والتاخر وهذا
لان المؤثر لا يقوم به الاثر قبل وجوده وحال خروجه من العدم لم يكن ثابتا فلابد من ان يكمل هويته ليقوم به عارضه
والا لم يكن مؤثرا والله اعلم وثانيها ان المعلق كالمرسل عند الشرط فكان المولى والزوج ارسلا عند تحقق وقوع الاوجز
وانت حرة اوجز من انت طالق ثنتين فطلق بعد الحرية ثنتين فلا تحرم بها وثالثها لما تعلقا بشرط واحد طلقت زمن نزول الحرية
فيصادفها حرة لاقترانهما وجودا ولان الملك كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك قلنا التعلق بشرط واحد يقتضي ان يصادفها
على الحالة التي صادفها عليها العتق وهي الرق فتغلظ الحرمة بلا شك فتبطل الاخير واطباق العقلاء على ان الشيء زمن خروجه من العدم
ليس بثابت فانتفى ما قبله والوقوع عند الشرط لا يتوقف على معنى قدر التكلم من الزمان بل بمجرد نزوله ينزل الحال ولان تعقبه
لانه نزول الحكم فبطل ما قبله ودفع الاثر في البيع الفاسد لما امكن وهو مطلوب شرعا اخر الى غاية تناسب التاخر لها اعني
القبض الذي لشبهه بالعقد على ما عرف في الفصل الذي يلي باب المهر اما ما نحن فيه فلو امكن دفعه لم يكن بعد وجود الشرط
غاية تناسب اعتبار تاخر ثبوته عليها كما هو في البيع فكيف وهو غير ممكن الرفع ولا الدفع فلا ما يعني في تاخره بل هو محل الاحتياط لو
نبطل الاول **فصل في تشبيه الطلاق ووصفه قوله** ومن قال لامرأته انت طالق
هكذا ويشير بالابهام والسبابة والوسطى فهي ثلاث طعن على محمد في لفظ السبابة اذ الاسم الشرعي المسبحة واجيب بان في
بعض النسخ السباحة وبانه ورد ايضا في رواية ابن عباس رضي الله عنهما في صفة طهوره صلى الله عليه وسلم ادخل السباحتين
في اذنيه كما سنذكره في كتاب الطهارة وبان الاعلام لا توجب تحقيق معانيها في مسمياتها وهذا اشتغال لاغراض ليس فيه
تحقيق المعنى لان العدول عن الاسم الشرعي الى الشنيع والدفع بروايته عن ابن عباس بناء على الظاهر من نقل الحديث باللفظ والاولى
كون الاسم الشرعي المسبحة يوجب كون الحديث نقلا من بعض الرواة بالمعنى حملا على حال ابن عباس عنه فالاولى اعتبار تلك
النسخة ونسبة غيرها الى التصحيف وان كانت هي ايضا غلطا لغة من جهة الاشتقاق لان الفعل سبح وفعال مبالغة
في فاعل وليس منه فاعل بل الوصف منه سبح واما سباح فانه من سبح في الماء سباحة ثم شرع في الوجه فقال لان الاشارة
بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم يعني لفظ هكذا وهذا غلط لفظا ومعنى اما لفظا
فلان التي يكون بها علم العدد كذا لم تستعمل فيها التشبيه والمستعمل بها ما يقصد منه معنى الاخر اعني هكذا ام
يقصد بها التشبيه وبالكاف التشبيه وبذا الاشارة وهذا هو المراد هنا في الحديث فقوله انت طالق هكذا التشبيه

بالعدد

بالعدد المشار اليه وهو العدد المفاد بكميته بالاصابع المشار اليها بخلاف كذا الكناية فانه لم يقصد فيها معاني الاجزاء
بل كلمة مركبة للدلالة على عدد مبهم الجنس او غيره كما في الخبر يقال للعبد اذا ذكر يوم كذا وكذا افعل كذا وكذا ثم يميز هذه للشيء
الا ما بينه الجنس لا الكمية لانه وضع لعقد الابهام الكمية نحو ملكت كذا عبدا ولا يقال كذا درهما عشرين وكذا كذا عشرين درهما
فليس هذه الاشياء الا عرابا وهذا هو غلط المعنى **قوله** قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا الخ عن ابن عمر رضي الله
عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا امة امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام في الثالثة
والشهر هكذا وهكذا وهكذا يعني تمام ثلثين متفق عليه وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين فهما ثنتان لما قلنا
والاشارة تقع بالمنشور ولو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا نوى الاشارة بالكف في الدراية الاشارة
بالكف ان تقع الاصابع كلها منشورة فالذي يثبت بالنية منه ان تكون الاصابع الثلثة كلها منشورة فقط حتى تقع في الاولى ثنتان
ديانة وفي الثانية واحدة لانه يحتمله لكنه خلاف الظاهر وقيل ان اشار بظهورها بان جعل بطنها الى نفسه وظهرها الى المرأة
فالمضمومة وقيل ان كان بطن كفه الى السماء فالمنشورة وان كان الى الارض فالمضمومة وقيل ان كان نشرا عن ضم فالمنشور للعادة
وهذا اقرب والمعلوم عليه اطلاق الحصر ولا يخفى ان قوله بالابهام والسبابة والوسطى ليس بقيد **قوله** ولو لم يقل هكذا
يعني قوله انت طالق واشار باصابعه الثلاث ولم يقل هكذا يقع واحدة لانه لم يقترن بالعدد المبهم وعرفت ان الصواب ان يقال
لانه لم يقترن بالتشبيه المتقدم **قوله** واذا وصف الطلاق بضرب من الشدة او الزيادة كان بائنا مثل ان يقول انت طالق بائن
او البتة وقال الشافعي رحمه الله يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول بقوله قال الطلاق والحرام لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان وصفه
بالبينونة خلاف المشروع فيلغو لانه تغيير المشروع فصار كسلام من عليه السهو يقصد القطع لا يعمل قصده ويجب عليه سجود السهو
وكقوله وهبتك على ان يثبت ملكك قبل القبض او طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة
فانه يثبت بها البينونة قبل الدخول في الحال وكذا بعده ذكرا لما لا بعده بعد العدة فيقع واحدة بائنة اذا لم تكن له نية او نوى
الثنتين اما اذا نوى الثلاث يثبت لما مر من ان اسم الواحدة لا يحتمل العدد المحض ولو سلم فالفرق ان لا رجعة تصريح بنفي المشروع
وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحا بل لزم ضمنا ورد عليه انه لو احتمل البينونة لصحت ارادتها بطالق وتعدد
في ايقاع الطلاق مع صحتها واجيب بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ بائن ما صار ملفوظا بالنية بخلاف طالق
بائن وفيه نظر لانه ليس معنى عمل النية في الملفوظ الا توجيهه الى بعض محتملاته فاذا وجد اللفظ ذلك صح عمل النية فيه وقد وجد بطالق
ذلك فتعمل فيه النية ولا تكون عاملة بلا لفظ بل ربما يعطي هذا الجواب افتقار طالق بائن الى النية لعدم الاحتمال بل لانه قصد
تغيير ما علقه الشرع بانقضاء العدة وبه علله المصنف هناك ورد عليه ان تغيير المشروع لما منع من صحة النية يجب ان يمنع من صحة اللفظ
اذا كان مغيرا نعم لو كانت البينونة بلفظ بائن على انه وصف للمرأة كطالق لا وصف لطالق لكن ذلك مشكل لانه اذا عناها وصفا للمرأة
تقع ثنتان وهي ما ذكره المصنف بقوله ولو عنى بانت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة اخرى يقع تطليقتان بائنتان على ان الى لم يكن خبر
بعد خبر لان هذا الوصف يصلح لابتداء الايقاع ولو امكن ان يقال لا ايقاع ببائن وصفا لها وطالق ونحوه فاستغنى به عن النية
فلم يحتج اليها كما يحتاج الى النية لو افرد لم يبعد لكن يبقى ما فيه ثم بينونة الاولى ضرورة بينونة الثانية اذ معنى الرجعي كونه بحيث يملك
رجعتها وذلك منتف باتصال الكناية الثانية اذ معنى الرجعي كونه بحيث يملك رجعتها وذلك فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل
كناية قرنت بطالق يجري فيها ذلك فيقع ثنتان بائنتان **قوله** وكذا اذا قال انت طالق افحش الطلاق معطوف على انت طالق بائن في
الاحكام الاربعة وقوع الواحدة بائنة اذا لم ينو شيئا او نوى ثنتين والثلاث بالنية ولو عنى بطالق واحدة وبافحش الطلاق اخرى
يقع ثنتان وانما وقع البائن لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو قطع النكاح في الحال في البائن وتوجيلا لا
بالانتظار في الرجعي وافعل للتفاوت وهو حاصل بالبينونة فانه الافحش بالنسبة الى الرجعي فصار كقوله بائن وكذا
اذا قال اخبث الطلاق او اسوأه او اشره او احسنه او اكبره او اغلظه او اطوله او اعرضه او اعظمه كلها مثل الافحش وسنذكر
جوابه انه لو لم يقع ثلاث وكذا طلاق الشيطان او طلاق البدعة يقع به واحدة بائنة بلا نية لان الرجعي هو السني فيكون البدعي
وطلاق الشيطان هو البائن في عبارته تسامح لانه ليس الرجعي هو السني بل اعم لانه لو طلقها في الحيض كان رجعيا وليس سنيا وعن
ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة لا يكون بائنا الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في الحيض كما تكون في البينونة
فلا بد من النية ولو قال اقبح الطلاق فعند ابي يوسف رحمه الله يحتمله القبح الشرعي والطبيعي بان يطلقها في وقت يكره فيه الطلاق
طبعا كذا ذكره كالطهر الخالي عن الجماع فيجمع الكراهة الطبيعية والشرعية وايراد وقت ينفر الطباع فيه عن الطلاق
وعند محمد بائن حملا له على المنهي عنه **قوله** وعن محمد انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لما ذكرنا في
وجه الرواية عن ابي يوسف **قوله** وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه بالجبل يوجب زيادة العظم ويحصل باثبات زيادة وصف
البينونة وكذا اذا قال مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف رحمه الله يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فكان التشبيه به في توحده

يعني يمكن ذلك فلا تثبت البينونة بالشك قلنا المعروف الذي هو كالصريح ان التشبيه بالجبل انما يراد في الثقل او العظم فثبتنا المستيقن قضية للفظ وتوقفنا الوحدة على النية بينه وبين الله تعالى اما القاضي فلا يصدقه فيها **قوله** ولو قال لها انت طالق اشد الطلاق او كالف او ملء البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا اما الاول وهو قوله اشد الطلاق فلانه وصفه بالشدة فانه فعل بالاشدية فيحتمل نوع الثالث وكذا كل ما كان مثله مثل اقبح الطلاق او اخبث بان افعل يراد به ايضا الوصف كقولهم الاشج والناقص اعدلا بني مروان اي عادلاهم فلا يحمل على الثالث بالاحتمال ولا يخفى ان الاعتبار للظاهر ولذا اثبتنا البائن في الجبل مع احتمال الارادة كون وجه التشبيه الوحدة والاوجه ان هذا الاحتمال يجعل ظاهر الحرمة الثلاث فيصار الى الواحدة البائنة وتتوقف الثلاث على النية ثم **قوله** واما نصب شدة الثالث لذكره المصدر كان المعنى طالق طلاقا فانه اشد الطلاق والحاصل ان افعل التفضيل بعض ما اضيف اليه فكان اسما معبرا به عن المصدر الذي هو الطلاق واما الثاني وهو قوله كالف فقد يراد به التشبيه في القوة كما يقال زيد كالف رجل اي باسه وقوته كباسهم وقوتهم وقد يراد التشبيه في العدد فيصير كما لو نص على العدد فقال كعدد الف وقد عهد الف فيقع ثلاث اتفاقا فيصح نية كل من الامرين وعند فقدها لما ثبت اقلهما وعند محمد يقع الثلاث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فيصير كقوله طالق كعدد الف ومعلوم ان التشبيه بالعدد ليس له معنى في خصوص الكمية والا لقال انت طالق الفا اذ لا معنى لقوله الف تشبيه بنفس الالف فانه يستقيم في الكثرة اي طالق عددا كثيرا كثرة الالف العدد الكثير التي تشبه كثرة الالف فانه اعتقادها فلا تكرار ان يزيد على اثنين فيقع الثلاث قلنا كون الخلاف مثل الغا اما لو قال واحدة كالف فهي واحدة بائنة بالاجماع ولو شبه بالعدد فيما لا عدد له فقال انت طالق كعدد الشمس او التراب ونحوه فعند ابي يوسف رحمه الله رجعية واختاره امام الحرمين من الشافعية لان التشبيه بالعدد فيما لا عدد له لغو ولا عدد للتراب وعند محمد رحمه الله يقع الثلاث وهو قول الشافعي واحمد رحمهما الله تعالى لانه يراد بالعدد اذا ذكر الكثرة وفي قول ابي حنيفة رحمه الله واحدة بائنة لان التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة كما مر اما لو قال كمثل التراب يقع واحدة رجعية عند محمد وعنه في كالنجوم يقع واحدة وكعدد النجوم ثلاث والفرق له بين هذا وبين قوله كالف ان الالف موضوع للعدد فيكون التشبيه للكمية بخلاف النجوم فيحتمل التشبيه في النور ولو قال كالثلاث فهي واحدة بائنة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد كما لو قال كعدد ثلاث وهذا ضعيف لانه تشبيه العدد بالعدد في خصوص الكمية وفيه ما ذكرناه انفا وفي الكافي للحاكم لو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث لا يدين فيهما اذا قال نويت واحدة انتهى ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او مجهول النفي والاثبات كعدد شعر ابليس او نحوه يقع واحدة او من شانه الثبوت لكنه كان زائلا وقت الحلف بعارض كعدد شعر ساقي اذ ساقك وقد تنورت لا يقع لعدم الشرط **قوله** واما الثالث فهو قوله ملء البيت فان الشيء قد يملأ البيت لعظمه في نفسه وقد يملأ لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته وعند عدم النية يثبت الاقل وهو ظاهر **قوله** ثم الاصل ان اذا وصف الطلاق بما لا يوصف به يلغو الوصف ويقع رجعيا نحو طلاقا لا يقع عليك او على اني بالخيار وان كان يوصف به فاما ان لا ينبئ عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق او اسنه اجمله اعدله خيره اكمله اتمه افضله فيقع به رجعيا يكون به طالقا للسنة في وقت السنة وان نوى ثلثا فهي ثلاث للسنة وفي مختصر الطحاوي لو قال انت طالق تطليقة حسنة او جميلة كانت طالقا من ساعتها حائضا كانت او غير حائض ولم تكن هذه التطليقة للسنة قال وروي في اصحاب الاملاء عن ابي يوسف رحمه الله انها طالق تطليقة للسنة كما لو قال انت طالق احسن الطلاق او مثل كاسنه واطوله تقع به بائنا واما تشبيهه فكلهم انه بائن عند ابي حنيفة رحمه الله اي شيء كان المشبه به كراس ابرة وحبة خردل او كسمسمة لا قتضاء التشبيه الزيادة وعند ابي يوسف ان ذكر العظم فكذلك والا فرجعي اي شيء كان المشبه به ولو كان عظيما لان التشبيه قد يكون من حيث التوحيد والتجريد والعظم للزيادة لا محالة وعند زفر ان كان المشبه به مما يوصف بالعظم عند الناس فبائن والا فرجعي ذكر العظم او لا وبيانه في الاصول في مثل راس ابرة عند ابي حنيفة بائن وعند ابي يوسف رجعي الا ان يقول كعظم راس ابرة فحينئذ هو بائن وعند زفر رحمه الله رجعي وفي كالجبل بائن عند ابي حنيفة وزفر رجعي عند ابي يوسف الا ان يقول كعظم الجبل ولو قال مثل عظمه فهو بائن عند الكل وقولهم قيل مع ابي حنيفة وقيل مع ابي يوسف هذا كله عند عدم النية اما لو نوى الثلاث في هذه الفصول صحت نيته لانها انواع بها بائن البينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة وفي شرح الكنز كالثلج بائن عند ابي حنيفة وعندهما ان اراد به بياضه فرجعي وان اراد به برده فبائن انتهى وهذا يقتضي ان ابا يوسف لا يقصر البينونة في التشبيه على ذكر العظم بل يقع بدونه عند قصد الزيادة وكذا ابعد كل البعد ان يقع بائنا عند ابي حنيفة لو قال انت طالق كاعدل الطلاق او كاسنه او كاحسنه والله سبحانه اعلم **قوله** ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض فهو البائن ايضا وعن ابي يوسف انه تقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو

وفي الكافي

وفي الكافي للحاكم لو قال انت طالق طول كذا او كذا او عرض كذا او كذا فهي واحدة بائنة ولا تكون ثلثا وان نواها لان الطول
والعرض لا ينبئان عن العدد لكنهما يكونان للشيء الواحد فكانه قال طالق واحدة طولها كذا او عرضها كذا فلم يقع نية الثلاث
قوله ولو نوى الثلاث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة الخ اراد بالفصول ما ذكر من قوله طالق بائن او البتة
او افحش الطلاق او اخبثه او اسوأه وطلاق الشيطان والبدعة واشده وكالف ومثل راس ابرة ومثل الجبل وطالق تطليقة
شديدة او عريضة او طويلة لانه نص على التطليقة وهي تتناول الواحد ونسبه الى شمس الائمة ورجح بان النية انما تعمل في المحتمل
وتطليقة بنا الوحدة لا تحتمل الثلاث

فصل في الطلاق قبل الدخول

لما كان النكاح
للدخول كان الطلاق بعده على الاصل لان الاصل حصول غرض الشيء بعد وجوده وقبله بالعوارض فقدم ما بالاصل
على ما بالعوارض **قوله** واذا طلق الرجل امراته ثلثا قبل الدخول وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا
اي تطليقا ثلثا على ما بيناه في الفصل في باب ايقاع الطلاق وان الواقع عند انت طالق مصدر هو تطليق ثبت مقتضى وهو
الموصوف بالعدد وطلاقها اثره وبه دفع قول الحسن البصري وعطاء وجابر بن زيد انه يقع عليها واحدة لبينونتها بطالق ولا يؤثر
العدد شيئا ونص محمد رحمه الله قال اذا طلق الرجل امراته ثلثا جميعا فقد خالف السنة واثم بربه وان دخل بها او لم يدخل بها
سواء فان بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين ولا ينافي
قول الانشاء ان يكون عند ذكر العدد يتوقف الوقوع وكونه وصفا لمحذوف اما لو قال اوقعت عليك ثلاث تطليقات فانه يقع
الثلاث عند الكل **قوله** وان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم تقع الثانية وذلك كقوله انت طالق طالق طالق لانه ليس
في آخر الكلام ما يغير اوله فلم يقع بطالق الا اول شيء فان فصل لو قال بالواو وطالق وطالق او طالق واحدة وواحدة
فالحكم كذلك مع ان الواو للجمع وهو يغير حكم التفريق اذ الحاصل به كالحاصل بطالق ثلثا وحكمهما مختلف لان في التفريق تبين
بواحدة فينبغي ان يتوقف الصدر فيقع الثلاث كما قال مالك واحمد قلنا الجمع الذي يباين التفريق حكما هو الجمع بمعنى المعية المصيرة له
كلفظ ثلثا ونحوه وليس الواو للجمع بهذا المعنى بل الجمع المتعاطفات في معنى العامل اعم من كونه على المعية وعلى بعد وبعض المتعاطفات
بها في تعلق معنى العامل به وتاخره وكل من الجمع بمعنى المعية ومن الجمع بمعنى ترتب المتعاطفات على الترتيب اللفظي وعكسه افراده ولا
دلالة للاعم على الاخص فليس للواو دلالة على الجمع بمعنى المعية بل تصدق معه كما تصدق مع التعاقب التعلق فلم يكن ذكرها
بالضرورة ذكر مغير لعدم الدلالة على ما يوجب التغير وهو المعية ولان الحكم يتوقف الصدر يتوقف على الحكم لانا في التركيب للمعية
واذا علمنا انها لا تتعرض الا للقدر المشترك لم يجب اعتبارها للفرد الذي هو المعية بعينه وليس هو باولى من اعتبارها
للفرد الذي هو التعاقب في معنى العامل وبعدم اعتبارها للمعية يعمل كل لفظ عمله فتبين بالاول فلا يقع ما بعدها غير
متوقف ذلك على اعتبارها للتعقيب للترتيب فاندفع ما قيل لو توقف لعدم اعتبارها للمعية لزم اعتبارها للترتيب واما
وقوع الثلاث على غير المدخول بها اذا قال انت طالق احدى وعشرين ووقوع الثنتين في قوله لها انت طالق واحدة ونصف واحدة
فليس للتوقف بسبب استلحاق المعية بل لانه اخصر ما يلفظ به اذا اراد الايقاع بهذه الطريقة وهو مختار في التعبير لغة وان لم يكن
مختارا في احدى وعشرين شرعا الا ان الشرع لم يغير حكمه اذا تكلم به وذكر شمس الائمة في المبسوط خلاف زفر رحمه الله فلا يقع عنده
الا واحدة لوجود العطف فسبق الواقع الاول اما لو قال انت طالق احدى عشرة فانه يقع الثلاث بالاتفاق لعدم العاطف
ووقوع الثلاث عليها اذا قال لها انت طالق ثلثا ان شئت فقالت شئت واحدة وواحدة وواحدة لان تمام الشرط بالآخر كالوصف
وما لم يتم الشرط لا يقع الجزاء واعلم ان شمس الائمة حكى عن ابي يوسف رحمه الله خلافا في نحو طالق وطالق ان عند ابي يوسف
تبين قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمد رحمه الله بعد فراغه منه لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ورجح في اصوله قول
ابي يوسف انه ما لم يقع الطلاق لا يفوت المحل فلو توقف وقوع الاول على التكلم بالثانية لوقعا جميعا لوجود المحل للثلاث حال
التكلم بها ولا يخفى ان النظر الى التعليل لكن يجوز ان لحقه تغيير بعد ان المراد فاخر ظهور وقت الوقوع فان مقتضاه انما هو انه اذا
الحق تبين عدم الوقوع واذا لم يلحق تبين الوقوع من حين التلفظ بالاول وهذا الا ينفيه ابو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما
قوله وهذه اي المسائل الثلاث تجانس ما قبلها من حيث المعنى وهو فوات المحل عند الايقاع فلا يقع شيء اذ قوله في فصل
بالموت فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ماتت قبل ان يقول ان شاء الله لا يقع عليها شيء وفيها قبلها بالطلاق يقع الاول دون
ما بعده **قوله** ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل فيه انه اذا ذكر شيئين
وادخل بينهما ظرفا ان قرنها بالكناية اي اضيفت كلمة الظرف الى الضمير الاول كان صفة للمذكور اخرا كجاء زيد قبله عمرو
وان لم يقرنها بها بل اضيف الظاهر كجاء زيد قبل عمرو كان صفة للاول بالضرورة ولانه خبر عنه اما اذا قرن بها اذ يقع عمرو
المتاخر لا ابتداء ويكون الظرف خبره والجملة صفة للمبتدأ وحكمه في القبلية في واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتطلق
واحدة تقع قبل الثانية الذي كون في اللفظ اعني المضاف اليها لفظ قبل فلا يلحقها الثانية وفي قبلها واحدة صفة للاخيرة

ومثل البينة

الواو

لانها المبتدأ المخبر بالظرف عنه والجملة موصوف مضمونها واحدة الاولى فقد اوقع واحدة موصوفة بقبلية اخرى لها ولا
يقدر عليه اذ لم يكن في الواقع لها وجود سابق على الموقعة فيحكم ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقعان وفي واحدة بعدها
واحدة اوقع واحدة موصوفة ببعدية اخرى لها موقعة الاولى قبلها فلا يلحق الثانية غير المدخول بها واما اذا قال واحدة بعدها واحدة
اوقع واحدة فلا فرق في الحاصل لا زمع للقران فيوقعا الاولى على الثاني تحقيقا لمعناها وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة يقع واحدة
لان الكناية تستدعي سبق المكني عنه قلنا قد وجد وهي واحدة التي هي مرجع الضمير اذ قد سبق لفظها غير انه يجب التوقف
لاتصال المغير وهو المعية المانعة من انفراد السابق بالحكم الذي هو مقتضاه من حيث هو متقدم لفظا وان عني سبق وجوده فممنوع
ومن مسائل قبل وبعد ما قيل منظوما ؎ رجل علق الطلاق بشهر • قبل ما بعد قبله رمضان ؎ وصوره ثلاث
لانه اما ان يكون جميع ما ذكر بلفظ قبل او جميعه بعد او جمع بينهما ففي الجمع كما بيت يلغى قبل بعد فيبقى شهر قبله رمضان
فيقع في شوال وفي نحو ثلاث صور اخرى لا يخلو من انه اذا ذكر لفظة قبل مرة واحدة ان تخلل بينهما بعد كما في البيت وما عرفت حكمه
او لا يتخلل بل يكون المذكور محض قبل نحو في شهر قبل ما قبل قبله رمضان فيقع في ذي الحجة من انه اذا كرر لفظة بعد مرة وما
ان تخلل بينهما قبل قلب البيت وحكمه انه يلغى بعد بقبل فيبقى شهر بعده رمضان فيقع في شعبان او لا يتخلل بل المذكور محض بعد
نحو في شهر بعد ما بعد بعده رمضان فيقع في جمادى الآخرة **قوله** وفي المدخول بها يعني ان ما ذكرناه من التفصيل في قبل
واحدة وقبلها واحدة وبعده واحدة وبعدها واحدة هو في غير المدخول بها اما في المدخول بها فيقع ثنتان في الوجوه كلها اي
في قبل واحدة وقبلها وبعد واحدة وبعدها واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كونها لشيء قبل غيره لا يستدعي وجود ذلك
الغير على ما ذكر محمد في الزيادات نحو صحح بدوقية بن عبد الله بثمانية لنفد البحر قبل ان ينفد كلمات ربي وقول النبي صلى الله عليه وسلم
طلقوا اما بعلم قبل ان يتحللها ؟ واجيب بان اللفظ اشعر بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي وجود ذلك الغير ظاهرا
وان لم يستدع لا محالة والعمل بالظاهر واجب ما امكن **قوله** ولو قال لها اي لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ثنتان ولو قدم الجزاء فقال انت طالق واحدة وواحدة
ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاتفاق لهما ان الواو لمطلق الجمع اي جمع المتعاطفات عاملها وما بعدها في الحكم سوا
كان عاملا بلا ترتيب كجاء زيد وعمرو او لا كزيد وعمرو وبكر جاؤوا مطلقا اي بلا قيد معية او ترتيب بل اعم من ذلك يصدق مع كل منها فقد
جمع بين الوحدة والواحدة في التعلق بدخول الدار فصار كما اذا جمع بينهما بلفظ الجمع بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
وكما اذا اخر الشرط والمسئلة بحالها وهذا التفريق للنطق لا لتكلم لانه في حال التكلم يتعلق الطلاق لا في حال التطليق تحقيقا
بخلاف قوله لغير المدخول بها انت طالق واحدة وواحدة لانه في حال الايقاع ولا موجب لتوقف الاول فيقع اما هنا فيتوقف
فيقع الكل دفعة ثم ؟ كذلك فيقع الكل ولو سلم التعاقب في التعلق في المعلقات بشرط واحد على التعاقب بل جملة
عند وجوده كما لو حصل بايمان تخللها ازمنة كما لو قال ان دخلت فانت طالق ثم بعد زمان قال ان دخلت فانت طالق فدخلت
يقع الكل اتفاقا وقيل المصنف كما اذا نص على الثلاث غير متناسب لفحوى ؟ وكذا اصل التعلق ويعني **قوله** وله ان الجمع المطلق
الذي هو معنى الواو يحتمل عند وقوع الواو في الاستعمال ان يراد من حيث هو في ضمن القران او الترتيب وهذا لانه لا يراد في الاستعمال
الخاص لا الاعم الامر حيث هو في ضمن احدهما خصائصه وعلى الاعتبار الثاني وهو ان يراد الجمع بوصف الترتيب لا يقع الا واحدة كما اذا نجز
الثلاث بالواو لغير المدخول بها تقع واحدة لملاحظة هذا الاعتبار ويلغو ما بعدها لفوات المحل بالاول وعلى اعتبار اراده
المعية ينزل الكل ولا يتعين لاحد الجانبين وتزول الطلاق عند الشرط لا بد منه فتنزل واحدة ولا ينزل الزائد بالشك وعبر
الاصوليون ان الاول يتعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه ويتعلق الثاني بواسطته والثالث بواسطتها فينزل على الوجه الذي
وقع عليه التعلق بخلاف مسئلة تكرار الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط او لا ليس بواسطة الاول لان كل جملة مستقلة تتعلق
بالشرط الواحد المعلقات ليس شيء منها بواسطة شيء فينزل جميعا عن الشرط وبخلاف ما اذا اخر الجزاء لان تأخر الشرط يوجب توقف
الاول لانه مغير فيتعلق الكل دفعة واحدة فتنزل دفعة وتعقب بما لو قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق واحدة لا
بل ثنتين فدخلت يقع ثلاث ولو نجز هذا اللفظ وقع واحدة واجيب بان بل لاستدراك الغلط باقامة الثاني بدل
الاول ولا يمكن في الطلاق فيتعلق الاول ويصح تعلق الثاني ابقاء لحال التعليق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كانه
اعاد الشرط لتعليق ثنتين وجعله يمينين فاذا وجد الشرط وقع الكل جملة بخلاف ما اذا نجز لانها بانت بالاول فلم يبق محلا لايقاع
الثنتين وقولهما اوجه قوله بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط وان
اريد كونه سابقا التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة التعلق الثاني لم يلزم كون نزوله
علة لنزوله اذ لا تلازم لجواز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق الثاني بسبب كان
٩ صار مع الاول متعلقين بشرط وعند نزول الشرط ينزل المشروط وتقرير المصنف رحمه الله اقرب كما لا يرد عليه مسئلة الايمان

فانقيل

فان قيل قد لا يقع الزايد بالشك بل دفع بانه لا شك في تعلق الكل سواء كان في طريق المعية او الترتيب فيجب ان ينزل
كلها عند الشرط كما في الايمان المتعاقبة بشرط واحد قلنا الترتيب الذي يراد بالواو يقتضي كما قررناه ان وقوع كل متقدم جزء شرط
وقوع المتاخر فان معناه ان دخلت فانت طالق واحدة وبعدها اخرى تليها اخرى فلا يقع المتاخر الا بعد وقوع المتقدم وفصل
الدخول شرط كل متاخر بخلاف الثلث الذي انتفى في الايمان فانه ليس الشرط في الكل الا الشرط الاول فقط فاذا وجد الدخول مثلا
فقد وجد تمام شرط كل متعلق من الطلقات الثلاث وعلى هذا الخلاف ما لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وانت علي
كظهر امي ووالله لا اقربك فدخلت طلقت وسقط الظهار عنده والايلا لسبق الطلاق فتبين فلا يبقى محلا للظهار والايلا وعندهما
هو مطلق مظاهر مول ولو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وانت علي كظهر امي والله لا اقربك اربعة اشهر فتزوجها فعلى الخلاف
خلاف ما لو قدم الظهار والايلا فقال والله لا اقربك وانت علي كظهر امي وانت طالق فتزوجها فالكل اما عندهما فلا اشكال
واما عنده فلسبق الايلا ثم يعقبه محل للطلاق فتطلق **قوله** ولو عطف بحرف الفا فكذا الحكم اي لو قال لغير المدخول بها ان دخلت
فانت طالق فطالق فطالق فدخلت فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي فعنده تبين بواحدة ويسقط ما بعدها وعندهما يقع
الثلاث وفي المبسوط نقله عن الطحاوي فكذلك عنده تمام وذكر الفقيه ابو الليث انه يقع واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الفا
للتعقيب فصار كثم وبعد فقد جعل الشرط دخول الدار ووقوع طلقة ولا وقوع قبل مجموع الشرط فتقع الثانية بعدهما وشرط
الثالثة الدخول ووقوع طلقتين فتقع بعدهما على النحو الذي قررنا عليه كلام المص لابي حنيفة وهذا لانه يصير المعنى ان دخلت
فانت طالق واحدة وبعدها اخرى ولو عطف بثم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فان كانت مدخولا بها
فعنده يقع في الحال ثنتان وتتعلق الثالثة بالشرط لان ثم للتراخي فكانه باعتباره في اللفظ والمعنى فكانه فصل بسكوت ولو سكت وقع
الاول ولا يتوقف لتعلق فكذا هنا واذا وقع الاول يبقى محلا فتقع الثانية وتتعلق الثالثة بدخولها الدار وان كانت غير
مدخول بها وقعت واحدة في الحال ويلغو الباقي لانتفا محليتها وان قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق فان كانت
وهي مدخول بها تعلق الاولى ووقعت الثانية والثالثة وان لم تكن مدخولا بها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث
فعندهما في الاصل ظاهرة فعندهما تعلق الكل بالشرط قدمه او اخره الا ان عند وجود الشرط يقع الثلاث ان كانت مدخولا
وفي غير المدخول بها تطلق واحدة قدمه او اخره لان التراخي يظهر عنده في التعليق كانه سكت ثم تكلم وعندهما في الوقوع عند الشرط
ولو لم يعطف اصلا بان قال ان دخلت فانت طالق واحدة وواحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانها تعلق الاولى لقي ما
بعدها لعدم ما يوجب الشركة معه **قوله** واما الضرب الثاني وهو الكنايات لما ذكر احكام الصريح شرع في بيان الكنايات
وقدم الصريح اذ هو الاصل في الكلام لانه وضع للافهام فما كان ادخل واظهر فيه ما كان اصلا بالنسبة لما وضع له ومن كان
الصريح ما ظهر المراد منه لاشتهار في المعنى كان الكناية ما خفي المراد به لتوارد الاحتمالات عليه وانما لم يعرف المص الكناية كما
عرف الصريح بل ابتدا فقال وهو الكنايات لا يقع بها الطلاق الا بالنية اي الاشتهار … صفة للصريح ومن عرفه علم ان الكناية ما لم
يصدق عليه تعريفه مع انه لو … من تعليله حيث قال لانها تحتمله وغيره فكان الكناية ما احتمل الطلاق وغيره فلا ذكر
ان … عن مقصوده به اما اذا كانت حالة ظاهرة تفيد مقصوده فان القاضي يخبرها ولا يصدقه في دعاء ما يخالف مقتضاها
وفي دلالة الحال فانها لما حكم … كما في البيع بالدراهم المطلقة ينصرف الى غالب نقد البلد بدلالة الحال وكذا
اذا اطلق القرء ونحوه بنية الحج ينصرف الى الحج الفرض والحاصل ان النية باطنة والحال ظاهرة في المراد فظهرت بينة لها فلا
يصدق في انكار مقتضاها فيما … في القضاء بينه وبين الله تعالى فيصدقه سبحانه اذا نوى خلاف مقتضى ظاهر الحال
فقول المص لا يقع بها الطلاق الا بالنية اي بدلالة الحال على حكم القاضي بالوقوع اما في نفس الامر فلا يقع الا بالنية مطلقا
الا ترى ان انت طالق اذا قال اردت عن وثاق لا يصدقه قضا ويصدقه ديانة بينه وبين الله في زوجته اذا كان نواه **قوله** لانها غير موضوعة
للطلاق بل موضوعة لما هو اعم من حكمه او منه والاعم في المادة الاستعمالية يحتمل كلا ما صدقاته ولا يتعين احدهما الا
بمعين والمعين في نفس الامر هو النية وبالنسبة الى القاضي دلالة الحال فان لم تكن فيعواه ما اراد وانما قلنا اعم من حكمه ولم
نقل اعم منه لما سنذكر من انها لم ترد بما سوى الرجعية الثلاث الرجعية اعتدي استبري نفسك واحدة الطلاق اصلا بل ما هو
حكمه من البينونة من النكاح وعلى هذا فقول المص انها تحتمله وغيره تساهل الا ان يحمل لان اللفظ يستعمل فيها وسيذكر انه لم
يرد بها الطلاق ونقرره والجواب ان المراد يحتمله متعلقا لمعناها او واقعا عنده فتدخل الثلاث الرجعية **قوله**
وهي اي الكنايات على ضربين هذا التقسيم الكنايات وهي تنقسم اولا بحسب ما هي كناية عنه وثانيا باعتبار الواقع بها وما ذكره المص
هي القسمة الثانية اما القسمة الاولى فتنقسم الى ما هو كناية عن حكم الطلاق والى ما عن تفويضه الثاني لفظان اختاري وامرك
بيدك لا يدخل في سيدها الابتية الطلاق فانه لا يقع الا بقولها بعد بنية طلقت نفسي واخترت نفسي والاول ما سواهما وينقسم
الى ما يقع به البائن وهو ما سوى الالفاظ الثلاثة وسنذكر ما فيه والى ما يقع به الرجعي وهي الالفاظ الثلاثة اعتدي واستبري

وحملت وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة اما الاولى اي كون الاولى وهي كلمة اعتدي كناية فلانه يحتمل الاعتداد عن
النكاح والاعتداد بنعم الله تعالى فان نوى الاول تعين ويقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعي ولا يخفى ان القول بالاقتضا
وثبوته رجعيا اذا كان بعد الدخول اما قبله فهو مجاز عن كونها طالقا باسم الحكم عن العلة لا المسبب عن السبب ليرد ان شرطه
اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد اذا اعتقت واجيب بان ثبوتها فيما ذكر لوجود سبب ثبوتها في
الطلاق وهو الاستبرا لا بالاصالة ونحوه وايضا سؤال عدم الاختصاص واعلم انه كما يجب كونه مجازا عن كوني طالقا في غير
المدخول بها يجب كون استبري رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت آيسة او صغيرة وما في النوادر من ان وقوع الرجعي بها استحسان
لحديث سودة يعني انه صلى الله عليه وسلم قال لها اعتدي ثم راجعها وما قيل في القياس ان يقع البائن كسائر الكنايات بعيد بل ثبوت
الرجعي بها قياس واستحسان لان علة البينونة في غير الثلاث منتفية فيها فلا يتجه القياس اصلا ثم الاعتداد يقتضي فرقة بعد الدخول
وهي اعم من رجعي وبائن لكن لا يوجد ذلك فتعين البائن بل تعين الاخص لعدم الدلالة على الزائد عليه واما الثانية وهي كلمة استبري
رحمك فلانه تفريع بما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم فاحتمل استبري لاني طلقتك او لاطلقك يعني او اعلمي خلوه عن
الولد على الاول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من النية ولا يخفى انها ايضا قبل الدخول مجاز عن كونها طالقا كما في اعتدي وكذا في الآيسة
والصغيرة المدخول بهما كما ذكرناه واما الثالثة وهي انت واحدة فلانه يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة واحدة
فاذا نواه فكانه قاله يعني اذا نواه فكانه صرح بالمذكور فكانه قاله لظهور ان مجرد نية الطلاق لا يوجب الحكم والطلاق يعقب الرجعة
ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندي او في قومك ونحوه وما قيل ظهر ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاث مقتضى كما هو
في اعتدي استبري رحمك لانه يقع شرعا لا لفظا فهو ثابت اقتضاء مضمر في واحدة ولو كان مظهرا لا يقع الا واحدة فاذا كان مضمرا اولى انه
اضعف منه اولى ان لا يقع الا واحدة وفي واحدة ان صار المصدر مذكورا بذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث
لانها صفة للمصدر المحدود بها فلا يتجاوز الواحدة وافتراض بعضهم على قوله يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف اي تطليقة واحدة
فان فيه تكلفا غير محتاج اليه بل يحتمل ان يراد به منفردة عن الزوج ساقط لانه لا ينفع احتمال ما ذكر المصدر والتطليق المصدر
المحدود وهي الملفوظ به شائع في طلاق العرب منه ما حكاه من السمع القائل فانت طلاق والطلاق عزيمة الخ ومن قول المعترضة
حين طلق الاربع اذهبن فانتن لطلاق او طالق وذكر بخلاف التطليق بلفظ انت منفردة عن الزوج فكان احتمال انت واحدة للمصدر
اظهر من احتمالها منفردة عن الزوج فضلا عن تعين الثاني **قوله** ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ
هو الصحيح احترازا عما قال بعضهم ان رفع الواحدة لا يقع شي وان نوى وان نصبها وقعت واحدة وان لم ينو لانها نعت المصدر
اي طالق تطليقة واحدة فلما وقع بالصريح وان سكن احتاج الى النية وجه الصحيح ان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب فالحكم
بان الحكم يرجع الى العامة عليه ولان الرفع يجوز بكونه نعتا لطلقة اي انت تطليقة واحدة والنصب بجواز كونه نعتا لمصدر اخر اي
انت متكلمة كلمة واحدة وهذا الوجه يتم العوام والخواص ولان العامة لا يلتزمون العربي على صحة الاعراب بل ذلك صناعتهم
والكلام لغتهم ولذا ترى اهل العلم في مجاري كلامهم لا يقيمونه **قوله** وبقية الكنايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة
وان نوى الثلاث كانت ثلاثا وان نوى ثنتين كانت واحدة وفي هذا الاطلاق نظر بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلاث التي ذكر
ذكر في انا بري من طلاقك يقع رجعيا اذا نوى طلاقا ما اذا قال لم تكحلت قال ابن سلام وفي الخلاصة اختلف في بريت من طلاقك
اذا نوى والاصح يقع رجعيا والاوجه عندي ان يقع بائنا لان حقيقته بريئة منه ثم عجز عن الايقاع ونحو البينونة بانقضاء
العدة او الثلاث او بعدم الايقاع اصلا وبذلك صار كناية اذا اراد الاول وقع وهو تاب الى احدى البينونتين وهي التي بعد الثلاث
وكذا في قوله الطلاق عليك يقع بالنية وفي وهبتك طلاقك اذا نوى يقع رجعيا وكذا اذا قال لها في تحقيق طلاقك اذا قال لها اشتري
من غير بدل ثم في الهبة اذا لم تكن نية نظر في القضاء ولو قال نويت ان يكون في يدها لا تصدق واما فيما بينه وبين الله تعالى فهو كما نوى
فان طلقت نفسها في ذلك المجلس طلقت والا فلا ووجه هذا اذا ابتدا الزوج فلو ابتدات فقالت هب لي طلاقي فلم يرد غرضها
فقال وهبت لا يقع وان نوى لانه جواب بما طلبت كذا قيل وفيه نظر بل يجب ان يقع اذا نوى لانه ابتدا به ونوى فاذا نوى الطلاق فقد
قصد عدم الجواب واخرج الكلام ابتدا وله ذلك فهو ادرى بنفسه ونيته ويقع رجعيا في خذي طلاقك وان فهبتك طلاقك
وكذا في قد شاء الله طلاقك او قضاه او شئت يقع بالنية رجعي وهذا اذا لم يقل انت بائن ونحوه وبتة وبتلة وحرام وحبلك على غاربك
والحقي باهلك ووصلت لمرة وخلية وبرية ووهبتك لاهلك وفارقتك وامرك بيدك وانت حرة واعتقتك مثل انت حرة واختاري
وتقنعي وتخمري واستتري واعزبي بالعين المهملة والزاي المعجمة وبالغين المعجمة والراء المهملة وانت حرة وابتغي الازواج
لانها تحتمل الطلاق وغيره وتعين المحتمل بحرف وحبلك على غاربك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المنتزعة من اشياء وهي هيئة
الناقة اذا اريد اطلاقها للرعي وهي ذات رسن فالقي الحبل على غاربها وهو ما بين السنام والعنق كيلا تتعقل به اذا كان مطروحا
فشبه بهذه الهيئة الاطلاقية اطلاق المراة عن قيد النكاح او العمل او التصرف من البيع والاجارة والاستيجار فصار كناية في الطلاق

لتعدد صور الاطلاق وفي وهبتك لابيك او لامك اذا نوى يقع وان لم يقبلوها لانه تحب كون وهبتك لاهلك اي ذا عن رددتك
عليهم فتصير الى حالة الاولى حتى البينونة فلا احتياج الى قبولهم اياها في ثبوت البينونة والحقي باهلك مثله في صيرورة
الى اي لها الاولى قوله وهبتك لابيك او لامك مثله بخلاف الاجانب فلا بد من النية اي في الحكم بوقوع الطلاق الا ان يكونا
في حال مذاكرة الطلاق وهو حال سؤالها الطلاق او سؤال الاجنبي فيقع في القضاء وان قال اردت غير الطلاق ولا يقع فيما بينه
وبين الله تعالى الا ان ينويه ويستثنى منها اختاري لما نذكره وامرك بيدك قال المصنف رحمه الله سوى اي المصنف بين سبع
الالفاظ وقال لا يصدق في حال مذاكرة الطلاق في القضاء اذا قال لم نعن الطلاق في المحتملات وهكذا اطلق شمس الائمة في المبسوط
والمشايخ كفخر الاسلام وغيره قالوا هذا اي كونه لا يصدق اذا ادعى نية غير الطلاق بعد سؤال الطلاق انما هو فيما لا يصلح ردا
اما ما يصلح له فيصدق اذا ادعى ارادته ثم اسسنا نعم تقسيما هنا ضابطا فقال الاحوال هنا ثلاثة حالة مطلقة وفسرها بحالة الرضى
وحال مذاكرة الطلاق وسمى ما قدمنا وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا لطلبها الطلاق اي لتطليقها
ويصلح ردا له وما يصلح جوابا ولا يصلح ردا له وما يصلح جوابا وشتما ففي حالة الرضى يصدق في الكل اذا قال لم ارد الطلاق
لانه لا ظاهر يكذبه وفي حال المذاكرة للطلاق لا يصدق فيما يصلح جوابا لا ردا كالخلية برية بائن بتة بتلة حرام اعتدي
استبرئي رحمك امرك بيدك ويصدق فيما يصلح له وللرد مثل اخرجي اذهبي الحقي بقول العرب افلح عني اي اذهب اعزبي قومي
تقنعي ومرادها كاستتري وتخمري بمعنى الردي هذه اي استعملي القنعة الذي هو اعم للبن من القناع وكذا اخراه ويجوز فيه
خصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب يصدق فيما يصلح جوابا وردا وما يصلح جوابا وشتيمة لا ردا كخلية برية بتة
بتلة حرام وما جرى مجراه اذ يحتمل خلية عن الخير وكذا بتة بتلة اي مقطوعة عنه ولا يصدق فيما يصلح للطلاق دون الرد
والشتم كاعتدي اختاري امرك بيدك استبرئي وعرف مما قدمنا ان اختاري امرك بيدك لا يقع بهما الطلاق الا بايقاعها
بعد وانما هي كنايتان عن التفويض حتى لا يدخل الامر في يدها الا بالنية واعلم ان حقيقة التقسيم ان الاحوال التي تبين
حالة الرضى وحالة الغضب واما حالة المذاكرة فيصدق مع كل منها بل لا يتصور سؤالها الطلاق الا في احدى الحالتين لانهما
ضدان لا واسطة بينهما فيجر ما تقرر ان في حالة الرضى المجرد عن سؤال الطلاق يصدق في الكل ان لم ينو الطلاق وفي
حالة الرضى المسؤول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح ردا انه لم يرده وفي حالة الغضب المجرد عن سؤال الطلاق يصدق
فيما يصلح سبا او ردا انه لم يرد به الا السب او الرد ولا يصدق فيما يصلح جوابا فقط وفي حالة الغضب المسؤول فيها الطلاق
يجمع عدم تصديقه في المتمحض جوابا بسببان المذاكرة والغضب وكذا في قبول قولهما يصلح ردا لان كلام المذاكرة
والغضب مستقل باثبات قبول قوله في دعوى عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسب ينفرد الغضب باثباته فلا تتغير
الاحكام وح فالاولى ان يعرف الحالة المطلقة بالمطلقة عن قيدي الغضب والمذاكرة **قوله** وعن ابي يوسف انه الحق ابو يوسف
بالتي تحتمل السب الفاظا اخرى وهي لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك خليت سبيلك فارقتك فهذه اربعة الفاظ
ذكرها الولوالجي وذكرها العتابي خمسة لا سبيل لي عليك خليت سبيلك الحقي باهلك حبلك على غاربك وفي الايضاح
الجامع الصغير لشمس الائمة ذكر خمسا هي هذه الاية وذكر مكان حبلك على غاربك فارقتك فتم ستة الفاظ وجه انها تحتمل
السب ان لا ملك لي عليك لانك اقل من ان تنسبي الي بالملك ولا سبيل لي عليك لزيادة شرك وخليت سبيلك وفارقتك
والحقي باهلك كذلك وحبلك على غاربك اي انت سيبة لا يشتغل احد بتأديبك اذ لا طائل لاحد بها دينك وفي دواء
جامع فخر الاسلام والفوائد الظهيرية ان ابا يوسف الحقها بالكلمات التي لا يدين فيها في الغضب كما لا يدين في المذاكرة وهي
اعتدي اختاري امرك بيدك وفي شرح مختصر الكرخي قال ابو حنيفة رحمه الله لا سبيل لي عليك تقنعي استتري اخرجي اذهبي قومي
تزوجي لا نكاح لي عليك يدين في الغضب لان هذه الالفاظ تذكر للابعاد وحالة الغضب حالة الانسان الزوجة فيه وكذا
في حال ذكر الطلاق وهذا لان لا سبيل لي عليك يحتمل على طلاقك وسوى بذكر الامتناع من الطلاق وانطلقي وانتقلي كالحقي
ولا رواية في اعرتك طلاقك ظاهرة ومن ابي يوسف يقع طلاقا الحموي في النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله يصير الطلاق في يدها الا
ملكها منافع الطلاق ومنفعة الطلاق التطليق ان شاءت كما كان للزوج ولو قال لطلاقك علي لا يقع اصلا وروى الحسن عن ابي
حنيفة رحمه الله لو قال وهبتك لابيك او لابنك او للازواج فهو طلاق لان المراة ترد على ابيها لا بالطلاق عادة ولو قال لاختك
او خالتك او عمتك او لفلان الاجنبي ونحوه لم يكن طلاقا فان نوى لانها لا ترد بالطلاق عليهم ولو زاد على اذهبي فقال اذهبي فبيعي
ثوبك لا يقع عند ابي يوسف طلاقا لم لان اذهبي يحتمل معه الطلاق ويحتمل الذهاب الى بيع الثوب فلا يتعين به حكم الطلاق ولابي يوسف
رحمه الله ان معناه عادة لاجل البيع فكان صريحه خلاف المنوي من الحكايات محمد عن داود الظاهري في لم يبق بيني وبينك عمل فيك
يقع اذا نوى وقيل لا ومثله لم يبق بيني وبينك شيء وفي اربعة طرق عليك مفتوحة لا يقع الا بالنية الا ان يقول خذي اي
شئت ثم عن محمد رحمه الله في رواية اسد يقع ثلاث وقال ابن سلام اخاف ان يقع ثلاث لمعاني كلام الناس كانه نوى لا ذرا ا د

ان اشتر سئله استكي الطرق الاربعة والا فالمعطا انما يعطي الاثر بسلوك احدها والاوجه ان يقال يقع واحدة بائنة
دينا نحو قوت مني وقال المناجردين في دهنك طلاقك لا يقع وقيل يقع ولا يقع في اعتك طلاقك وان نوى واصح عند د لا
باعتك طلاقك او وصيته او بوتيه او اردته وان نوى ك واما طالق بالاقاف ما طلق بعضهم الوقوع به وفصل بعضهم
فقال انه اسكان انكار يحتاج الى النية ومع كسرها يقع بلا نية والوجه الطلاق لتوقف على النية مطلقا لانه بلا قاف ليس
صريحا لعدم غلبة الاستعمال ولان الترخيم لغة جائز في غير النداء فانتفى لغة وعرفا فيصدق قضاء مع اليمين هذا في حالة الرضى
وعدم مذاكرة الطلاق اما في حديهما فيقع قضاء اسكنها او لا ونظيره ايضا النطر المذكور لانه ايقاع بلفظه ولا لام منه
ليكون كناية وليس مجازا فيه وهذا البحث يوجب ان لا يقع به اصلا وان نوى ومثل هذا البحث يجري في التطليق بالتهجي كانت
ط ا ل ق لانه ليس طلاقا ولا كناية لان موضوعها يحتمل اشياء واوضاع هذه مسميات في حروف وكذا لو قرا اية السجود تهجيا
لا يجب السجود ولانه ليس قرانا ولا يخلص الا بعدم اشتراط غلبة الاستعمال في الصريح والاكتفاء بكون اللفظ لا يعلم وضعا
او عرفا وح يقع بالتهجي في القضاء ولو ادعى عدم النية وكذا اتطال بلا قاف وفي قوله للاخر احمل اليها طلاقها او اخبرها به او بشرها
تطلق في الحال لان الحمل لا يتحقق مثل المحمول فيهما انت على كالميتة او الخمر او لحم الخنزير يقع بالنية وفي الكافي للشهيد اذا
قال لامراته هذه عمتي او خالتي او محرمتي من الرضاع وثبت عليه بان سئل عن ذلك فاصر عليه فرق بينهما ولو قال كذبت او
او وهمت او نسيت صدق ولا يفرق استحسانا والقياس ان يفرق مطلقا ولا يصدق لانه اقر بالتحريم ووجه الاستحسان
ان هذا الباب تحريم فلا يقع الا بالدوام عليه ولو قال لها هذه بنتي من نسب وثبت عليه ولها نسب معروف لم يفرق لان
الظاهر يكذبه وكذا في بنتي او ولدي ام معروفة وان لم يكن لها نسب معروف ومثلها يولد لمثله وثبت عليه فرق وكذا في هي
اختي واختلف في لست لي بامراة وما انا لك بزوج فنوى به الطلاق عند ابي حنيفة وقالا لا لان نفي النكاح ليس طلاقا
بل كذب فهو كقوله لم اتزوجك او والله ما انت لي بامراة او سئل هل لك امراة فقال لا ونوى الطلاق لا يقع كذا هنا
وله انها تحتمله اي لست لي بامراة لاني طلقتك فيصح نفيه كما في لا نكاح بيني وبينك ومسالة الحلف ممنوعة وبعد التسليم
نقول لدلالة اليمين علم انه اراد النفي عن الماضي لا في الحال لان الحلف يكون فيما يدخله الشك لا في انشاء النفي في الحال وقوله
لم اتزوجك جحود لا يحتمل الانشاء اذ الطلاق لا يتصور بلا نكاح وكذا بدلالة السؤال عرفنا انه اراد النفي في الماضي وفي
فتاوى صاحب المنافع اذا قال لزوجها لست لك بزوج فقال صدقت ينوي طلاقها يقع عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما وعلى
هذا الخلاف لو قال لست او ما انت بامراتي او لست او ما انا زوجك عنده يقع بالنية والغياه **ويتصل**
بالكنايات الطلاق بالكتابة لو كتب طلاقا او عتاقا على ما لا يستبين فيه الخط كالهواء والماء والصخر لقضا
لا يقع به نوى به او لم ينو وكذا اذا كتب على لوح او حائط او ارض او في كتاب الا انه لا يستبين لا يقع وان نوى به الطلاق لان
مثل هذه الكتابة كصوت لا يستبين منه حروف فلو وقع وقع بمجرد النية فان كان مستبينا لكن لا على رسم الرسالة والخطاب
فانه ينوي فيه كالكلام المكنى لا يقع الا بالنية لان الانسان قد يكتب مثله للايقاع وقد يكتب لتجربة الخط فان كان صحيحا يبين نيته
بلسانه وان كان اخرس يبين نيته بكتابته هذا اذا لم يكن خطابا او رسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب اما بعد
يا فلانة انت طالق او انت حرة او اذا وصل اليك كتابي فانت طالق فانه يقع بها الطلاق والعتاق ولا يصدق في عدم النية
كما لو قال انت طالق ثم قال عنيت من وثاق لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر ثم يقع عقيب الكتابة اذا لم يعلقه مثل ان
يكتب امراته طالق وفلانة حرة بخلاف ما اذا كتب اذا وصل اليك فانه لا يقع بدون الوصول اليها وقال لو قيل كتب كتابا على وجه
الرسالة وقيده اذا وصل اليك كتابي فانت طالق ثم بدا له فمحى ذكر الطلاق منه وانفذه واسطره باقية وقع اذا وصل وكذا
حتى لم يبق فيه كلام يكون رسالة لم يقع وان وصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وعليه الائمة الثلاثة وما وقع في
تفصيل بعضهم من انه اذا محى ما سوى كتابة الطلاق وانفذه فوصل اليها لا يقع مبني على ان الرسالة المتضمنة لغير الطلا
لا تكون كتابا وفيه نظر ومنهم من قال ان لو محى اكثر ما قبله فارسله لا يقع اعتد [illegible] لان مقتضاه انتفاء الكتاب بانتفاء ذكر
كثير الحوائج وليس الامر كذلك ولو كتب الصحيح الى امراته بطلاقها ثم انكر الكتاب وقامت عليه البينة انه كتبه بيده فرق بينهما في
القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى ان كان لم ينو به الطلاق فهي امراته ولو كتب اليها اما بعد فانت طالق ان شاء الله ان كان موصولا
بكتابه تطلق وان كتب الطلاق ثم فترة ثم كتب ان شاء الله يقع الطلاق لان المكتوب الى الغائب كالملفوظ كذا في الفتاوى
الكبرى للخاصي والخلاصة وفيها معزيا الى المنتقى اذا كتب كتاب الطلاق ثم نسخه في كتاب اخر او امر غيره حين كتبه لم يملك هو
فاتاها الكتابان طلقت تطليقتين قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى تقع واحدة انتهى وعلى هذا لو وصل احدهما تقع واحدة
قضاء وديانة ولا يخفى ان هذا انما اذا كان الطلاق معلقا بوصول الكتاب واما اذا لم يكن معلقا فلا اشكال انه يقع ثنتين
قضاء لا ديانة الا ان ينوي به ثلاثا وكل ما ذكرناه ثابت في حق الاخرس نحو ان كان يكتب وانما يعرف منه ذلك بان يشا

كتب طلاق امراته

جواب فيجب بجنابة بالنية فان كان لا يكتب وله اشارة معلومة يعرف بها طلاقه ونكاحه وبيعه وشراه فكالكلام في حقه
وان لم يعرف منه ذلك او شك فانه فهو باطل وهذا استحسان والقياس في جميع ذلك انه باطل لانه لا يتكلم وقد ذكر
المص احكام الاخرس من فصل في اخر الكتاب **قوله** ثم وقوع البائن بما سوى الثلاثة الاول مذهبنا وقال الشافعي رحمه
الله يقع بها رجعي لان الواقع بها طلاق والطلاق بلا مال يعقب الرجعة بالنص ولا حاجة الى اثبات الاول لانها كنايات عنه
حتى انه يقصر بها لينقص بان كونها كنايات مجاز بل عوامل بحقائقها كما سنذكر بل يكتفى بالاتفاق على ان الواقع طلاق والثاني
بالنص فان قيل النص انما افاد الرجعة بالطلاق الصريح بمعناه لان قوله تعالى الطلاق مرتان المعقب بقوله وبعولتهن احق
بردهن اعم من الطلاق الصريح وغيره لان النسبة الى معنى اللفظ لا الى اللفظ غير انه خص منه الطلاق على مال بالنص المفاد
لها اعني نص الافتداء لما عرف من ان الافتداء لا يتحقق الا بالبينونة والا يذهب مالها ولا يفيد والحاصل ان الكتاب يفيد
ان الطلاق يعقب الرجعة الا ما كان على مال او ثلاثا واستدل المص رحمه الله بقوله ولنا ان تصرف الابانة صدر من اهله
مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولما استشعر منع ثبوت الولاية شرعا اثبتها بقوله لان الحاجة ماسة الى اثبات الابانة كيلا
ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عهدتها بالمراجعة من غير قصد بان المشرع عاين لدفع حاجة العباد والزوج قد يحتاج
الى الابانة بهذه الصفة فتكون هذه الولاية ثابتة دفعا لحاجته لانه لو ابانها بالثلاث عصى ولو طلقها رجعيا فربما بدر اي
فصل منه في الرجعة فيراجعها فيعود الى مطلقها ثانيا وثالثا فيؤدي الى استيفاء العدد وهو حرام وفيه سد باب التدارك
فشرع له الابانة على وجه يمكنه التدارك بعقد التجديد حتى لو بدا له امكنه التزوج ولا يخفى بعد هذا عن اللفظ والاوجه في التعليل
هكذا انه قد يحتاج الى الابانة والثلاث كلمة حرام ويتعرف بها على ما ذكرنا فلزم ان يشرع له الابانة على هذه الصفة يعني
الواحدة البائنة والاقرب الى اللفظ ما قيل انه قد يحتاج الى الابانة كيلا يقع في الرجعة بغير قصد منه بان تجاه المراة فتقبله
بشهوة فيصير مراجعا وهو لا يريدها فيحتاج الى طلاق ثان وثالث فينسد باب التدارك فهو لاجل ذلك يحتاج الى ان يشرع له
الابانة لذلك كيلا تفوت هذه المصلحة ودفع بان فيه مصلحة وهو ثبوت التمكن من اعادتها اذا ظهر له من نفسه طلبها وتغير رايه مع
ان الانسان محل التغير ومصلحة اخرى كبيرة اذ كثيرا ما يقع ذلك بل هو مما بالمشاهدة اكثر من وقوع طلاق لم تدع النفس بعد
الى المراجعة ومع الابانة فيها ان تشرع فيحصل له مع ذلك هذه لا تترتب الا على عدم الابانة فيقتضي عدم شرعيتها لما في ذلك
اذ يمكن تحصيلها مع عدم شرعية الابانة بتيسير الاحتراس من تجاه مقبلة وهو يكان اعتبارا مع الابانة اجلب للمصلحة من عدمه
ثبوت المصلحة الاخرى فان ادعى تخصيص نص اعقاب الطلاق الرجعة بالقياس بعد تخصيصه بالافتداء ايضا لان التخصيص
بالقياس بعد التخصيص بالنص جائز لم يتم المعنى فيه ولو بطل لان حاجته الى الخلاص بالابانة ليس لحاجة المراة لتمكنها من الابانة
على وجه لا يعقب الرجعة الذي يرتبها بعد الرجعة حتى ينقضي العدة او تعرفوا لها كاف على الاظهار لحالها فلم يتوقف دفع حاجته
على شرعية الواحدة البائنة واذا رجعنا كراهة الواحدة البائنة في اول كتاب الطلاق بعد ما حققنا سبب تحقق الحاجة الى الا
من المطلقات بعد ولا يخفى انا لعسين اعني انسداد باب التدارك وباب الرجعة اذا تغير رايه من باب في المستحق لاجلب المصلحة
والوجه في الاستدلال ان يقال لما ثبت شرع الايقاع بهذه الالفاظ فقد اثبتنا الابانة لانها معناها وقوله الطلاق مرتان
اي المسنون للاتفاق على صحة وقوع الثلاث بمرة واحدة خصوصا عندنا وانه غير مكروه وايضا لفظ بائن شامل يقع به البينونة
الغليظة بغير واحد فيقع به الحقيقة كالطلاق ثلاثا فانه يقع به الغليظة ومع به الحقيقة وانه خص منه الطلاق بالدلالة فلم يكن نص
مرادا في مثله الطلاق المسنون بلا مال يعقب الرجعة فقد اخرج منه ذلك حين ثبت شرع به الايقاع بلفظ بائنة
ثبت ايضا اخراج الواحدة البائنة بلا مال لان شرع الايقاع به هو جعل اللفظ سببا لوجوب معناه ومعناه البينونة
والدلالة على ايقاع الثلاث به شرعا علمنا صلى الله عليه وسلم ابا ركانة حين طلقها البتة انه ما اراد الا واحدة وشرح قوله
فليست كنايات على التحقيق لانها عوامل في حقائقها يعني لا تردد في المراد للقطع لان معنى بائن الحقيقي الذي هو ضد الاتصال
مراد وكذا البت والبتل القطع والتردد انما هو في متعلقها اعني الوصلة وانواع من وصلة النكاح والخيرات والشر واذا
تعين بالنية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والخلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة الى النية او الى عموم من الرجال
فاذا اعتبر المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق عليه كناية مجازا للتردد في ذلك المتعلق الذي يتعين به الفرد المستعمل فيها
اللفظ والوجه ان الطلاق اسم الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوي المجاز بل انه يكون حقيقة لانها ستعمل المعنى قد يكون حقيقة
وقد يتحقق في نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد لكن لا لتقتصر عليه بل ليعبر منه الى طول
القامة وكثرة الاضياف فالوجه ان يقال كونها كناية لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق وتحقيقه انه مشترك معنوي من
قبيل المشكك لقطع المتعلق بالنكاح فرد من نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل كما
يحتمل رجل كاليمن والبصري وغيرهما والوجه ان يقول عوامل حقيقتها اذ حقيقتها ما استعملت فيه وهذا لا يخرجه بذلك

على ما اريد به مجازا عن التخلية والترك وينوي بها البينونة وكذا وهبتك لا يملك التعليق عن حقيقة الهبة اعني التمليك فهو
مجاز عن ذلك ونحو ذلك على ما قدمناه وقياس الباقي سهل وبهذا ظهر انه لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ
الدائر بين الافراد وهي متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث وخفيفة كالمترتبة على الخلع وبها اذا وصح وثبت
ما ثبت بلفظ طالق على مال وطالق بائنا وحاصله ان ما يثبت عند طالق شرعا الا زوال بين تعدد عند الالفاظ
والخلع فقولنا يقع بها الطلاق ح معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانتقاص هذه هو متعلقه وقوع ذلك اللازم
واستعمالها لذلك وباذ سال لفظ الثلاث يكل معنى وقوع الطلاق وهو اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما
ما اسلفناه في فاتحة كتاب الطلاق فارجع اليها فالواقع بالطلاق هو الكناية هو الطلاق بلا نا ويلزم تغير المصدر ان الواقع
البينونة بالكنايات ثم يتعرض للعدد بناء على ذلك الوصلة وهذا جواب عن قول الشافعي رحمه الله وينتقض به وينوبها
على انه غير وانت تعلم انه لا يلزم من زوال الوصلة النكاح وقوع الطلاق لتحقق زوالها في المفسوخ مع عدم الطلاق ق
والجواب ان زوال الوصلة لا بد انه يستعقب في غير الفسخ انتقاص العدد للاتفاق على ان الثابت بالكناية ليس مجانا ملزمه
نقصان العدد **قوله** لا يصح نية الثنتين اي في الكنايات عندنا خلافا لزفر وقد بيناه من قبل في باب ايقاع الطلاق
في التطليق بالمصدر **قوله** ولو قال لها اعتدي اعتدي اعتدي هذه المسئلة تحتمل وجوها اي ينوي بكل
من الالفاظ طلاقا وبالاولى طلاقا لا غير او بالاولى حيضا لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او بالاولى والثالثة طلاقا لا غير
او بالثانية والثالثة طلاقا وبالاولى حيضا وفي هذه الوجوه الستة تطلق ثلثا او ينوي بالثانية طلاقا لا غير او بالاولى
طلاقا وبالثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير او بالاخريين طلاقا لا غير او بالاوليين حيضا لا غير او بالاولى
والثالثة حيضا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا وبالثالثة حيضا او بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا او بالاولى
والثانية حيضا وبالثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة حيضا والثانية طلاقا او بالثانية حيضا لا غير وفي هذه الاحد عشر وجها
تطلق ثنتين او ينوي بكل منها حيضا او بالثالثة طلاقا لا غير او بالثالثة حيضا لا غير او بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير
او بالثانية والثالثة حيضا وبالاولى طلاقا او بالاخريين حيضا لا غير وفي هذه الوجوه الستة تطلق واحدة او لم ينو بكل منها شيئا
فلا يقع في هذا الوجه شيء والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة ثبت حالة مذاكرة الطلاق فلا يصدق في عدم نية شيء بما بعد
ويصدق في نية الحيض لظهور الامر بالعدة اذ الحيض عقيب الطلاق فاذا لم ينو الطلاق بشيء صح وكذا كل ما قبل المنوي بها نية
الحيض مع احد غير مسبوقة بواحدة منوي بها الطلاق يقع بها الطلاق ويثبت بها حالة المذاكرة فيجري فيها الحكم المذكور لها خلاف
ما اذا كانت مسبوقة بواحدة اريد بها الطلاق حيث لا يقع بها الثانية لصحة الاعتداد بعد الطلاق ولا يخفى التخريج بعد هذا
وان هذا انما اذا كان الخطاب مع من هي من ذوات الحيض فلو كانت آيسة او صغيرة فقال اردت بالاولى طلاقا وبالباقي التربص لا
كان حكمه مثل ما نحن فيه ولو قال نويت بهن واحدة فهو كما قال لانه لا اتحاد القصد التاكيد كما لو قال طالق طالق لانه خلاف الظاهر
وعلمت ان المراد كالقاضي الحال لها ان تمكنه اذا علمت منه ما ظاهره خلاف مدعاه ومظنته ما ذكر ان حال مذاكرة الطلاق لا
يقتصر على السؤال هو خلاف ما قدمنا من انها حال سؤالها او سؤال اجنبي طلاقها بل هي اعم من حالة السؤال للطلاق ومن مجرد
ابتداء الايقاع ثم على هذا القائل ان يقول المذاكرة التي تصير الكناية معها ظاهرة في الايقاع انما هي سؤال الطلاق لا ذكر
الكناية الصالحة للايقاع دون الرد عقيب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الايقاع به فيمنع قوله دعواه عدم ارادة الطلاق
بخلاف المذاكرة بمعنى الابتداء بايقاع الطلاق مرة كان الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة ثانية وثالثة فلا يكون اللفظ
الصالح له ظاهرا في الايقاع حتى لا يقبل قوله في عدم ارادته بالكناية **قوله** وفي كل موضع يصدق الزوج في نفي النية الخ
انما يصدق مع اليمين الخ مذ مثابا نه ونقله من الكافي الحاكم ولزوم اليمين لما فيه من الالزام على الغير بعد ثبوت احتمال نفيه
بالكناية فضعف مجرد نفيه فيقوى باليمين والاقرب انه لنفي التهمة واصله حديث تحليف ركانة المتقدم **فروع**
طلقها واحدة ثم قال جعلتها بائنا صارت بائنة وقال محمد رحمه الله لا تكون الا رجعية ولو قال صارت ثلثا عند ابي حنيفة رحمه الله
وقالا لا تكون الا واحدة لان الواحدة لا تكون ثلثا ولمحمد في الاول ان جعله الواحدة الرجعية بائنة غير المشروع فيرد عليه
قلنا ملك البائن لما ذكرناه لكنه لم ينص على صفة البينونة اكتفاء باصل الطلاق فكان رجعيا باعتبار عدم حصول البينونة
في ذاتها لا [illegible] باصل الطلاق كما لو جعلها بائنا كالوكيل بالبيع لما ملك البيع الثاني فكان مالكا لاصله ووصفه وملك
الحاق وصفه باصله كتعقيبه عقدا للفضولي **واعلم** ان الصريح يلحق الصريح والبائن عندنا والبائن يلحق الصريح لا البائن
الا اذا كان معلقا فلو قال لها بعد الخلع انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي ولو قال بائن لم يقع اتفاقا ولو قال
ان دخلت فانت بائن ينوي الطلاق ثم ابانها ثم دخلت في العدة وقع عليها طلاق اخر عندنا خلافا لزفر رحمه الله لنا ان الصريح يلحق
البائن فيلحقه لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الخلع ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والفا

للتعقيد

للتعقيب فهو نص على وقوع الثالثة بعد الخلع وعن الخدري عنه صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت
في العدة وهنا العقد الحكمي باق لبقاء احكام النكاح واما فائدة الاستمتاع وهو لا يمنع التصرف في المحل كالحيض ولهذا
لحق البائن الصريح بل اولى لبقاء الاستمتاع واما عدم لحوق البائن البائن فلامكان جعله خبرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة
الى جعله انشاء لانه اقتضائي ضروري حتى لو قال عنيت به البينونة الغليظة ينبغي ان تعتبر نيته وتثبت الحرمة الغليظة لانها
ليست ثابتة في المحل فلا يمكن جعله اخبارا عن انها ثابتة فيجعل انشاء ضرورة ولهذا وقع البائن المعلق قبل تنجيز البينونة كما
مثلناه لانه صح تعليقه ولم يمكن جعله خبرا حين صدوره واورد عليه مسئلة لا ذم في انت طالق انت طالق فلم تر ان لا
يلحق الصريح الصريح اجيب بانه لا احتمال فيه لان انت طالق متعين للانشاء شرعا ولو قال اردت به الاخبار لا يصدق قضاء
وفي مسئلتنا لما ذكر انت بائن ثانيا لم يجعل خبرا بل الذي هو اثر التعليق السابق وهو زوال القيد عند وجود الشرط
وهو محل فيقع ويقع المعلق بعد المعلق ثم اعرف في اشتراط الامام الذي اطبقوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق ما هو
بلفظ الكناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق وبه يقع الفرق بين الصريح انت طالق وانت بائن لانهم
جعلوه مقابل الصريح ولا يقابله البائن الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من البائن لانه ما لا يحتاج الى نية بائنا كان الواقع به
او رجعيا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع بها في غير ثلثة الالفاظ عندي اعتدي استبرئي رحمك انت واحدة الا بائن وفي
الخلاصة نقلا عن الزيادات الذي يلحق البائن لا يكون رجعيا والصريح يلحق البائن وان لم يكن رجعيا وقوله الذي يلحق البائن
لا يكون رجعيا لانه لا يتصور لان البينونة سابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير المعتد بابانة كما ذكر وما نحو ما اذا ابانها
ثم قال لها انت طالق بائن يلغو بائن هو لما ذكرنا من عدم تصور الرجعة فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تعليل الالغاء بكلم
المسئلة في الحاوي من قوله يلغو تصحيحا لكلامه لا نعول عليه وعلى مجرد الالغاء اقتصر في الخلاصة ومحمله ما ذكرنا وعلى هذا ما وقع في حلب
من الحاكي في واقعة وهي ان رجلا ابان امرأته ثم طلقها ثلاثا في العدة الحق فيه انه يلحقها لما سمعت من ان الصريح وان كان بائنا
يلحق البائن ومن ان المراد بالبائن الذي لا يلحق هو ما كان كناية على ما وجهه الرحمة في الحقائق ولو قال ان فعلت كذا فحلال
الله علي حرام ثم قال هكذا لامر اخر ففعل احدهما وقع طلاق بائن ثم لو فعل الاخر قال ظهير الدين ينبغي ان يقع اخرى وقال هذا
ينبغي ان يحفظ **تتمة في الشهادة على الطلاق من الكافي للحاكم** وهو مجموع كلام محمد رحمه الله في كتبه
لو شهدا بالطلاق والزوجان متصادقان على عدم الطلاق فرق بينهما لان البينة تكذبهما ولو شهدا انه طلق احدى نسائه
بعينها ونسياها فشهادتهما باطلة ولو شهدا انه طلق احديهن بغير عينها الزمناه الايقاع على احداهن استحسانا وفي القياس
هو كالاول ولو شهد شاهد على طلقتين واخر بثلاث والزوج ينكر لم تجز الشهادة على قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما تجوز
على طلقتين وتاتي هذه في الهداية في باب الاختلاف في الشهادة واذا شهد شاهد عدل على الطلاق وسالت المراة القاضي ان
يضعها على يد عدل حتى يأتي بالاخر فانه يفعل ويدفعها الى زوجها ان كان الطلاق بائنا وادعت ان بقية الشهود بالمصر وشاهدها
عدل فان اجلها ثلثة ايام وحال بينها وبين زوجها حتى ينظر ما يصنع في شاهدها الاخر فهو حسن ولو دفعها للزوج لا باس به
ولو شهد احدهما انه طلقها ثلثا والاخر انه قال انت علي حرام ينوي الطلاق فهي باطلة وكذا لو شهد احدهما انه طلقها ان دخلت
الدار وانها دخلت والاخر انه طلقها ان كلمت فلانا وانها كلمته وكذا ان اختلفا في الفاظ الكنايات وكذا في مقادير الشروط التي
علق عليها في التعليق والارسال ومقادير الاجال وصفاتها وفي شرائطها وحدها واذا شهد انه قال ان دخلت فلانة الدار
فهي طالق وقد فعلته والاخر انه قال لها وقد دخلت فلانة تطلق وحدها لانهما اتفقا فيها ووقع فيه الطلاق على واحدة
ولو شهد على تطليقة بائنة واخر على تطليقة رجعية جازت على الرجعية وكذا اذا شهدا على تطليقة والاخر على واحدة حدة
او على واحدة والاخر على واحدة وعشرين او واحدة ونصف الاصل عشرة فانها في العطف تصح في المعطوف عليه لانهما
على اللفظ او مراده بخلاف البائن وكذا لا تقبل شهادتهما لو شهد احدهما على واحدة والاخر على ثنتين عنده خلافا لهما لان الذي شهد بل
بثنتين لم يتكلم بالواحدة ولا بمرادها وسياتي هذا الاصل في باب الاختلاف في الشهادة ولو شهدا انه قال فلانة طالق لا
ثلاثة والاخر على انه سمى الاول فقط جازت على الاولى ولو شهد انه قال طالق الطلاق كله والاخر على انه قال بعض الطلاق ثم
لم تجز الشهادة عنده وعندهما تطلق واحدة ولو شهد انه قال طالق والاخر انه قال طالق اثنتين للطلاق جازت وكذا ان اختلفا في الوقت
او المكان او الزمان بان شهد انه طلقها يوم النحر بمكة والاخر انه طلقها في ذلك اليوم بالكوفة فهي باطلة لتيقن كذب احدهما
ولو شهدا انه قال ذلك في يومين بينهما من الايام قدر ما يسير الراكب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهدا انه ان
انه طلق عمرة يوم النحر بالكوفة والاخران انه طلق زينب يوم النحر بمكة فشهادتهما باطلة ولو جاءا احدى البينتين فقضى لها
ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها واذا قال الرجل لامرأتيه اينما اكلت هذا فهي طالق فجاءت كل بينة انها اكلته تطلقان جميعا
وان جاءتا معا احداهما فحكم بها ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها وان كانتا اكلتا لم تطلقا

باب تفويض الطلاق فصل في الاختيار

لما فرغ من بيان الطلاق بولاية المطلق شرع في بيانه بولاية مستفادة من غيره وتحت هذا الصنف ثلاثة اصناف التفويض
بلفظ التخيير وبلفظ الامر باليد وبلفظ المشيئة **قوله** اذا قال لامرأته اختاري ينوي بذلك الطلاق يعني ينوي
تخييرها فانه او قال لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك وان طال يوما او اكثر ولم يتبدل بالاعمال التي
فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضوان الله عليهم قال ابن المنذر
اختلفوا في الرجل يخير زوجته فقالت طائفة امرها بيدها ما دامت في مجلسها فلا خيار لها روينا هذا القول عن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم اجمعين وفي اسانيدها مقال وبه قال جابر بن عبد الله وقال عطاء وجابر
بن زيد ومجاهد والشعبي والنخعي ومالك وسفيان الثوري والاوزاعي والشافعي وابو ثور واصحاب الرأي وفيه قول ثان
وهو امرها بيدها في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقتادة وابي عبيد وابن نصر وبه نقول ويدل على صحته قول
النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها لا تعجلي حتى تستامري ابويك وحكى صاحب المغني هذا القول عن علي فاعترض على
نقل الاجماع والجواب ان الرواية عن علي لم تستقر فقد روي عنه كقول الجماعة وكذا نص في بلاغات محمد رحمه الله انه قائل
بالاقتصار على المجلس قال بلغنا عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وجابر رضي الله عنهم في الرجل يخير امرأته ان لها الخيار ما دامت في مجلسها
ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فلا يكون اجماعا سكوتيا من قول المذكورين وسكوت غيرهم وابن من نقل عنهم من التابعين
القول الاول ممن نقل عنهم الثاني وقوله في اسانيدها مقال لا يضر بعد تلقي الامة بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن ابن مسعود
وجابر بن عبد الله جيدة واما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تعجلي الى اخره فضعيف لانه صلى الله عليه وسلم لم يكن خيرها ذلك
هذا التخيير المتكلم فيه وهو ان توقع بنفسها بل على انها اذا اختارت نفسها طلقها الا ترى الى قوله تعالى الاية التي هي سبب التخيير منه
صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن الحياة الدنيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا **قوله** ولانه تمليك الفعل
منها والتمليكات تستدعي جوابا في المجلس اورد لو كان تمليكا لم يبق الزوج مالكا للطلاق في ذلك المجلس لاستحالة كون الشيء الواحد مملوكا
كله لاكثر من واحد في زمان واحد وهو منتف فانه لو طلقها بعد التخيير وقع ايضا لو صار تمليكا لكان من قال لامرأته طلقي نفسك
ثم حلف ان لا يطلق فطلقت نفسها لا يحنث وقد نص محمد رحمه الله على انه يحنث وهو يقتضي ان تكون نائبة عنه وايضا يصح عندنا
توكيل المديون بابراء نفسه وهذا ايراد على تعليل كونه تمليكا بانها عاملة لنفسها واجيب بان المراد بالمالك هنا من يعمل
على الفعل باختياره بحيث لا يلحقه الم على نفس الفعل ولا حلف في عدم فعله بخلاف الوكيل فانه يحلف ان لم يفعل وتصور الملك
على هذا الوجه من اثنين فان تمليك الفعل هكذا ولزوم انتفاء الملك بالتمليك في الاعيان لا في ملك الافعال للقطع بثبوت ملك
كل من مائة رجل الفعل الواحد كما هو الاقتصاص ومسألة اليمين ممنوعة والحنث قول محمد رحمه الله والمنع من كرخي في الزيادات
لصاحب المحيط واما المديون فوكيل والمادة محله في الابراء الدين باعتبار امره ومنها تصرف لنفسه في ضمنه وهو فراغ ذمته
وفي هذا انظر بحريته في تطليقها نفسها بان يقال ايضا هي وكيلة ثم في نفس فعل الايقاع عاملة لنفسها وثبوت الحاصل لها ضمنا ولو
التزم كون المديون مملكا لم يصح لانتفاء لازمه لان للدائن ان يرجع قبل الابراء وسنذكرها سوى الاوجه واعلم ان الجواب الذي
نسبه عقيب التمليك هو القبول في المجلس والجواب المتكلم فيه هو تطليقها نفسها وهو بعد تمام التمليك فليس هذا الوجه
ملزما للمطلوب ولهذا قال في الذخيرة ان هذا التمليك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس اذا كانت غائبة
ولا يتوقف على القبول فظهر ان هذا التمليك خصوصية لا يستدعي الجواب الذي يتم به التمليكات ولكونه تمليكا يتم بالملك وحده
بلا قبول لا يقدر على الرجوع لا لكونه متضمنا معنى التعليق لانه اعتبار يمكن في سائر الوكالات لتضمنها معنى اذا بعته فقد
اجزته وآل الوكالات لتضمنها اذا احكمته من شئت فقد اجزته فكان ينبغي ان لا يصح الرجوع والعزل فيها فلا حاجة اليه لهذا
المعنى لا يمانه على ما ذكرنا لكن اذا كان الملك يثبت فيه بالملك وحده لم يصح القول بانه يخالف سائر التمليكات حيث انه
يبقى الى ما وراء المجلس بل بقاؤه هو الموافق لسائر التمليكات التي يثبت الملك عندها وانما خالفها بما ذكرنا وباعتبار
الاقتصار على المجلس في الخطاب المطلق اما لو قال طلقي نفسك متى شئت فهو لها في المجلس وغيره واذا فوض وهي غائبة اعتبر
مجلس علمها ولو قال جعلت لها ان تطلق نفسها اليوم اعتبر مجلس علمها في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم علمت خرج الامر من
يدها وكذا كل وقت قيد التفويض به وهي غائبة ولم تعلم حتى انقضى بطل خيارها في المجلس وليس للزوج ان يرجع قبل
المجلس لانه معنى اليمين اذ هو تعليق الطلاق بتطليقها نفسها وقد علمت ما هو التحقيق **قوله** او مجلس اخر لو كانا
يتحدثان فاخذا في الاكل انقضى مجلس الحديث وجاء مجلس الاكل فلو انتقلا الى المناظرة انقضى مجلس الاكل وجاء مجلس المناظرة
ولو جرها فلبست ثوبا او شربت لا يبطل خيارها لان العطش قد يكون شديدا يمنع التأمل ولبس الثوب قد يكون لدعو
شهود او غلام ولو اكلت ما ليس قليلا او امتشطت او قامها الزوج قسرا فانه يخرج الامر من يدها لظهور الاعراض به

ودجه

تدحــه وبالاقامة انها يكنهما تعنه في القيام او تبادر الزوج باختيارها نفسها فحدد ذلك دليل الاعراض
وكذا اذا اخاضت في كلام آخر قاطع للعالي حتى خوضها في حديث غيره افاد انه اعراض عن الاول **قوله** ثم لا بد من النية
اي نية الطلاق في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها بالاقامة على النكاح وعدمه ويحتمل تخييرها في غيره من نفقة
او كسوة فاذا اختارت نفسها فكرت نفسها الطلاق فالقول له مع يمينه اما اذا اخبرها بعد ذلك انكر الطلاق واختارت
نفسها ثم قال لم انو الطلاق لا يصدق في القضا وكذا اذا كان في غضب او شتيمه واذا لم يصدق في القضا لا يسع المراة
ان تقيم معه الا بنكاح مستقبل **قوله** والقياس ان لا يقع بها شي لان التمليك لو توقع ملك المالك وهو لا يملك الايقاع
بهذه اللفظة لو قال اخترت نفسي منك او اخترتك من نفسي ناويا لا يقع الا انا استحسنا الوقوع باختيارها باجماع الصحابة
رضي الله عنهم **قوله** ولانه يتبين الخ ظاهره انه وجه آخر للاستحسان يقابل القياس وهو يقتضي الوقوع بخصوص هذه
اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي جوازا فانها معاملة في الفراق ولا تلاقي بينهما بل يقتضي ان لا يقع به لانه قائمها
مقام نفسه فيما يملكه ولا يملك الايقاع بهذه اللفظة فهو وجه القياس **قوله** ثم الواقع بها بائن يروى عن زيد
بن ثابت انه ثلاث وبه اخذ مالك في المدخول بها وفي غيرها يقبل منه دعوى الواحدة وعن عمر وابن مسعود وابن عباس رد واحدة
رجعية وبه اخذ الشافعي واحمد وثبت عن علي رضي الله عنه ان الواقع به واحدة بائنة وهو وسط بين القائلين ورجح قول عمر وابن مسعود
بان الكتاب دل على ان الطلاق يعقب الرجعة الا ان يكون الطلقة الثالثة وانت علمت انه اخرج منه الطلاق قبل
الدخول ولم واخراج الطلاق بما دل على البينونة من الالفاظ على ما اسلفناه ولفظ اخترت نفسي يدل بنفس تخييرها يفيده
ملكها نفسها اذا اختارتها لانه ينبئ عن الاستخلاص والصفا من ذلك الملك وهو بالبينونة والا لم يحصل فائدة التخيير اذا
كان له ان يراجعها شاءت او ابت وقد روى الترمذي عن عبد الله بن مسعود وعمر ان الواقع بها بائنة كما روى عنهما الرجعية فاختلفت
الرواية عنهما وقد ترجح بما ذكرنا قول علي وعمر وابن مسعود ثم هو غير متنوع لانه انما يفيد الخلوص والصفا والبينونة تثبت فيه
مقتضى فلا تعم بخلاف انت بائن ونحوه فلا يقع الثلاث في قوله اختاري وان نواها بخلاف التفويض كقوله امرك بيدك حيث تصح نية
الثلاث فيه لان الامر شامل بعمومه لمعنى الشان للطلاق وكان من افراده لفظا والمصدر يحتمل نية العموم وقيل
الفرق ان الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف القياس باجماع الصحابة واجماعهم انعقد على الطلقة الواحدة بخلاف تلك
المسائل اي بائن ونحوه لان الوقوع مقتضى نفس الالفاظ ومقتضاها البينونة وهي متنوعة وفيه نظر لان انعقاد اجماعهم على
الواحدة لما قدمنا من قول زيد بن ثابت ان الواقع به ثلاث وقول بعضهم الاستخلاص **قوله** ولا بد من ذكر النفس في كلامه
او كلامها يعني او ما يقوم مقامه كالاختيارة والتطليقة وكذا اذا قالت اخترت ابي او امي او الازواج او اهلي بعد قوله
اختاري يقع لانه مفسر في الازواج ظاهرا وكذا الاهل لان الكون عندهم وهو المفهوم من اخترت اهلي انما يكون للبينونة وعدم
الوصلة مع الزوج وكذا امرها بقول الزوج الحي بخلاف قولها اخترت قومي او ذا رحم محرم لا يقع وينبغي ان يحمل على ما اذا كان
لها اب وام اما اذا لم يكونا ولها اخ ينبغي ان يقع لانها تكون عنده عادة عند البينونة اذا عدمتا لوالدين واما الاكتفاء بذكرها في
الاشيا في احد الكلامين لانها ان كانت في كلامه تضمن جوابها اعادته كانها قالت فعلت وذلك لانه ان كان في كلامها فقد وجد
ما يختص بالبينونة في اللفظ العامل في الايقاع فالحاجة معه ليس الا الى نية الزوج فاذا فرض وجودها تمت علة البينونة
فتثبت بخلاف ما اذا لم يذكر النفس ونحوها في شي من الطرفين لان المبهم لا يفسر المبهم اذ لا يطرح ببهم ولذا كان كنايه الاجماع في
اختاري بما شئت من المال او مسكن غيره وايضا الاجماع انما هو في المفسر من احد الجانبين والايقاع بالاختيار على خلاف
القياس فيقتصر على مورد النص فيه ولولا هذا لامكن الاكتفا بتفسير القرينة الحالية دون المقالية بعد ان نوى الزوج
وقوع الطلاق به ونقصها دقا عليه لكنه باطل لانه لا وقوع بمجرد النية مع لفظ لا يصلح له اصلا كاسقيني وبهذا ابطل اكتفا
الشافعي رحمه الله واحمد بالنية مع القرينة عن ذكر النفس ونحوه ولو قال اختاري فقالت اخترت نفسي لا بل زوجي او لو قدمت زوجي يقع م
لا يقع والوجه عدم صحة الرجوع في الاول لخروج الامر من يدها في الثاني ولو قالت اخترت نفسي او زوجي لم يقع ولو عطفت
بالواو فالاعتبار للمقدم ويلغو ما بعده ولو خيرها ثم جعل لها الفا على ان تختار فاختارته لا يقع ولا يجب المال لانه رشوة
اذ هو اعتياض عن ترك حق تملك نفسها فهو كالاعتياض عن ترك حق الشفعة **قوله** وكذا لو قال اختاري اختيارة
الخ يعني اذا ذكر الاختيارة في كلامه تغنيه من جانبه كذكر نفسها هو الذي يتخذ منه بان قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي
فانما يقع به واحدة وتتعدد اخرى بان قال لها اختاري اختاري اختاري او اختاري نفسك بثلاث تطليقات اذا شئت هذه
فقالت اخترت تقع الثلاث فلا قيد بالوصف ظهر انه اراد تخييرها في الطلاق فكان مفسرا فالزام الثلاث قرينة الثانية ابتداء
تعدد الواقع ولو بلا نية وتعاد فيها تعدد يقول له النزاع الاختيار لا يتنوع بلا تنوع لانه لم يلزم مما ذكرنا كون الاختيار نفسه
يتنوع كالبينونة الى غليظة وخفيفة حتى يصاب كل نوع منه بالنية من غير دلالة لفظ آخر فان قيل اجماع الصحابة

المفسر بذكر النفس فينبغي ان لا يجوز قبولها الخبر بأخرت اختياره او امي ونحوه فان قيل لم يجمع عليها قلنا عرف من اجماع الصحابة
اعتبار مفسر لفظا من جانب فيقتصر عليه فينتفي غير المفسر واما خصوص لفظ المفسر فمعلوم الالغاء واعتبار المفسر اعم منه حتى
بقرينة غير لفظية توجب ما ذكرنا من الوقوع بلا لفظ صالح ولو اختارت زوجها لا يقع شيء وعن علي يقع رجعية كانه جعل نفس
اللفظ ايقاعا لكن قول عائشة رضي الله عنها خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه ولم يعدده علينا شيئا رواه الستة
وفي لفظ في الصحيحين فلم يعده يفيد عدم وقوع شيء **قوله** فقالت انا اختار نفسي المقصود انها ذكرت لفظ المضارع كاختار
نفسي سواء ذكرت انا او لا وفي القياس لا يقع لانه وعد كما لو قال طلقي نفسك فقالت انا اطلق حيث لا تطلق وكذا لو قال
لعبده اعتق رقبتك فقال انا اعتق لا يعتق **وجه** الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين عنها قالت لما امر
رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير ازواجه بدأ بي فقال اني ذاكر لك امرا فلا عليك ان لا تعجلي حتى تستأمري ابويك وقد علم
ان ابوي لم يكونا يأمراني بفراقه ثم قال ان الله تعالى قال يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا الى قوله اجرا عظيما
فقلت ففي هذا استأمر ابوي فاني اريد الله ورسوله والدار الاخرة ثم فعل ازواج النبي صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت
وفي لفظ لمسلم بل اختار الله ورسوله فاعتبره رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لا وعدا **لا يقال** قد ذكرت ان التخيير الذي
كان منه صلى الله عليه وسلم ليس هذا التخيير المتكلم فيه بل انهن لو اخترن انفسهن يطلقهن لان المقصود بالاستدلال به اعتداده صلى
الله عليه وسلم جوابا يفيد قيام معناه في الحال وقول المص لان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز في الاستقبال كقول اهل
ومثاله قيل مشترك بينهما وعلى اعتبار جعله للحال خاصا او مشتركا لفظيا يرجح هنا ارادة احد مفهوميه اعني الحال القرينة
كونه اخبارا عن امر قائم في الحال وذلك يمكن في الاختيار لان محله القلب فيصح الاخبار باللسان عما هو قائم بمحل اخر حال الاخبار كما
في الشهادة وكلمة الشهادة بخلاف قولها اطلق نفسي لا يمكن جعله اخبارا عن طلاق قائم في الحال لانه انما يقوم باللسان فلو جاز قام
به الامران في زمن واحد وهو محال وهذا بناء على ان الايقاع لا يكون بنفس اطلق لانه لا تعارف فيه وقدمنا انه لو تعورف جاز متعارفا ما
ان يقع به هنا ان تعورف لانه انشاء لا اخبار **قوله** ولا يحتاج الى نية الزوج ولا الى ذكر نفسها ذكره في الدراية لان في لفظه
يدل على ارادة الطلاق وسواء تعدد او لا يقع بالطلاق لا باختيار الزوج وهذا يفيد عدم الاحتياج اليها في القضاء او ما
لو نوى يلتفت اليه ويفرق بينهما لعدم الاحتياج اليها في الوقوع فيما بينه وبين الله تعالى حتى يصير كالصريح ويدل على هذا رواية
الزيادات باشتراط النية وان ذكره في الجامع قال اختاري اختاري اختاري بالف ينوي الطلاق فاشترط النية مع المال والتكرار
فضلا عن احدهما وهذا لما عرف ان الاحوال شروط لكن في شرح الزيادات لقاضي خان لو كرر فقال امرك بيدك امرك بيدك
او فامرك بيدك فامرك بيدك بالفاء او بالواو فقالت اخترت نفسي وقال الزوج لم انو الطلاق كان القول قوله لان التكرار
لازالة الابهام وكذا لو كرر الاختيار انتهى وهو الوجه وتحقق في المسألة خلاف بين المشايخ وما ذكره المص ذكره الصدر الشهيد
والعتابي وغيرهما وشرط ابو معين النسفي النية مع التكرار كقاضي خان ومنهم من استشهد بما استشهدنا به في لزوم النية فيما بينه وبين الله
تعالى بل المنقول على لزوم النية مطلقا ولو في القضاء ولا يخفى تعذره في مسألة الجامع الكبير لان ذكر المال ظاهر في ارادة الطلاق
فكيف يصدقه القاضي اذا انكر ارادة الطلاق واما ما في الزيادات من اشتراطها فيحمل على ما في نفس الامر اي يشترط للوقوع ثبوت النية
في نفس الامر لان الاصل ان اثبات اجوبة المسائل من قولنا يقع لا يقع يجب للجمل ما هو بالنسبة الى نفس الامر وليس كلما يشترط في
نفس الامر يشترط للقضاء غير انا مع ذلك اخترنا ما ذكره القاضي لانه من اوجه به لان تكرار امره بالاختيار لا يصيره ظاهرا في
الطلاق لجواز ان يريد اختاري في المال اختاري في المسكن ونحوه وهو كما عندي ان اعتدي حيث يصدق في انكاره نية
الطلاق لامكان ارادة اعتدي نعم الله ونعمي ومعاصيك وما في البدائع لو قال اختاري اختاري فاختارت نفسها فقالت نويت
بالاولى طلاقا وبالباقين انما كررت لم يصدق لانه لما نوى بالاولى الطلاق كان الحال حال مذاكرة الطلاق فكان الباقي طلاقا ظاهرا
ومثله في المحيط ظاهر وقال في الكافي في مسألة الكتاب قيل لا بد من ذكر النفس واما حذفه لان غرض محمد رحمه الله التفريع
دون بيان صحة الجواب وعلى هذا ينبغي ان حذف النية في الجامع الصغير كذلك **قوله** ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا
يفيد الترتيب يعني هو في نفسه يفيد الفردية والنسبة المخصوصة فان بطل الثاني في خصوص هذا المحل لاستحالته في المجتمع
في الملك اعني الثلاث التي ملكها بقوله اختاري ثلاث مرات اذ حقيقة الترتيب في الافعال لا الاعيان كما يقال جاء زيد ثم عمرو لم يبطل
الاخر فيجب اعتباره **قوله** والكلام للترتيب ذكر في المبسوط لابي حنيفة رحمه الله تعالى وجهين احدهما ان الاولى نعت للمؤنث فلا بد من
مذكور او صفة به والمذكور ضمن الاختيار فكأنها قالت اخترت الاختيارة او المرة الاولى ولو قالت ذلك طلقت ثلاثا والاخر انها
اثبت بالترتيب فيما لا يليق وصفه به فيلغو وبقي قولها اخترت فيكون جوابا للكل وهذا ايهام الاشارة اليه بقوله ان هذا وصف
لغو الى اخره في المكان فقوله والكلام للترتيب ابتداء وجه يتضمن جواب قولهما ان كان لا يفيد الترتيب الخ لا ابطال الوجه الاول
والمراد بالكلام لفظ الاولى فان كثيرا من الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم بنسبة الى كلام ثم يرد عليه منع ان الافراد من ضرورة

الترتيب

الترتيب الذي هو معنى الاولى بل كل منها مدلوله ليتبين احدهما تبعا للآخر حتى اذا لغا في حق الاصل لغى في حق البناء وهو الافراد
واذا لغا بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع ثلث ولذا اختاره الطحاوي قولهما والجواب بعد تسليم ان الفرد به يدول
تقتضي تعدد يكون احد جزئي المذكور فينتفي الشيء بانتفاء المقصود والوصف كذلك لانه وضع لذاته باعتبار معنى لكون المقصود فلم يلاحظ
الفرد فيه حقيقيا او اعتباريا كما لطابقة الاولى والجماعة الاولى لا ترتيب هو مستحق بتلك النسبة فاذا بطلت بطل الكلام وقد
ضعف بعضهم تعليل ابي حنيفة رحمه الله بان الترتيب ثابت في اللفظ وان لم يكن ثابتا في المعنى فصدق وضعها لاولى والوسطى
الخ باعتبار قوله اختاري اختاري حلم نعت جملة والحاصل من هذا اخترت لفظات الاولى او كلمة الاولى لا معنى له اصلا لا
بعد فرض هذا وصف الطلاق به وابعد من رام الدفع عنه بان المعنى اخترت الايقاع بكلمات الاولى الى الايقاع لا يكون بكلمة فقط
بل بكلمة مرتبة بها الطلاق ولو قال لها اختاري ثلثا فقالت اخترت اختيارة او الاختيارة او مرة او بمرة او دفعة او بدفعة او بواحدة
او اختيارة واحدة تقع الثلث اتفاقا لانه جواب الكل حتى لو كان بمال لزم كله **قوله** فهي واحدة بملك الرجعة وهو سهو بل بائن
نص عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والاوضح وشروح الجامع الصغير وجوامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع صدر
الاسلام فانه ذكر ما في الهداية وجه الصحيح ان الواقع بالتخيير بائن لان التخيير تمليك النفس منها وليس في الرجعي ملكها نفسها
وايقاعها وان كان بلفظ الصريح لكن انما يثبت به الوقوع على الوجه الذي فوض اليها والصريح لا ينافي البينونة كما في تسميته المال
فيقع به ما ملكته لانها لا تملك الا ما ملكها الا ترى انه لو امرها بالبائن فاوقعت الرجعي او بالعكس وقع ما امرها به لا ما اوقعته
كان قيل ما الفرق بين اخترت وطلقت حيث يصلح جوابا للاختيار حتى تقع به البائنة واخترت لا يصلح جوابا لطلقي نفسك طلقتم
حتى لا يقع به شيء الا عند زفر سيذكر جوابه في فصل الامر باليد **قوله** بتطليقة قيل عليه لو كان كذلك لكان هذا
قوله طلقي نفسك وقد ذكرنا انه لا يقع باخترت جوابا لطلقي نفسك اجيب بالفاحش كلامه لما مر الاول كان العامل هو
المفسر وهو الامر باليد والتخيير وقولها اخترت يصلح جوابا له **فروع** قال انت طالق ان شئت واختاري فقالت شئت
واخترت يقع ثنتان بالمشيئة والاختيار ولو قال اختاري اختاري اختاري بالف فقالت اخترت جميع ذلك وقعت الاوليان بلا شيء
والثالثة بالف لان الالف المقرونة بالبدل كما في الاستثناء والشرط وكذا لو قالت اخترت نفسي اختيارة او واحدة بواحدة ولو قالت اخترت
بعني الاولى او الوسطى او الاخيرة تطلق ثلثا بالف على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى قولهما تقع واحدة بغير شيء ان قالت اخترت الاولى او
الوسطى بالفا ان قالت اخترت الاخيرة ولو قالت طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة بائنة لان التطليقة
اسم للواحدة فلا يكون جوابا عن الكل بل البعض وتعدد لان تسليم المرأة عن ذلك فان قالت عنيت الاولى او الثانية وقعتا
جمعا بلا شيء والثالثة بانت بالف ولو قال اختاري واختاري لعطف بالف فالالف مقابل بالثلاث للعطف فلو قالت اخترت نفسي
بتطليقة لم يقع شيء الا الواحدة لو وقعت وقعت بثلث البدل ولم يرضه ولو قالت اخترت الاولى او الثانية او الثالثة وقعت بلا
بالف عنده وعندهما لا يقع الا انه لو وقع وقع بثلث الالف ولو قال لها اختاري من ثلاث تطليقات ما شئت فلها ان تختار واحدة او ثنتين
عند ابي حنيفة لا غير لان من للتبعيض وعندهما تملك ان تطلق نفسها ثلثا لان من للبيان

فصل في الامر باليد

ومعرفته هو التخيير لثبوتهما باجماع الصحابة والامر باليد كالتخيير في جميع مسائله من اشتراط ذكر النفس او ما يقوم
مقامه وعدم ملك الزوج الرجوع وغير ذلك مما قدمناه سوى نية الثلاث فانها تصح هنا لا في التخيير واعلم ان التفويض
في لفظ امرك بيدك لا يعلم فيه خلاف وصحته قياس واستحسان وكذا صحة التفويض فيه بلفظ اختاري نفسك بغير ما على هذا
انما يتجه تعدد صحة التفويض بلفظ اختاري لانه ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم نصا بخلاف الامر لكن قد يعد ان لم يعلم فيه خلاف احد
لم يقع به ذلك النقل صريحا وانما اورد ابانا في القياس والاستحسان في الايقاع بلفظ الاختيار فان ايقاعها به انما جوز
استحسانا باجماع الصحابة لا قياسا لان الزوج لا يملك الايقاع به فلا يملك به التمليك اذ لا يكون ما في ملكه اوسع مما في ملك
مملكه وهذا لا يتساوى فيه ابانا فان ايقاعها بلفظ اخترت نفسي يصح في جواب امرك بيدك كما يصح في اختاري واما الايقاع
بلفظ امري بيدي ونحوه فلا يصح قياسا ولا استحسانا فلا يحوّل الحمل وترك الرد لكانه **قوله** وان قال لها امرك
بيدك ينوي ثلثا اي نوى التفويض في ثلاث فقالت اخترت نفسي بواحدة فهي ثلاث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد
وهنا مقامان الوقوع وكونه ثلثا اما على صحته جوابا فانه لما ذكر به ان الامر باليد كالتخيير فجوابه جوابه
وهو متفوض بطلقي نفسك فانه تمليك كالتخيير ولا يصلح اخترت نفسي جوابا له حتى لا يقع به شيء الا عند زفر رحمه الله وجواب الامر
بان الاختيار اضعف من لفظ الطلاق وكذا لو قالت طلقت نفسي فاجازه مشدد جاز ولو قالت اخترت نفسي لا يتوقف لا يقع
وان اجازه ولا يملك هو الايقاع به فيصلح الاقوى جوابا للاضعف دون العكس لا يدفع الوارد على المصنف ثم كون الاقوى
يصلح جوابا للاضعف يحتاج الى التوجيه ويمكن كونه لان الجواب هو العامل والتفويض شرط عمله فلا يكون دونه بل
فاينا او مساويا وفرق قاضي خان في شرح الزيادات بان قولها اخترت مبهم وقوله طلقي نفسك مفسر والمبهم لا يصلح جوابا

بلفظ اختاري نفسك لانه يملك تطليقها فله ان يملكه بكل لفظ يفيد التفويض صح

والوقوع صحيح صح

بلا عكس صح

للمفسر وهو مشكل على ما تقدم من تقريره الاكتفاء بالنفس من احد الجانبين فرقا والثاني قوله او الواحدة اي التي نطقت
بها صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلاث وكان الظاهر ان يقول باختيارة اصل
لانه جعلها صفة لها لكنه قصد التنبيه على ان موجبة وقوع الثلاث لم يحصل بقولها باختيارة واحدة كونها المرادة مرة واحدة
فان الاختيارة ليست الا المرة من الاختيار واذا كان اختيارها بمرة واحدة انتفى الاختيار فصار كانها قالت اخترت نفسي مرة واحدة
وبذلك يقع الثلاث بعدة وكونه بحيث لا يتصور لها اختيار اخر بان يقع الثلاث ويتفاد في العرف كذلك مرة واحدة وذهبت
بمرة واغترفت غرفة بمرة واحدة وما لا يخفى من هذا الا يراد به الا بلوغ ما قيل به من الترك مثلا والكراهة والاعراض منها
واورد بعضهم انه ينبغي ان يقع به طلقة واحدة لان بواحدة يحتمل كونها صفة طلقة ولما جعل امرها بيدها في التطليق
فقولها اخترت نفسي بواحدة يحتمل الامر كونه ارادة الموصوف طلقة او اختيارة فاذا نوتها ولم تكن النية تقع واحدة والجواب
ان الاحتمالين لم يتساويا فان خصوص العامل اللفظي قرينة خصوص المقدر وهو هنا لفظ اخترت في قولها اخترت نفسي بواحدة بخلاف
ما اذا اجابت بطلقت نفسي بواحدة حيث يقدر الطلقة وهو خصوص العامل ايضا وبهذا وقع الفرق بين جوابها طلقت نفسي
بواحدة حيث يقع واحدة بائنة لان التفويض انما يكون في البائن لانها به تملك امرها وانما تملكه بالبائن لا بالرجعي واذا علم ان الامر
باليد مما يراد به الثلاث فاذا قال الزوج نويت التفويض في واحدة بعد ما طلقت نفسها ثلثا في جواب يحلف انه ما اراد به الثلاث
قوله وقد حققناه من قبل اي في فصل الاختيار بقوله الاختيار لا يتنوع قوله ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد
لم يدخل فيه الليل الخ حاصله ان قوله اليوم وبعد غد واليوم وغدا يفترقان في حكمين احدهما انها لو اختارت زوجها اليوم خرج
الامر من يدها فيه وتملكه بعد غد والثاني عدم ملكها في الليل في اليوم وغد لو اختارت زوجها اليوم لا تملك طلاق نفسها
غدا اي بعد اذ تملكه ثلثا والفرق مبني على انه تمليك واحد في اليوم وغدا وتمليكان في اليوم وبعد غد وجعله زفر رحمه الله
في الكل تمليكا واحدا فلم يثبت الخيار بعد غد اذا ردته اليوم قياسا على طالق اليوم وبعد غد حيث لا يقع الا طلاق واحد فكذا يكون
هنا امر واحد وعلى امرك بيدك اليوم وغدا قلنا الطلاق لا يحتمل التاقيت واذا وقع تصير به طالقا في جميع العمر فذكر بعد غد
وعدمه سواء لا يقتضي طلاقا اخر اما الامر باليد فيحتمله فيصح ضرب المدة له غير انه عطف زمن على زمن مماثل مفصول بينهما بزمن
مماثل لهما ظاهر في قصد تقييد الامر المذكور بالاول وتقييد امر اخر بالثاني والا لم يكن بهذا العطف معنى واذا كان كذلك
يصير لفظ يوم مفردا غير مجموع الى ما بعده في الحكم المذكور لانه صار عطف جملة اي امرك بيدك اليوم او امرك بيدك بعد غد
فلو قال امرك بيدك اليوم لا يدخل الليل بخلاف اليوم وغدا فانه لم يفصل بينهما بيوم اخر لتقوم الدلالة على القصد المذكور
فكان جمعا بحرف الجمع في التمليك الواحد فهو كقوله امرك بيدك في يومين وفي مثله تدخل الليلة المتوسطة اتبعها لانه لغوا
وعرفا على ان ما روي عن ابن رستم من انه اذا قال انت طالق اليوم وبعد غد تطلق طلاقين بخلاف اليوم وغدا يفسر ما سمعه انضمامها
في طالق اليوم وبعد غد بتثنيته الحكم في الغد لانه طالق غدا نصا بخلاف امرك بيدك اليوم وبعد غد فان الاتفاق على انه لا
في الغد فلم يلحق به من كل وجه قوله ومجلس وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع الاعتبار به تعليلا لا لدخول الليل في التمليك
المضاف الى اليوم وغده لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد وكذلك المعنى اعني انه قد يهجم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع
الاعتبار به تعليلا لا لدخول الليل قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله في مثله امرك بيدك اليوم وغدا انها اذا ردت الامر
في اليوم لها ان تختار نفسها غدا رواه ابو يوسف عنه ووجهه ان المراة لا تملك رد ايقاع الزوج لو نجز فكذا لا تملك رد الامر
لانه تمليك يثبت حكمها من الملك بلا قبول كالايقاع منه وحاصله ان ردها لغو فكان كما كان فلها ان تختار نفسها في
اليوم الذي يرد فيه تنفيذا وصار كقيامها عن المجلس بعد تقاصرها في اليوم وغد واشتغالها بعمل اخر حيث لا يخرج الامر من يدها
وتحقيق وجه الظاهر ان ثبوت هذا الملك مغيا شرعا باحد الامور من انقضاء مجلس علم او الخطاب بلا اختيار شي او فعل
ما يدل على الاعراض او اختيارها زوجها فاذا ردت باختيارها زوجها خرج ملك الايقاع عنها فلا تملك اختيار نفسها بعد ذلك
وينضاف توقيت التمليك هذه الى الاجماع على خلاف القياس مع ان توقيته في الجملة ثابت شرعا كما في الاجارة والاوجه تشبيهه
بالعارية لوجهين كونه بلا عوض والعارية تمليك المنفعة بلا عوض والثاني ان توقيتها ليس بمعينة الى انقضاء المجلس
ليس مضبوطا لكنه اذ قد يبقى يوما ويوما او اكثر وكذا اختيارها زوجها او فعل ما يدل على الاعراض بخلاف الاجارة واما
تقريره بان المخير بين امرين له اختيار احدهما فكما انها اذا اختارت نفسها ليس لها ان تختار زوجها فتعود الى النكاح كذلك
اذا اختارت زوجها ليس لها ان تختار نفسها فلا يفصح عن جواب النكتة التي هي مبنى جواز اختيارها نفسها اعني ان الملك
بعد ثبوته لا يرتد بالرد [illegible] شرط التمليك ومن قلنا ان هذا التمليك يثبت الملك بلا قبول وقد ظهر من وجه
الظاهر حال الرد المذكور في رواية ابي يوسف على اختيارها زوجها ولا شك انها لا تتعرض لما به الرد فيمكن حمل ردها على كونه
ما يكون بلفظ الرد ونحوه بان يقول عقيب الملك بتخييرها رددت التفويض او لا اطلق ويكون هذا اعطاء التفسير هذا الحكم

واخترت نفسي بواحدة حيث يقع ثلاث وانما كانت التطليقة بائنة صح

في اليوم وبعد غد صح

في الغد ومنها [illegible] ان لها [illegible] تختار [illegible]

ويكون

ويكون هو مستند ما فرع في الذخيرة حيث قال لو جعل امرها بيدها او بيد اجنبي يوما لا زما فلا يرتد برده ثم ان المسئلة
مروية عن اصحابنا وبما ذكرنا تندفع المناقضة الموردة في الامر باليد حيث صرح في الهداية انه لا يرتد بالرد وفي الكتاب انه
يرتد على قوله في قوله امرك بيدك اليوم وغدا وان ردت الامر في يومها لا يبقى الامر في يدها فان المراد بردها اختيارها
زوجها اليوم وحقيقته انها ملكها وهنا المراد ان تقول رددت فلم يبق نافع ذكر الشارحون فردوا ثبوت الكلام عند ذلك
حيث قلنا انه لا يرتد به نقلوا بانه يرتد بالرد ووفقوا بانه يرتد بالرد عند التفويض وانما يبطل فلا كذلك كما اذا قربها
رجل تصرفه ثم رد اقرار لا يصح وحاصله انه كالابرآء عن الدين ثبوته لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما فيه من معنى
الاسقاط او التمليك اما الاسقاط فظاهر واما التمليك فلقوله تعالى وان تصدقوا خير لكم سمى الابرآء تصدقا ومما وقع في هذا
الباب من المناقضة ما ذكر في الفصول لو قال لامرأته امرك بيدك ثم طلقها بائنا خرج الامر من يدها وقال في موضع آخر لا يخرج
وان كان الطلاق بائنا ووفق بان الخروج فيما اذا كان منجزا وعدمه اذا كان معلقا مثاله قال ان تزوجتك فامرك بيدك
ثم طلقها بائنا او خالعها ثم تزوجها ثم وجد الشرط يصير الامر بيدها ولو طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد زوج آخر ثم ضربها لا يصير بيدها
ومن المناقضة تصريحهم بصحة اضافته كما في المسئلة الآتية اذا قال امرك بيدك يوم يقدم فلان وسيأتي الكلام فيها قوله
وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا انهما امران حتى لو اختارت زوجها اليوم لها ان
تطلق نفسها غدا لانه اثبت لها في الغد تخييرا جديدا بتجدد ذلك الخبر المنقضي باختيارها الزوج قال السرخسي وهو صحيح لانه لما ذكر لكل
وقت خبرا عرفنا انه لم يرد اشتراك الوقتين في خبر واحد والامثال استقلال كل كلام وذكر قاضي خان هذا ولم يذكر فيها خلافا فاخذ
بنفي تخصيص ابي يوسف الا لانه يخرج الفرع المذكور واعلم انه يتفرع على هذا عدم جواز اختيارها نفسها ليلا فلا يغفل عنه
لانه اثبت لها في يوم مفرد ولا يدخل الليل والثابت في اليوم الذي يليه بامر آخر لقوله امرك بيدك اليوم حيث يبطل الى الغروب فقط
بخلاف قوله امرك بيدك في اليوم فانه يتقيد بالمجلس وهو على ما قدمناه من الاصل في انت طالق غدا وفي غد وفي جامع التمرتاشي في امرك
وامره
بيدك اليوم وغدا وبعد غد فهو امر في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة فصار كقوله امرك بيدك ابدا فبردها مرة وعن ابي حنيفة رحمه
الله تعالى انه امور لانها اوقات حقيقة قوله وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان صح ولها ان تطلق نفسها يوم يقدم
وهذا ايضا مما يفارق به سائر التمليكات فانه لا يصح اضافتها ولا تعليقها بخلاف هذه الاشياء انها وان كانت تمليكات فلا يقتضي لوازم تمليكات
الاعيان كما تقدم وقد يخرج على انه من معنى التعليق فان قيل يخالفه ما في شرح الزيادات لقاضي خان لو قال امرك بيدك
فطلقي نفسك ثلاثا للسنة او ثلاثا اذا حاضت فقالت في المجلس اخترت نفسي طلقت ثلاثا للحال ولو قامت عن مجلسها قبل ان تقول
شيئا بطل لان قوله فطلقي نفسك ثلاثا تفسير للامر والامر باليد يحتمل الثلاث اما لا يحتمل التعليق والاضافة الى وقت السنة
لان الامر باليد يقتضي المالكية والامر على هذا لا يفيد البينونة في الحال فلا يثبت المالكية ولهذا لو قال امرك بيدك ونوى
السنة او التعليق لا يصح فاذا الحقه بما كان تفسيرا يثبت ما يحتمله ونوى الثلاث ولا يثبت ما لا يحتمله ونوى السنة والتعليق
فالجواب ان معنى هذا الكلام ان اللفظ المنجز للتعليق لانه ليس من افراده ولا متعلقا به بعد ما ذكر ان قوله فطلقي
نفسك ثلاثا للسنة واذا حاضت تفسيرا له لذا التفويض كان التعليق مرادا باللفظ ثم لو لم يعلم بقدومه حتى انقضى يوم
قدومه ودخل الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرون به على النهار لا على الوقت مطلقا وقد حققناه من قبل
يعني في آخر فصل اضافة الطلاق وانما لم يعتبر العلم فيحمل اليوم على الوقت مطلقا لانه غير ممتد لما حققناه هناك من ان المعتبر
امتداده وعدمه هو المضاف لانه المقصود قوله واذا جعل امرها بيدها او خيرها فمكثت يوما لم تقم فالامر في يدها ما لم
تاخذ في عمل آخر لان هذا تمليك التطليق منها لان المالك من يتصرف برأي نفسه وهي بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد
بيناه اي في اول فصل الاختيار والذي ذكره هناك هو ان التمليك يستدعي جوابا في المجلس ولم يستدل على انه تمليك واستدل
هنا عليه بقوله لان المالك هو الذي يتصرف برأي نفسه والوجه المشهور فيه قولهم هو الذي يتصرف برأي نفسه والا فالوكيل
يتصرف برأي نفسه وكان تركه للعلم بان التفويض الى الاجنبي تمليك وهو لا يتصرف لنفسه وتحقيق ما ذكر في ذلك ليستلزم التوكيل
في المشيئة ان شاء الله تعالى وقد قدمنا في قوله يستدعي جوابا في المجلس ان الصواب اسناد الاقتصار على المجلس الى اجماع الصحابة
حيث قالوا لها في المجلس قوله ثم ان كانت تسمع اي تسمع لفظه بالتخيير اعتبر مجلسها ذلك اي مجلس سماعها وان كانت لا تسمع
فمجلس علمها على ما ذكرناه لان هذا تمليك فيه معنى التعليق فلان الايقاع وان كان من غير الزوج الا انه لو وقع يقع من
نفسك
قبل الزوج فكانه قال ان طلقت نفسك فانت طالق فيثبت للتفويض احكام تترتب على جهة التمليك واحكام على جهة التعليق والظاهر
ان كلاهما يمكن ترتبهما على التمليك فصحة التوقيت على انه تمليك منفعة وقدمنا ان الحاقها بالعارية اقرب ثم من صور التوقيت
ما يوجب التوقف على ما وراء المجلس كان يقول امرك بيدك شهرا او جمعة فيعتبر ابتداؤه من وقت التفويض وليس هذا التوقف سوى
امتداد الملك الذي تحقق في الحال وكذا عدم صحة الرد بعد سكوته اولا لانه بنا عليه لانه بنا على ثبوت الملك الثابت بالتمليك

على ما ذكرنا انه لا يحتاج الى القبول واما اقتصاره على المجلس في التفويض المطلق فلما مر من قول الحسن انه تمليك وهو يقتضي
جوابا في المجلس ونقل عن ان الجواب الذي يشترط فيه التمليك في المجلس القبول والسبيل الكلام فيه بل امتداده في تمام المجلس اشعر
الملك واقتضاؤه بتحرم ونفس اقتصاره عليه باجماع الصحابة فان قلت مر وقع في كلام بعضهم ان تطليقها نفسها قبول
قلنا لا نسلم اذ لو كان قبولا لتفرع على ثبوت ملكه له واما عدم صحة الرجوع من الزوج فيناسب كلا من التعليق والتمليك لانه
لو ثبت لزم ثبوت بلا قبول ولا رضى فقد ظهر ان جمع الآثار يصح بنيتها على جهة الملك هنا ولا حاجة الى اعتبار جهة التعليق ولهذا كان
قال اذا طلقت نفسك فانت طالق لكن اجزأ في لو كان له كما قال اذا تعتقيني فعبدي حر بعد اجزت بيعك ولهذا كان الامام قال
له اذا اقتصر بعد انعقاد فقضاك كما هو هنا الاعتبارات الذي لا اثر لها كثيرة ذات الامكان **قوله** ومن اي نوع [illegible]
لقيه الله تعالى تاخذ في عمل آخر لانه قطع لما كان فيه فلو لبست من غير قيام او اكلت قليلا او شربت او قرأت قليلا
سبحت او قالت ادعوا ابي استشيره او الشهود او ما اشبهه مما هو عمل الفرقة من غير ان تقوم في التفويض المطلق لم يبطل
خيارها وما ذكر هذه المسألة في قوله اختاري وطلقي نفسك وانت طالق ان شئت وكذا اذا قال لاجنبي امر امرأتي بيدك او طلقها
اذا شئت او ان شئت او اعتق عبدي اذا شئت بخلاف قوله بعد ان شئت لا يقتصر على المجلس الى البيع لا يحتمل التعليق ولو امسكت
او امتسكت او اختضبت او جامعها بطل وذكر المرغيناني انه لو جلس من كانت تدعو الشهود فقامت لم تنتقل قيل لا يبطل
خيارها لعدم ما يدل على الاعراض وقيل يبطل للتبدل ولا تعتد به كما لا تعتد دونها اذا اقيمت كرها وقيل اذا لم تنتقل لم يبطل
وان انتقلت بطل ولو نامت قاعدة او كانت تصلي المكتوبة او الوتر فاتمتها او النفل فاتمت ركعتين لا يبطل خيارها
ولو قامت الى الشفع الثاني بطل الا في سنة الظهر عن محمد رحمه الله وفي الصحيح ولو قال لامرأته امرك بيدك فقالت لم لا تطلقني ليس ردا
تملك بعد الطلاق قيل فيه نظر لان قولها لم لا كلام آخر كالكلام فينبغي ان يبطل المجلس وفيه نظر لان الكلام المبدل للمجلس ما يكون
قطعا للكلام الاول وافاضة في غيره وليس هذا كذلك بل الكل متعلق بمعنى واحد وهو الطلاق **قوله** والاول اصح اي
ما ذكره في الجامع الصغير اصح مما ذكر في غيره وهو الاصل لان من حزبه امر قد يستند للاجل التفكر لان الاستناد والاتكاء سبب
للراحة كالقعود في حق القائم ولانه نوع جلسة فلا يتغير به المجلس **قوله** وان سارت بطل قيل لو اختارت نفسها
مع سكونه والدابة تسير طلقت لانه لا يمكنها الجواب باسرع من ذلك فلا يتبدل حكما وهذا لان اتحاد المجلس انما يعتبر ليصير
الجواب متصلا بالخطاب وقد وجد اذا كان من غير فصل ولا فرق بين كون الزوج معها على الدابة او المحمل او لا ولو كانت راكبة
فنزلت او تحولت الى دابة اخرى او كانت نازلة فركبت بطل خيارها وفي المحمل يقوده الجمال وهما فيه لا يبطل ذكره في الغاية لانه
هو كالسفينة **قوله** والسفينة كالبيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها بل الى غيره من الريح ودفع الماء اذ لا يمكنه جريها كالبيت
فلا يبطل الخيار بسيرها بل بتبدل المجلس وعن ابي يوسف ان السفينة اذا كانت واقفة فسارت بطل خيارها

فصل قوله

ومن قال لامرأته طلقي نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها ثلاثا وقد
اراد الزوج ذلك وقعن عليها سواء اوقعتها بلفظ واحد او متفرقا وانما صحت ارادة الثلاث لان قوله طلقي نفسك معناه افعلي
فعل التطليق فهو مذكور لغة لانه جزء معنى اللفظ فصحت نية العموم فيه الا ان العموم في حق الامة ثنتان وفي حق الحرة ثلاث وقد
تقدم **قوله** وان قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي طلقت اي رجعية ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق وجه
الفرق بين صحة الجواب بابنت وعدمه باخترت ان المفوض الطلاق والابانة من الفاظه التي تستعمل في ايقاعه كناية فقد اجابت
بما فوض اليها غاية الامر انها ليست من الفاظ الطلاق الصريحة والكناية ولهذا لو قال لها ابنتك ثم قالت ابنت نفسي توقف على اجازته
ولو قالت اخترت نفسي فهو باطل ولا تلحقه الاجازة وانما صار كناية باجماع الصحابة فيما اذا حصل جوابا للتخيير وانها زادت وصفا
تعجل البينونة فيه فيلغو الوصف ويثبت الاصل لا يقال قد صح جوابا للامر باليد لانا نقول الامر باليد في معنى التخيير فصلحت
جوابا له بدلالة نقل اجماعهم على التخيير وهذا لان قوله امرك بيدك ليس معناه الا انك مخيرة في امرك الذي هو الطلاق وبين ايقاعها
وعدمه بخلاف قوله التخيير بلفظ التخيير [illegible] للعلم بان خصوص اللفظ ملغى بخلاف طلقي لانه وضع لطلب الطلاق لا التخيير بينه
وبين عدمه ثم اذا اجابت باخترت نفسي خرج الامر من يدها باشتغالها بما لا يعنيها في ذلك الامر وعن ابي حنيفة انه لا يقع
جوابها بابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض اليها لان الابانة تغاير الطلاق لحصول كل منهما دون الآخر ويخرج الامر من يدها
كما خرج بقولها اخترت وصار كما لو قال طلقي نفسك بصفة تطليقة فطلقت تطليقة او قال ثلاثا فطلقت الفا لا يقع شيء
والجواب انها خالفته فيها في الاصل في الاولى [illegible] وكذا في الثانية للاول الايقاع بالعدد عند ذكره لا بالوصف [illegible]
فيكون خلافا معتبرا والخلاف ما نحن فيه لانها خالفت في الوصف بعد موافقتها في الاصل فلا يعد خلافا اذ الوصف تابع واعلم
ان المسألتين ذكرهما الشراح في الخلاف فيهما في الاصل انما هو باعتبار صورة اللفظ ليس غير اذ لو وقعت على الموافقة اعني
والضعف كان الواقع سواء الواقع بالتطليقة والالف والخلاف في مسألة الكتاب باعتبار المعنى فانا لو [illegible] مجرد الصريح ليس هو

الواقع

الواقع بالبائن وبما اعتبر الخلاف مجردا للفظ بلا مخالفة في المعنى خلافا نظرا الى انه الاصل في الايقاع والخلاف في المعنى غير خلاف
وفيه ما لا يخفى **قوله** ولو قال لها طلقي نفسك ليس له ان يرجع عنه لما فيه من معنى التعليق ولو قامت من مجلسها بطل خيارها
لانه تمليك الطلاق بخلاف قوله لاجنبي طلق امرأتي لانه توكيل فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع وكذا قوله لاجنبي طلقها او قوله لاجنبي
لها طلقي فلانة لانها عاملة فيه لغيرها وكذا المعتوه فان كان مجنونا فيقول لا لانه ابوه فيملك عاملا لغيره بالذات ولنفسه
ضمنا على ما نسبه عنا ان التوكيل استعانة فلو لم يرجع لم يملك الرجوع عاد على موضوعه بالنقض ومن ما عدم ظهور الفرق بين طلقي
وابرئي ذمتك اذ كل موكل مما يمكن اعتباره في احدهما يمكن في الاخر وان عدم الرجوع ايضا يتفرع على معنى الملك الثابت بالتمليك
على انه يثبت بلا توقف على القبول شرعا على ما صرح به في الذخيرة وانه لا حاجة الى ترتيبه على معنى التعليق المستخرج الا انه يمكن مثله
في التوكالات والولايات فلو صح لزم ان لا يصح الرجوع عن توكيل وولاية واما الاقتصار على المجلس فبالاجماع على خلاف القياس
قوله وان قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده وكذا اذا شئت واذا ما شئت لما ذكرنا
من العموم ويرد على قول ابي حنيفة في اذا انها عنده كما ان فلا تقتضي بقاء الامر في يدها وفيه جواب المص انها لكن انه تعمل شرطا وان
تعمل ظرفا والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك وصار كما اذا قال لها في اي وقت شئت ولانها تملك ما ملكت وانما ملكها الطلاق وقت المشيئة
فلا تملك دونها وبهذا يتضح انه هنا اسم للتمليك لا تنجيز **ومن فروع ذلك** انها لو طلقت نفسها بلا قصد غلطا
لا يقع اذ لم توجد المشيئة اذا لم يذكرها وقد قدمنا في اول باب ايقاع الطلاق ما يوجب حمل ما اطلق من كلامهم من الوقوع
بلفظ الطلاق غلطا على الوقوع في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** واذا قال لرجل طلق امرأتي فله ان يطلقها
في المجلس وبعده وله اي القائل له ان يرجع لان هذا توكيل والتوكيل استعانة فلا يلزم وله ان يرجع فلا يقتصر وللوكيل ان
يفعله بعد المجلس بخلاف قوله لها طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا ولو قال لرجل طلقها ان شئت فله
ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول وهو قوله للرجل طلق امرأتي بلا ذكر مشيئة سواء لان
التصريح بالمشيئة كعدمه لانه وكيل كان او الكا يتصرف عن مشيئته فصار كما اذا قال للوكيل بالبيع عنه بعه ان شئت لا يقتصر
وله الرجوع واجيب بان ليس الكلام في نفس المشيئة التي يعني هو والجواب بل في انه اذا اثبت له المشيئة لفظا صار موجب
التمليك لا التوكيل لان تصرف الوكيل لغيره انما هو عن مشيئة ذلك الغير وان كان امتثاله بمشيئة نفسه ابتداء غير معتبر ذلك
اثناء لانه اذا صرح له المالك بتعليق الطلاق بمشيئته كان ذلك تمليكا فيستلزم حكم التمليك بخلاف البيع لانه لا يحتمل التعليق
فيلغو وصف التمليك ويبقى الاذن والتوكيل فيقتضي مجرد الاذن لا يقتصر على المجلس **قيل** فيه اشكال لان البيع فيه ليس بمعلق
بالمشيئة بل المعلق هو الوكالة بالبيع وهي تقبل التعليق وكانه اعتبر التوكيل بالبيع بنفس البيع وهذا غلط يظهر
بادنى تأمل وذلك لان التوكيل هو قوله بع فكيف يتصور كون نفس قوله معلقا بمشيئة غيره بل قد تحقق وقوع منه
قبل مشيئة ذلك الغير ولم يبق لذلك الغير سوى فعل متعلق التوكيل او عدم القبول او الرد والاضمار من المص
انما هو وصف التمليك مرة بانه يعمل برأي نفسه بخلاف الوكيل ومرة بانه عامل لنفسه بخلافه ومرة بان يعمل بمشيئة نفسه
وليس الرأي والمشيئة واحدا لان العمل بالرأي والعمل بالهوى ومن غير ان يوجد من مفهومه كونه لنفسه ولا لغيره
والعمل لنفسه بخلاف لغيره ومشيئته اي باختياره ابتداء بلا اعتبار على مطابقة امر آمر من غير اعتبار معنى الاصوبية
في متعلقه بل ببقي الاولان يخصصان الشيء بوقف وجوده والاول يقتضيانه والوكالة وهو منقطع بان العامل برأيه هو الذي
لا يعلل على رأيه ما يقدم في فعله لا يترك والوكيل وان كان ذو وكالة عامة مطلقة معها يعمله في جانب الترك وهو لم يدم
طلقا او مدلنا ينتفي رضاه والتوكيل ان لم يفعل فيه اذا كله فرضي كان واهما لا يفعل بالاستعانة به فيه مادام يعمل
اطلقا او عد بخلاف الزوجة فانها لا تعد مخلفة بترك الطلاق اذا لم يقصرها عليه فلا يشترط نظرا ان الوكيل ليس عاملا
برأي نفسه مطلقا والثاني بامر المعنون بامر نفسه وقد منا في جوابه من النظر ولم استغنى بالتفويض الى الاجنبي
قطعا ليس بتطليق في وجه غيره عاملا لنفسه والثالث اقرب والله اعلم فالمعول عليهما **قوله** وان قال لها طلقي نفسك
ثلاثا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها لما ملكت ايقاع الثلاث كان لها ان توقع منها ما شاءت كالزوج نفسه ولو قال لها طلقي
نفسك واحدة فطلقت ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا تقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها
الزوج الفا وكقولها طلقت نفسي واحدة وكما صرح في هذه المسألة وابنت نفسي في جواب طلقي نفسك وطلقت نفسي في جواب
وقول العبد في جواب اعتق نفسك اعتقت نفسي فلا يحنث يقع ثلاث في الاول ورجعي في الثانية والثالثة وتطابق هي
هو دون من قرناه ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها مبتدأه فيتوقف على اجازة الزوج وهذا اخرج الجواب عما بعد
الاول من الصور لانها اتت بها بعينها ثم الحق لغة بما بعده فلا يعتبر وجها في ابنت نفسي ان معناه طلقت نفسي بائنا والبائن
ظاهر وقوله بخلاف الزوج جواب عن الاول اي الزوج يتصرف بحكم ملكه الثلاث وكما اذا صرح بالثلاث في ضمنه فيثبت العدد

اتمام

بخلاف المالك فانه المتصرف بمشيئة نفسه

الذي يملكه ويلغو ما سواه كذا في المسألة الأولى وفي قوله لها طلقي نفسك ثلثا ملكها بجميع اجزائها اما هنا فلم تملك
الثلاث لانه انما ملكها الواحدة ولم تأت بما فوض اليها فلم يصح باعتبارها لتفرقه عن الامر لعدم الموافقة وحقيقة الفرق انها
ملكتها الواحدة وهي شيء بعينه الوضع بخلاف الواحدة التي في ضمن الثلاث فانها بعينه صحة وهذا معنى قوله الثلاث اسم
لعدد مركب مجتمع الوحدان والواحد لا تركيب فيه فكان بينهما تضاد وخلافا لزوج وخلافها في المسألة الاولى لانها ملكت الثلاث
اما هنا فلم تملك الثلاث لما ذكرنا وهذا التقرير لا يستعقب ايرادا وقع في لفظ المص قوله والثلاث غير الواحدة يعني فلم تكن
بايقاعها موافقة لما ملكها فان عرض بانه مذهب اهل السنة ان الجزء من العشرة ليس عينها ولا غيرها واجيب بان ذلك في الاجزاء
الموجودة خلاف نحو الطلاق وانت تعلم ان هذا مجرد اصطلاح المتكلمين كما ان اصطلاح الفلاسفة ان ما ليس عينها هو غيره ولو فرض
عدم وضع الاصطلاح اصلا بل عدم وضع لفظة غير لغة لم يتوقف اثبات المطلوب عليه اذ يكفي فيه انتفاء المفوض اليها الواحدة
وليست الثلاث اياها فلا يكون مفوضة اليها في ايراد مثله الزام بمجرد الاصطلاح وغاية ما يلزم بعد التسليم انه اشتهر عن ليس
اياه بلفظ غير مجازا **قوله** ولو امرها بطلاق يملك رجعتها فطلقت بائنا او امرها بالبائن فطلقت رجعيا وقع ما امر به ومعنى
الاول ان يقول طلقي نفسك واحدة املك الرجعة فيها فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة تقع رجعية لانها اتت بالاصل وزيادة
وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثاني ان يقول طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية
تقع بائنة لان قولها رجعية لغو لان الزوج لما عين صفة المفوض اليها في الصورتين حاجتها بعد ذلك الى اصل الايقاع لا الى
ذكر وصفه فذكرها اياه موافقا او مخالفا لا عبرة به لانه لو وقع بايقاعها ليس الا بناء على التفويض فذكرها كسكوتها عنه
وعند سكوتها يقع على الوصف المفوض وحاصل هذا كله انها اتت بما في لغة ان كانت في الوصف لا تبطل الجواب بل تبطل الوصف
الذي به المخالفة ويقع على الوجه الذي فوض به بخلاف ما اذا كانت في الاصل حيث تبطل كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلاثا على قول
ابي حنيفة او فوض ثلاثا فطلقت الفا وتقدم تخريج ابتنى على مخالفة الوصف في قوله طلقي نفسك **قوله** ولو قال لها طلقي نفسك
ثلثا الخ تقدم انه اذا قال طلقي نفسك ثلثا تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا فلو انه زاد قوله ان شئت فطلقت واحدة
لم يقع شيء لان معناه ان شئت الثلاث فكان تفويض الثلاث معلقا بشرط هو مشيئتها اياها ولم يوجد الشرط لانها لم تشأ الا واحدة
وتقدم انه لو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة ويقع واحدة عندهما فلو زاد قوله ان شئت فطلقت ثلاثا
فالحكم على قول ابي حنيفة يقول لعدم مشيئة الثلاث لم تشأ الواحدة وقد سبق الكلام في تحقيق ذلك **قوله** ولو قال لها انت
طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوي الطلاق بطل الامر لانه علق طلاقها بالمشيئة المرسلة وهي اتت
بالمعلقة فلم يوجد الشرط ثم هو اشتغال بما لا يعنيها فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى لانه ليس في كلام الرجل ذكر الطلاق
ولا في كلامها لانها لم تقل شئت طلاقي ان شئت ليكون الزوج بقوله شئت شائيا طلاقها لفظا بل مجرد النية والنية لا تعمل في غير
المذكور الصالح للايقاع به حتى لو كان قال شئت طلاقك ينويه وقع لان المشيئة تنبئ عن الوجود لانها من الشيء وهو
الموجود بخلاف ما لو قال اردت طلاقك لانه لا ينبئ عن الوجود بل هو طلب لنفس الوجود عن ميل وغاية الامر ان المشيئة والارادة في
صفة العباد يختلفان وصفة الله تعالى كذا قالوا فاللغة فيها مطلقا فلا تخلفها وجودا لا يكون الوجود جزء مفهوم واحدهما
غير ان ما شاء الله كان وكذا ما اراده لان تخلف المراد انما يكون لعجز المريد لا لذات الارادة لانها للسبب الموجب للوجود
لان ذلك خاصية الفعل بل المعنى المخصص للمقصود والمعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم الفعل توثر على وفق الارادة
غير انه لا يتخلف شيء عن مراده تعالى بخلاف احب الله طلاقك فاذا رضيه لا يقع الا انهما لا يستلزمان منه تعالى الوجود وقال
التخصيص بالوقت والارادة تكون عن طلبه وتستلزم عدم الفرق بين صفة الارادة والكلام نعم فرق بين الطلبين لانه في الكلام
طلب تكليفي وهذا خلافه ولكنه ليس يلزم كون الطلب الكلامي تكليفا وانما كان في الطلب المعبر عنه بكن والواجب بان ذلك الطلب
خارج عنها لزم كونها من صفات الافعال ولا ولذا فظاهر الفرق بين الارادتين لا يكون فرق في ابي حنيفة بين المشيئة والارادة في حق
العباد ورواية عنه في الفرق بينهما في صفة الله تعالى يحتمل الشأن وكون المشيئة تنبئ عن الوجود في حق العباد للاشتقاق من الشيء
وهو الوجود فيه نظر فان الشيء وان وقع على غير الاعيان الا ان كونه في مفهومه الوجود اصطلاح طارئ على اللغة فانه لغة
يقال للمعدوم والموجود وكون الارادة نسبت الى ما يعقل بخلاف المشيئة كما ذكر شمس الائمة الا انه لو لم يكن مجازا عقليا
او مجازا لغويا في لفظ الارادة على انه سمع نسبة المشيئة ايضا الى ذلك انشد ابن السكيت في اصلاح المنطق
يرحاه بحار دعواء اذا اتى قربته لما شاء من الشعير والحشيش والماء وهو من شواهد بعض المهدد فتوجيهه ان نعتبر
العرف فيه يعني يكون العرف العام انه الشيء الموجود والمشيئة منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو الشيء الكائن بعد
فانه يقال شاء شيئا على ارادة اي حاصل بالمصدر ثم يشتق منه ولما كان الوجود على هذا احتمال اللفظ لا موجبه احتاج الى النية
فلزم الوجود فيها وان قال شئت كذا اي الطلب لعني فمعناه اوجبته عن اختيار بخلاف اردت كذا الجود ما يعني العرفا عن قد

مالكة ولا باعتبارها صح

العباد وعن هذا لو قال اراد الله طلاقك ينوي يقع كما لو قال شاء الله بخلاف صح

الوجود

الوجود واجبتك طلاقا ورضيته مثل اردته ولو قال لها شائي طلاقك ناويا للطلاق فقالت شئت وقع ولو قال اريديه او احبيه او ارضيه ينوي الطلاق فقالت اردته احببته هويته رضيته لا يقع بخلاف ما لو قال ان اردت او احببت الى آخرها فقالت اردت الى آخرها فانه يقع وان لم ينو لانه تعليق ولا يفتقر الى النية ونحو قوله ان كنت تحبيني يتعلق باخبارها فاذا قالت احبك وقع **قوله** وان قال انت طالق ان شئت ان كان كذا لامر قد مضى كشئت ان كان فلان قد جاء وقد جاء او لامر كائن كان ابي في الدار وهو فيها طلقت لان التعليق بامر كائن تنجيز فيتخرج عليه انه لو قال هو كافر ان كنت فعلت كذا وهو يعلم انه قد فعله انه يكفر وهو مشغا جيب بان من المشايخ من قال يكفر والاوجه عدمه على الجملة وهو عدم كفره وهو مروي عن ابي يوسف بغير بناء بهذه الالفاظ جعلت كناية عن اليمين بالله تعالى اذا جعل تعليق كفره بامر في المستقبل فكذا اذا جعله بامر ماض تحاميا عن تكفير المسلم والاوجه ان لا يكفر بمجرد الاعتقاد ولم يتبدل له غيره اتم مع ذلك الفعل وان قيل لو قال هو كافر بالله ولم يتبدل الاعتقاده يجب ان يكفر فلم يكفر هنا لمحفوظ هو كافر وان لم يتبدل الاعتقاد قلنا النازل عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجود اللفظ متكلما بقوله هو كافر حقيقة **قوله** ولو قال انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متى شئت او متى ما شئت فردت بان قالت لا اشاء لا يكون ردا ولها ان تشاء بعد ذلك ولا يقتصر على المجلس اما كلمة متى فانها لعموم الاوقات كانه قال في اي وقت شئت وان لم ترده لانه لم ملكها في الحال بل اضافه الى وقت مشيئتها فلا يكون تمليكا قبله فلا يرتد بالرد وقد يقال ليس هذا تمليكا في الحال الا انه صرح بطلاقها معلقا بشرط مشيئتها فاذا وجدت مشيئتها وقع طلاقه وانما يصح ما ذكر في طلقي نفسك اذا شئت لانه تصرف بحكم الملك بخلاف ما لو قالت طلقت نفسي في هذه المسئلة فانه وان وقع الطلاق يكون الواقع طلاقه المعلق وقولها طلقت ايجاد للشرط الذي هو مشيئة الطلاق على تقدير ان المشيئة تفارقه الا اذا ثم لا تملك تطليق نفسها الا مرة واحدة لانها تعم الازمان لا الافعال بخلاف كلما **قوله** واما كلمة اذا او اذا ما فهي ككلمة متى عندهما حتى لو كان حيا لا يكون حكما لا اذا وعند ابي حنيفة رحمه الله وان كانت اذا تستعمل للشرط المجرد عن معنى الزمان كما تقدم لكنها تستعمل للوقت ايضا مجردا عن معنى الشرط ومقرونا به وكل موضع تحقق فيه ثبوت حكم لا الحكم يزول بالشك يعني قوله انت طالق اذا لم اطلقك الحكم الثابت عدم الطلاق فلا يحكم بزواله بوقوع الطلاق لا بيقين وهو ان يراد بها الزمان وهو غير لازم بل استعمالها فلا تطلق الا بالموت وفي انت طالق اذا شئت صار الامر في يدها فلا يخرج بالقيام عن المجلس الا بيقين وهو بان يراد بها الشرط المجرد وهو غير لازم بل استعمالها لما نعم لو صرح فقال اردت مجرد الشرط لنا ان نقول يتقيد بالمجلس كما اذا قال انت طالق ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ويحلف لنفي التهمة على نحو ما تقدم من انه اذا اراد بقوله يوم معنى في فصل اضافة الطلاق هذا اذا اوجده في نقد من فيه هذا وهو ان قوله اذا شئت يحتمل انه تعليق طلاقها بشرط مشيئتها وانه اضافه الى زمانه وعلى كل من التقديرين لا يرتد بالرد حتى اذا تحققت مشيئتها بعد ذلك بان قالت شئت ذلك او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا لا كما قال المصنف ان الامر دخل في يدها فلا يخرج بالشك لان معنا انه ثبت ملكها بتمليكه فلا يخرج بالشك في المراد باذا انه محض للشرط فيخرج من يدها بعد المجلس او الزمان فلا يخرج لكن قد صح انتفاء في شيء بعدم ثبوتنا التمليك قبل المشيئة لانه انما ملكها في الوقت الذي تأتيه فلم يكن تمليكا قبله حتى يرتد بالرد وعلى ما ذكرنا فالذي دخل في ملكها تحقق الشرط او المضاف اليه الزمان وهو مشيئتها الطلاق ليقع طلاقه وعلى هذا فقولهم في قوله انت طالق كلما شئت لها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة معناه تطلق بمباشرة الشرط يجوز بالتطليق عنه بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طلاقه عند تحقق الشرط وانما يصح كلامهم في قوله طلقي نفسك كلما شئت **قوله** الا ان التعليق جواب عن تعدد مع ان موجب كلما تكرار الافعال لا الابدال ومقتضاه اذا طلقت نفسها ثلثا وعادت اليه بعد زوج ان تملك طلاقها ايضا وليس لها ذلك اجاب بانه وان كانت كذلك لكن التفويض انما ينصرف الى الملك القائم لا الى عدم الملك الذي هو معنى الملك المعدوم فلو انصرف اليه انصرف الى عدم الملك فاذا فرضنا انه لو ملك قد تعين لزوال باستغراقه تكرار ينتهي التفويض وذلك ان العدد سوا الثلث فلو طلقت نفسها واحدة وانقضت عدتها فتزوجت باخر وعادت الى الاول ملكت ثلاث تطليقات ايضا خلافا لمحمد رحمه الله تعالى لانه عنده انما يملك ثنتين لما عرف في مسئلة الهدم **قوله** وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بالاتفاق لانها لعموم الانفراد لا لعموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جمعا وعلى هذا لا تطلق نفسها ثنتين فلو طلقت ثلثا او ثنتين وقع عندهما واحدة وعنده لا يقع شيء بناء على ما تقدم من ان ايقاع الثلاث ايقاع الواحدة عندهما خلافا له **قوله** ولو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء وتتقيد بالمجلس ولو قامت منه قبل المشيئة فلا مشيئة لها لان كلمة حيث واين للمكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشيئة فيقتصر على المجلس اورد عليه انه اذا الغي المكان صار انت طالق شئت وبه يقع للحال كقوله انت طالق دخلت الدار اجيب بانه بجعل الظرف مجازا عن الشرط لان كلا منهما يفيد ضربا من التأخير وهو حرف من الغاية ما يكفيه فاورد عليه

الطلاق م

فلم يبطل بالقيام وفي اذا وانه مما لا يبطل به كمتى واذا اجيب بان الحمل على ان اولى لانها ام الباب وحرف الشرط وفيه يبطل بالقيام واعترض في بعض شروح المنار لانه لما جعل مجازا عن الشرط فالشرط الذي فيه معنى الحقيقة اولى انتهى فان اراد بالمعنى الحقيقي الزمان كمتى حتى لا يخرج من يدها بعد المجلس فليس معنى حيث واين بل معناهما المكان وان اراد معنى الظرفية مطلقا فليس معناهما اصلا بل اسما الظرف مطلقا مبني على تشبيه المكان والزمان بالاوعية للامتعة وفي الظرف لغة **قوله** وحينئذ عمّا ان عموما كما في انت طالق في اي وقت شئت وخصوصا في انت طالق متى شئت **قوله** ولو قال لها انت طالق كيف شئت طلقت عندنا ان كانت غير مدخول بها طلقة بائنة وخرج الامر من يدها لفوات محلية بعدم العدة وان كانت مدخولا بها طلقت طلقة رجعية بمجرد قوله ذلك شاءت او لا ثم ان قالت شئت بائنة او ثلاثا وقد نوى الزوج ذلك تصير كذلك للمطابقة وان اختلفا بان شاءت بائنة والزوج ثلاثا او على العكس فهي رجعية لانها لغت مشيئتها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج بالصريح ونيته لا تعمل في جعله بائنا ولا ثلاثا ولو لم تحضر الزوج نية لم يذكر في الاصل وجب ان تعتبر مشيئتها حتى لو شاءت ثلاثا او بائنة ولم ينو الزوج يقع ما اوقعت بالاتفاق على اختلاف الاصلين اما على اصله فلانه اقامها مقام نفسه في ايقاعها لو فعله لان كيف للحال والزوج لو اوقع رجعيا يملك جعله بائنا وثلاثا عند ابي حنيفة رحمه الله فكذا المرأة عنده هذا التفويض الى حال مادح كذلك واما عندهما فكذا لانه لا يقاع البائن والثلاث لانه تفويض الطلاق اليها على اي وصف شاءت كذا في الكافي وهذا الذي ذكرنا من وقوع الرجعية قبل مشيئتها قول ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فما لم تشأ لم يقع شيء وعلى هذا الخلاف انت حر كيف شئت فقال الحال عنده وعندهما موقوف على المشيئة ولابي انه اصل الطلاق لا يتعلق بمشيئتها عنده بل صفته وعندهما يتعلقان معا بمشيئتها وما قيل ان العتق لا كيفية له فيتعلق فيقع البتة يوهم عدم الخلاف او ترجيح العتق بذلك لكن الناس تعاسمعت من الخلاف وعدم كيفيته ذاتا مع على اصل العتق ممنوع بل له كيفية ذاتا مع على ذلك من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه وعلى وجه الندب وغيره مطلقا عما يأتي من الزمان وتقييدا به **قوله** فلا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيئتها لانه لو لم يتعلق اصله بمشيئتها حتى وقع دونها وقع موصوفا البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لا بمشيئتها وقد كان كل وصف بمشيئتها هذا خلف وابو حنيفة يقول حقيقة قوله انت طالق تنجيز لاصل الطلاق حالا واصفة على مشيئتها ومن ضرورة اثبات اصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفسه كائنه هذا تخصيصا لقوله او ما في عمومها بقي اي الامرين اولى تخصيص العام للمحافظة على حقيقة اللفظ التي هي تنجيز الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة على صيغة العموم والنظر في ترجيح الاول لان تخصيص العام اغلب من اعتبار المنجز معلقا لانه لا يكاد يثبت واما ما رجح به في الكافي من ان تبعة قولهما يبطل الاستيصاف والكلام يحمل التخصيص دون التعطيل ففيه نظر لو كان كيف في التركيب للاستيصاف ولا اخبار بمعنى الاستخبار هنا غير مراد اصلا بل تركيب كيف شئت مجاز عن كل كيفية شئتها كقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت اي ينظرون الى كيفية خلقها فان **قلت** فلم لم يعتبر كيف شرطا وقد انوا احد استعماليها فيترجح قولهما لان تعلق اصل الطلاق مع حقيقة اللفظ فالجواب لا يجوز لان شرط شرطيتها اتفاق فعلي الشرط والجزاء لفظا ومعنى نحو كيف تصنع اصنع وما قيل في توجيه قولهما ان غير المحسوس حاله واصله سواء بناء على امتناع قيام العرض بالعرض فليس احدهما قائما بالاخر بل كل منهما يقوم بالجسم فلزم منه كون الطلاق ليس موجودا بدون الكيفية بل كل من الطلاق وكيفيته سواء الاصلية والفرعية فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر بحاصله ذلك مبني على غير ما نحن فيه من ضرورة تعلق الاصل لما ذكرنا وهو ضعيف اذ المبني ليس الا التلازم فما ثبت لاحدهما يثبت للآخر ولا دخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك فالتقريب ما قررنا **قوله** ولو قال لها انت طالق كم شئت او ما شئت طلقت نفسها ما شاءت واحدة او ثنتين او ثلاثا ويتعلق اصل الطلاق بمشيئتها بالاتفاق بخلاف مسئلة كيف شئت على قوله وهذا لان كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد فاذا ذكر فصار التفويض في نفس الواقع فلا يقع شيء ما لم تشأ والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها ثلاثا كما لا يباح للزوج لكن روى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه يباح لها في التخيير وجهه ما ذكر في الفوائد الظهيرية في المسئلة الآتية قال لو طلقت نفسها نفسها ثلاثا على قولهما او ثنتين على قول ابي حنيفة الاكرم لانها مضطرة الى ذلك لانها لو فرقت خرج الامر من يدها بخلاف ما لو اوقع الزوج ذلك على هذا اجاب في الاصل هذه رواية الجامع الصغير في هذه المسئلة حتى لو شاءت ان تطلق نفسها واحدة او ثنتين او ثلاثا ما لم تقم من مجلسها لا يحتاج الى حمله على مشيئة العدد لا مشيئة الاباحة ثم الواحد عدد على اصطلاح الفقهاء لما تكرر لهم من الحكم بانه عدد واراد به وما شئت تعميم العدد فيفرق بين تعريف واورد ان كلمة ما كما تستعمل للعدد تستعمل للوقت نحو ما دام فوقع الشك في تفويض العدد فلا يثبت اجيب بانه معارض بمثله لانا لو عملناها بمعنى الوقت لا يبطل بالقيام عن المجلس ولو عملناها بمعنى العدد يبطل فوقع الشك في ثبوته فيما وراء المجلس

فلا يثبت فيه بالشك فيقع واحدة وترجح اعتبارها للعدد بان التفويض تمليك مقتصر على المجلس ما لم يكن مؤقتا وانما يكون لو كانت معتبرة بمعنى العدد ولانه المتبادر من ذلك خلافا لزفر فانه انما يتبادر حالة وصلها بدام ثم ان رد ولا ان قالت لا اطلق كان ردا لا ان هذا امر واحد بخلاف بكلما وقوله خطاب في الحال احتراز عن اذا او متى يعني هذا التمليك منجز غير مضاف الى وقت في المستقبل فيقتضي جوابا في الحال **قوله** وان قال لها طلقي نفسك من ثلاث ما شئت فلها ان تطلق نفسها واحدة وثنتين بالاتفاق واختلفوا في الثلاث فلا تطلق عند ابي حنيفة ثلاثا وبه قال الشافعي واحمد وتطلق عندهما ان شاءت لان كلمة ما محكمة في العموم وكلمة من قد تستعمل للتمييز اي للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغير ذلك ليغفر لكم من ذنوبكم وتبعيضا نحو اكلت من الرغيف فتحمل على تمييز الجنس محافظة على عموم ما اي بيان الجنس بخلاف ما لو حملت على التبعيض يعني فيكون بيانا للمراد الثلاث من الطلاق دون سائر الافراد منه وان كان لا يتصور في الطلاق عدد الا الثلاث فذلك شرعا اما في الامكان فيمكن ان تطلق عشرين ومائة وغيرهما وان كان حكمه في الشرع فالمعنى طلقي نفسك العدد الذي هو الثلاث دون سائر الاعداد وعلى قولهما يكون التفويض في الثلاث خاصة فيصح تطليقها واحدة باعتبار ملكها ما دخلت فيه كما تقدم في طلقي نفسك ثلثا كما لو قال كل من طعامي ما شئت له اكل الكل وطلق من نسائي من شاءت كلهن له ان يطلقهن بخلاف ما اذا حملناها على التبعيض فانه يبطل عموم ما ولابي حنيفة ان كلمة من حقيقة في التبعيض اذا دخلت على ذي ابعاض والطلاق منه وما للتعميم فيعمل بهما من في معناها في مسئلة وما في عموم خصوص ضرورة اعمال من في معناها في مسئلة بخلاف حمل من على البيان فانه ضابطة صحة وضع الذي بكانها وضلها وخولها بحيث ينفصل مثاله فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقي نفسك ما شئت الذي هو الثلاث فان ما موصول بمعنى فلا بد من كون موصوفه معرفة وهو هنا العدد فالحاصل طلقي نفسك العدد الذي شئته الذي هو الثلاث ويستلزم سبق العهد بالعدد الذي شانه ان تشاء وانه هو الثلاث فيكون التفويض ابتداء انما هو في الثلاث وانما تملك ان تطلق نفسها واحدة لا انها جزء ما ملكته بالتفويض كقوله طلقي نفسك ثلثا لها ان تطلق واحدة وليس المعنى على هذا الا على التبعيض حيث لا يستلزم نبوه اذا المعنى طلقي نفسك عددا شئته على ان ما نكرة موصوفه بالجملة والجار والمجرور في موضع الحال من الضمير الرابط المحذوف فيكون العدد بدلا من ابهامه **فروع**

قال انت طالق ثلثا الا ان تشاء واحدة فشاءت واحدة طلقت واحدة وقال محمد لا يقع شيء لان معناه ان لم تشاء واحدة فانت طالق ثلثا فاذا شاءت واحدة لا يقع شيء ولابي يوسف انه اثبت لها مشيئة الواحدة فاذا شاءتها تقع ولو قال طلقها ان شاء الله وشئت وانت طالق ان شاء الله وفلان او ما شاء الله وفلان لا يقع بالمشيئة شيء لانه عطف على باطل فبطل ولو قال حين شئت فهو بمنزلة قوله له طلقها اذا او متى شئت الا ان حين للوقت ولو قال ان شئت فانت طالق اذا شئت او متى شئت فلها مشيئتان مشيئة في الحال ومشيئة في عموم الاحوال لانه علق مشيئتها في الحال الطلاق معلقا بمشيئتها في اي وقت شاءت فاذا شاءت في المجلس صار كانه قال انت طالق اذا شئت لان المعلق كالمرسل عند الشرط ولو قال لامرأتيه ان شئتما فانتما طالقتان فشاءت احداهما او شاءتا طلاقا احداهما لا يقع لان الشرط مشيئتهما طلاقهما ولم يوجد ولو قال لامرأتين ان شئتما فانتما طالق ثلثا فشاءت احداهما واحدة والاخرى ثنتين لم يقع شيء لان الشرط مشيئتهما الثلاث بخلاف ما لو قال لهما طلقاها ثلثا فطلقها احداهما واحدة والاخرى ثنتين وقع الثلاث لان كل واحد منفرد بايقاع الثلاث فصح ايقاعه بعضها ولو قال ان شئت فانت طالق ثم قال للاخرى طلاقك مع طلاق هذه وقع عليهما بمشيئة الاولى ان نوى الزوج والا فلا لانه يحتمل طلاقك مع طلاقها في الوقوع ويحتمل في الملك اي كلاهما مملوكان فاذا نوى صدق ولو قال طالق ان شئت وابيت او ان شئت ولم تشائي لم تطلق ابدا لانه جعل المشيئة والاباء شرطا واحدا ولا يمكن اجتماعهما ولو قال ان شئت وان لم تشائي فشاءت بنتين في المجلس طلقت ولو قامت بلا مشيئة تطلق ايضا كما لو قال ان دخلت او لم تدخلي اما لو اخذ الطلاق فقال ان شئت وان لم تشائي اذا ان شئت وان ابيت فان شاءت يقع وان ابت يقع وان سكتت حتى قامت من المجلس لا يقع وكذا ان شئت او ابيت وفي طالق اذا ابيتا ذكرهن طلاقات فقالت ابيت تطلق ولو قال ان لم تشائي طلاقات فانت طالق فقالت لا اشاء لا تطلق ان لفظ ابيت لايجاد الفعل الذي هو الاباء وقد وجد واما لفظ لم تشائي فللعدم لا للايجاد وعدم المشيئة لا يتحقق بقولها لا اشاء لان لها ان تشاء من بعد وانما يتحقق بالموت ولو قال انت طالق واحدة ان شئت فقالت شئت نصف واحدة لم تطلق عند ابي يوسف ولو قال لها طلقي نفسك وقال لها آخر اعتقي عبدك فقالت قد فعلت عتق العبد ورجع الامر بيدها ولو كان الامر بيدها لعتق زوجها فقالت قد فعلت تعتق لا يبطل خيارها في الطلاق وعنه لو قال لها انت طالق ان شئت للسنة واحدة فلها المشيئة الساعة لا عند الطهر فان شاءت الساعة وقع عند الطهر وعلى قياس ابي حنيفة ان كانت حائضا فلها المشيئة حين تطهر على احدى الروايتين عنه فانه ذكر في باب المشيئة من طلاق الاصل لو قال

ابي يوسف

ان شئت فانت طالق غدا فالمشيئة اليها للحال لا في الغد، وان قال انت طالق غدا ان شئت فالمشيئة اليها في الغد، وهذا عند ابي حنيفة
ومحمد، وقال ابو يوسف المشيئة اليها في الغد في الفصلين، وقال زفر المشيئة للحال فيهما. وذكر في الامالي الخلاف بين ابي حنيفة
وابي يوسف على العكس، وفي المنتقى برواية بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة اذا قال انت طالق غدا ان شئت او انت طالق ان شئت
غدا لها المشيئة غدا، وقالا ان قدم المشيئة على الغد فلها المشيئة للحال وان اخرها فلها المشيئة غدا **وفرع على**
هذا لو قال اختاري غدا ان شئت او اختاري ان شئت غدا او امرك بيدك غدا ان شئت او امرك بيدك ان شئت
غدا فالمشيئة في الغد في الحالين عند ابي حنيفة، وكذا اذا قال طلقي نفسك غدا ان شئت او طلقي نفسك ان شئت غدا
او ان شئت فطلقي نفسك غدا لم يكن لها ان تطلق نفسها الا في الغد عنده، وقالا ان قدم المشيئة فلها ان تطلق نفسها فتقول
في الحال طلقت نفسي غدا. والمذكور في الكافي شرح الصدر الشهيد انت طالق غدا ان شئت فقالت الساعة شئت كان باطلا
لان لها المشيئة في الغد بخلاف قوله ان شئت فانت طالق غدا فان لها المشيئة في مجلسها لان في الثاني علق بالمشيئة طلاقا
مضافا الى غد ولو علق بالمشيئة طلاقا منجزا تعتبر المشيئة حالا حتى لو قامت بطلت مشيئتها فكذا اذا علق بها طلاقا مضافا
وفي الاول بدا باضافة الطلاق الى الغد ثم جعل ذلك معلقا بمشيئتها فتراعى المشيئة في ذلك الوقت. وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة ان في الفصلين تراعى المشيئة في غد وعند زفر تعتبر المشيئة فيهما حالا. ولو قال لها انت طالق اذا شئت
او ان شئت اذا شئت فهما سواء تطلق نفسها متى شاءت، وعند ابي يوسف اذا اخره فكذلك، وان قدمه تعتبر المشيئة انت طالق
في الحال فان شاءت في المجلس تطلق نفسها بعد ذلك اذا شاءت، ولو قامت من المجلس قبل ان تقول شيئا بطل. قال شمس الائمة
بما قدمنا من ان شئت فانت طالق اذا شئت هما مشيئتان الاولى على المجلس والاخرى مطلقة اليها معلقة بها، لو قالت شئت
ثم قالت اطلقت تطلق ـــ وان لم تقل شئت حتى قامت من المجلس فلا مشيئة لها، ولا فرق بين ان تقول ان شئت الساعة
او لم يذكر الساعة. ولو قال انت طالق وطالق وطالق ان شاء الله تعالى او ان شئت واحدة لا يقع شيء لانه ما شاء الثلاث ه
وكذا لو قال شئت اربعا، ولو قال انت طالق ان شئت واحدة وان شئت اثنتين فقالت شئت وقع الثلاث، ولو قال اخرجي ان شئت
ينوي به الطلاق فشاءت ولم تخرج وقع. نظيره قالت لزوجها طلقني وطلقني وطلقني فقال الزوج طلقت فهي ثلاث، ولو قالت
طلقني طلقني طلقني بلا واو فقال طلقت فان نوى واحدة فهي واحدة وان نوى ثلاثا فثلاث، ولو قالت لزوجها بيدك الطلاق(?)
فقال الزوج نعم فقالت طلقت نفسي قيل ان نوى الزوج التفويض وقع وان نوى الرد يعني طلقي ان استطعت لا يقع ه

باب الايمان في الطلاق

اليمين في الاصل القوة
فيه ان المقادير بالاوقات نازلة، ولا يمين على دفع المقادير ه اي لا قوة. وسميت احدى اليدين باليمين لزيادة قوتها
بالنسبة الى الاخرى، وسمي الحلف بالله تعالى يمينا لافادته القوة على المحلوف عليه من الفعل او الترك والحمل عليه
بعد تردد النفس فيه، ولا شك في افادة تعليق المكروه للنفس على امر بحيث ينزل شرعا عند نزوله قوة الامتناع عن ذلك
الامر، وتعليق المحبوب لها على ذلك الحمل عليه فكان يمينا **قوله** واذا اضاف الخ استعملها اي الاضافة في المعنى
اللغوي والا فالمثال للتطابق لانه تعليق لا اضافة **قوله** وقال الشافعي لا يقع ونقل عن علي وابن عباس
وعائشة رضي الله عنهم وبه قال احمد، وقال مالك ان خص بلدا او قبيلة او صنفا او امراة صح وان عمم مطلقا لا يجوز
اذ فيه سد باب النكاح وبه قال ربيعة والاوزاعي وابن ابي ليلى، اما لو قال كل امراة اتزوجها فهي علي كظهر امي فانه يصير
مظاهرا مع العموم لان الحرمة ترتفع بالتكفير، وعندنا لا فرق بين العموم وذلك الخصوص، الا ان صحته في العموم مطلق يعني لا فرق
بين ان يعلق باداة الشرط او معناه، وفي المعينة يشترط ان يكون بصريح الشرط، فلو قال هذه المراة التي اتزوجها طالق
فتزوجها لم تطلق لانه عرفها بالاشارة فلا تؤثر فيها الصفة اعني اتزوجها بل الصفة فيها لغو فكانه قال هذه طالق بخلاف
قوله ان تزوجت هذه فانه يصح، ولا بد من التصريح بالسبب. في المحيط لو قال كل امراة اجتمع معها في فراش فهي طالق فتزوج امراة
لا تطلق، وكذا كل جارية اطؤها حرة فاشترى جارية فوطئها لا تعتق لان العتق لم يضف الى الملك. ولو قال
نصف المراة التي تزوجتها طالق فتزوج امراة ... لا يطلق لان التعليق لم يصح، ولو تزوج امراة على انها طالق
لم تطلق لانه تعليق جعل بدلا او شرطا، وكذا لو اشترى عبدا على انه حر لا يعتق. ومذهبنا مروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر.
تمسك الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح، اخرجه ابن ماجه من حديث المسور بن مخرمة قال صلى الله عليه وسلم
لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك، وعنده طرق اخر عن علي رضي الله عنه يرفعه لا طلاق قبل النكاح اسنادها وفيه جويبر
وهو ضعيف، واخرج ابو داود والترمذي عنه صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق
له فيما لا يملك، قال الترمذي حسن وهو احسن شيء روي في هذا الباب، واخرج الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلاثا قال طلق ما لا يملك، واخرج ايضا عن ابي ثعلبة الخشني ه

ماد

قال قال عمر لي اعمل لي عملا اكمي ازوجك ابنتي فقلت ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ثم بدا لي ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى
الله عليه وسلم فسالته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا ولنا
ان هذا تعليق لما يصح تعليقه وهو الطلاق فيلزم كالعتق والوكالة والابرا وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد
مقتضاه فيلغو وذلك لان النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطاعها بخلاف العتق
يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به مبادرة الى المندوب اما الطلاق فمحظور وانما شرع للحاجة
بتباين الاخلاق فلا يملك الا لحاجة كما تعلق فيتحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج فانا نقطع بانه قد يتوق
الى تزوجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها وتخشى لجاجتها وغلبتها عليه فيوثقها بتعليق طلاقها بنكاحها فطاما لها عن
مواقع الضرر فيجب ان يشرع كما شرع تعليقه بخروجها لنفسها عند لياقته بل اصدق عليه فيتحقق المقتضي وينتفي المانع بالتعليق
لما يصح ولا مانع بل يوافق ما صح من تعليق طلاق المنكوحة لما نذكره والجواب عن الاحاديث المذكورة اما ما قبل
الحديثين الاخيرين فمحمول على نفي التنجيز لانه نفي الطلاق المعلق فليس به بل له عرضية ان يصير طلاقا وذلك عند الشرط
والحمل ما يؤثر عن السلف كالشعبي والزهري فالعبد الرزاق في مصنفه انا معمر عن الزهري انه قال في رجل قال كل امراة
اتزوجها فهي طالق وكل امة اشتريها فهي حرة هو كما قال فقال له معمر اوليس قد جا لا طلاق قبل نكاح ولا عتق الا بعد ملك
قال انما ذلك ان يقول الرجل امراة فلان طالق وعبد فلان حر وقول المصنف وغيرهما يصرح بانهم كانوا يسمون المنجز بعد
الحظر خصوصا بعد قوله ما يؤثر عن السلف يعطي انه ما يؤثر عن غيرهما ايضا اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن سالم والقسم بن محمد
وعمر بن عبد العزيز والشعبي والنخعي والزهري والاسود وابي بكر بن عمرو بن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي
في رجل قال ان تزوجت فلانة فهي طالق او يوم اتزوجها فهي طالق او كل امراة اتزوجها فهي طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز
عليه ذلك وقد نقل مذهبنا ايضا عن سعيد بن المسيب وعطا وحماد بن ابي سليمان وشريح رحمة الله عليهم اجمعين **واما**
الحديثان الاخيران فلا اثبات في ضعفهما قال صاحب التنقيح المحقق فيهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي وهو
عمرو بن خالد قال الوضاع وقال احمد وابن معين كذاب وفي الاخير علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق الحديث
بل ضعفه احمد وابو بكر بن العربي شيخ السهيلي جمع الاحاديث وقال ليس لها اصل في الصحة وكذا ما عمل بها مالك وعدم
وربيعة والاوزاعي وما قيل يرد ما يعارضها حتى يترك العمل بها ساقط لان الترجيح فرع صحة الدليل اولا وكيف في
الصحة لا دلالة على نفي تعليقه بل على نفي تنجيزه فان قيل لا ينبغي حمله على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمله على التعليق
فالجواب ما ظاهره انه اشتهر حكم الشرع فيه الا قبيل فقد كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدون
ذلك طلاقا اذا وجد النكاح فنفى ذلك لهم صلى الله عليه وسلم في الشرع في بعض الاحاديث وغيرهم تبعا لهم فعند ذلك انما يعنون
كون المعلق ليس طلاقا فانه يخرج عن ذلك ولا نسلم انه بل هو طلاق تاخر عمله الى وجود الشرط كالبيع بشرط الخيار **والجواب**
ان اهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه كيف والشرع لو حلف لا يطلق امراته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعا
ومما يؤيد ذلك ما في موطا مالك ان سعيد بن عمرو بن سليم الزرقي سال القسم بن محمد عن رجل طلق امراة ان هو تزوجها
فقال القسم ان رجلا جعل امراة عليه كظهر امه ان هو تزوجها فامر عمر ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى يكفر كفارة
المظاهر فقد صح عن عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا ولكل واحد من الطلاق فيه نصا وكذا في
التعليق انما تصرف في محل لا ولاية له عليه فيلغو كتعليق الصبي بان قال اذا بلغت فزوجتي طالق وتعليق يبلغ
طلاق الاجنبية بغير الملك قلنا الابرا ولا يرد بيانا للمراد بقولنا نفو طلاق او ليس بدا ولا سابق في انه بلفظ الطلاق
والمراد انه ليس سببا في الحال لحكم الطلاق من العتق وغيرها لا سببا تاخر عمله كالبيع بشرط الخيار ونحو ولا اشكال
في ان كون الشي سببا شرعا لثبوت حكم في محل لا يتصور بدون اتصاله به كذا المحل شرعا اعني ان يعتبر الشرع انه اتصل به سببا
للحكم منه لا لمجرد الاتصال الذي للفظ فان سببيته ليست الا باعتبار الحكم في محل حلوله لكونه ملكه ومنه الحكم فمحل حيث حلوله
ولا ريب في ان الشرط مانع من ذلك للقطع بانه لم يعتبر انت طالق الان بل اذا كان كذا فانت طالق اوذا الا الان فاذا
كان ذا الى يرتفع المانع ومنه التعليق بحول بالمحل سببا بخلاف البيع بشرط الخيار لانه لم يعلق البيع على شرط بل
البيع في الحال غير انه جعل له خيار ان يفسخ ان لم يوافق غرضه في نقضه وهذا لا يمنع من الوصول في الحال بل الحقوق سببيته
في الحال ولو تاملت هذا التركيب واما عدم اعتبار من الصبي فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم الاهلية للتعليق
كالتنجيز بخلاف البالغ فان الانعقاد في التصرف المحل انما هو عند قصد التنجيز فقد الحال له مانحن فيه التزام اليمين بعقدها
لذات البر اعني منع نفسه من تزوجها وهذا يقوم به وحده فيتضمن هذا منع كونه تصرفا في المحل في حال عدم ولايته عليه بل
تصرف مقتصر عليه الا انه لما كان الحنث لا يتحقق الا بتزوجها سببا لسبب على المحلية وبها تعلق

على ملك النكاح لزم تصحيح كلامه في الحال لظهور قيام ملكه عند انعقاده ثم رأينا الشرع صححه مكتفيا بظهور قيامه عند
ما اذا قال للمنكوحة ان دخلت الدار فانت طالق فان قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فصححه اياه مع تيقن قيامه اخرى
وذلك في المتنازع فيه وهو تعليقه بالملك وبهذا حصل الجواب عن الاخير اعني تعليقه في الاجنبية بغير الملك ولذا ايضا
صح قوله للامة اذا ولدت ولدا فهو حر حتى يعتق ما تلده مع قيام الملك ملك عتق الولد قبل الولادة فظهر ان قيام المحلية
للحكم ليس شرطا لصحة التعليق ولعمري ان حل هذه المغالطة اشتمل عليها عبارة المصنف في الايجاز وطلاق الالفاظ ٥

قوله ويقع عقيب النكاح يفيد ان الحكم يتأخر عنه وهو المختار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت طالق مع نكاحك
اذ لا يثبت الشيء منتفيا ومن ضمن ابن نصر فيمن وهو اضافة بيانية اي تصرف هو يمين وكذا هو في قوله وهو قائم بالمتصرف فلا يكون
فلا حاجة الى اشتراط المحل بل قيام ذمته اي العاقل فيه ذلك كان دخول مالك شيء على نفسه باب النكاح قلنا اذا لم يرد به
علم مصلحة في ذلك دنيا لعلمه بغلبة الجود لنفسه او دينا لعدم نسيانه ولنفسه لجاج نفوسها على انه يتصور تزوجه
عدل بان نفقة له فضولي ويجيزه بالفعل كسوق المواجب لها او الوطء **واعلم** ان مقتضى ما ذكر كون المضاف
ينعقد سببا في الحال كالمعلق لكنهم جعلوه سببا في الحال نحو انت طالق يوم يقدم فلان ولا فرق الا الظهور وارادة المصنف الايقاع
بخلاف المعلق ما لم يقصد الا بر فكان هذا المعنى المعقول صارفا للفظ عن قضيته ولا يعرى عن شيء مع نحو انت طالق غدا
واذا جاء غد واصله قصد الايقاع ونحن نجعلون اذا جاء غد تعليقا غير سبب في الحال لذا لو كان سببا في الحال واما قولهم انه ينزل
سببا عند الشرط فانه عند الشرط اوقع تنجيزا لمراد الايقاع حكما ولهذا اذا علق العاقل الطلاق ثم جن عند الشرط تطلق
ولو كان كالملفوظ حقيقة لم يقع لعدم اهليته **فروع** في المنتقى ان تزوجت فلانة فهي طالق واذا امرت من يزوجها
فهي طالق ثم انسانا ان يزوجها منه طلقت لانها يمينان واجزاهما على الامر والاخرى على التزوج ولو قال ان تزوجت
فلانة وان امرت من يزوجها فهي طالق ثم امر انسانا فزوجها منه طلقت لان اليمين واحدة والشرط شيئان وقد وجدا الا
ما لو كان اوقع بمجرد الامر حنث لا ينحل اليمين ولذا لو تزوجها من غير ان يأمر احدا لا تطلق لانه بعض الشرط فان امر بعد ذلك
فقال لرجل زوجني فلانة وهي امرأته على ما انها طلقت لكمال الشرط ولو قال ان تزوجت فلانة او امرت انسانا ان يزوجنيها فهي طالق
فامر غيره فزوجه فلذا لم اره لم تطلق لا نحنث بالامر قبل تزويج المامور فانحلت اليمين لا الى موقع شيء فلا يحنث بتزويجه بعده
وعن ابي يوسف اذا قال ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطبها ثم تزوجها لا تطلق قال في الكافي لانه حنث في الخطبة
فهذا يدل على ان اليمين منعقدة وهو رد على من قال اليمين غير منعقدة لان الشرط احدهما وادناهما بعينه صالح والاخر لا
ثم على الحنث حتى لو تزوج قبل الامر في المسألة التي قبلها وقبل الخطبة في هذه المسألة وقع بان قال لها اذا انت احترت
تزوجتك بالف فقبلت طلقت وفي رواية بشر لا لانه الحلواني لو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ان تزوجت فلانة فتزوج
فلانة لا تطلق فان طلقها ثم تزوجها تطلق ووجهه انه اعتراض الشرط على الشرط كقوله ان تزوجتك فانت طالق ان دخلت
الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين **رجل** له مطلقة فقال ان تزوجتها فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق
ولو قال لامرأته ان تزوجت عليك ما عشت فحلال الله علي حرام ثم قال ان تزوجت عليك فالطلاق علي واجب ثم تزوجها
يقع على كل منهما تطليقة باليمين الاولى وتقع اخرى على واحدة منهما باليمين الثانية لصرفها الى ايتهما شاء هذا في النوازل
قال في المحيط وفيه نظر فينبغي ان لا تطلق في اليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليق ايجاب الطلاق بالتزوج وانه لا يقع
بل هو تعليق نفس الطلاق وينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق واحدة يصرف الى ايتهما شاء لان اليمين الاولى لما انصرفت
الى الطلاق صار كانه قال زينب وعمرة طالق ذكر قال ولذلك لو له امرأتان يقع على احداهما انتهى وفي نظره نظر اما قوله
وينبغي ان لا تطلق في اليمين الثانية الخ فبنا على ان التخيير بالطلاق على واجب ليس بصحيح وانت قد علمت ما في ذلك من الاختلاف
وان المختار وقوع الطلاق وان المذكور في النوازل بناء عليه واما قوله وينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق واحد الخ فليس بصحيح
لان حلال الله عام استغراقي اي كل ما يشمل الزوجين معا فعند حرمتهما وزينب وعمرة طالق ليس مثله لان معناه امرأته وهو
انما يتناول الواحدة فلذا وقع الطلاق على واحدة مبهمة له تعيينها واذا قال كل امرأة اتزوجها طالق فزوجه فضولي
واجازه بالفعل بان ساق المهر ونحوه لا تطلق بخلاف ما اذا وكل به لانتقال العبارة اليه **قوله** فيصح يمينا او
ايقاعا اي فيصح التعليق المذكور يمينا عندنا لانه لا يعمل عندنا في الحال ايقاعا عنده اي الشافعي لانه عنده سبب في الحال ٢
قوله ولا يصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملكه اي الجزاء لا بد ان يكون ظاهر الوجود اي ظاهر
وجوده عند الفعل **قوله** وهو القوة اي على الامتناع هنا **قوله** والظهور بأحد هذين لفظ الظهور
هنا بالمعنى اللغوي وكذا لفظ ظاهر المذكور انفا وما كان ظاهر الوجود متعلق الادراك به قد يكون على وجه
الظهور بالمعنى العرفي اي الحسي ومنه يكون على وجه القطع والحاصل ان قوله للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حين صدر

لا يصح جعله ايقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم معنى اليمين وهو ما يكون حاملا على البر لا خافيه لانه لم يقصد تحنيفا
لعدم ظهور الجزاء عند العقل لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لم يكن الاثر فيه موقوفا على العادة
ان تزوجها ظهر كونه يمينا والا فهو على الاحتمال الى ان يثبت احدهما لانا نقول لتحقق معنى اليمين حال صدوره لانتفا حقيقته
فانه ان لم يقع تحنيفا لم يقع يمينا فلا يتحقق يمين في الوجود الا بلفظ آخر ومعنى الا ان فهنا انه لم يلزم نصف المهر اذا تزوجها
لانه لا يقع الطلاق فيجب المال فيمتنع عن التزوج حتى لا يلزم ذلك ذكره ولا يرد على هذا قوله اذا حضت فانت طالق فانه يمين
مع انه لا حمل فيه ولا منع واجيب بان العبرة للغالب لا للشاذ **قوله** والاضافة الى سبب الملك يعني التزوج بمنزلة الاضافة
اليه وقال بشر المريسي لا لان الملك يثبت عقيب سببه فاذا كان الشرط هو ذلك السبب اقترن الملك والوقوع والطلاق المقارن
لثبوت ملكه او لزواله لا يقع كطالق مع نكاحك او مع موتي بخلاف ما اذا علقه بنفس الملك فانه يتقدم الملك والجواب ما قاله المصنف
حمل الكلام على الصحة اولى من الغاية فيكون قد ذكر السبب واراد به المسبب فكانه قال ان تزوجتك ان ملكتك بالتزوج لكن تعليل
المصنف بقوله لانه ظاهر عند سببه ينبو عن هذا الا ان يحمل على ارادة التجوز بالسبب عن المسبب تبعية او ليس هذا موضعه
فوقي هذا الفن من المسلمات وكان سبب عدول المصنف عنه انهم دفعوا الوارد على قولهم في قوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق
فتزوجها فدخلت لا تطلق من انه لو لم يعتبر تمام الكلام مضمرا تصحيحا واتصف بان تزوجتك فدخلت حتى يصح ويقع كما قال به
ابن ابي ليلى بان اليمين مكروه في الشرع او غير مطلوب فلا يحتاط في تصحيحه وهذا ايضا في ذلك الجواب يكفي في جواب ابن ابي ليلى
ما ذكره المصنف لكن لا يخفى بعده ان يقال اما ان يراد بالسبب المسبب او حقيقته والاول يقتضي اليمين فيلزم مثله في المنقول
عن ابن ابي ليلى وعلى الثاني يرد ما قال بشر المريسي والاولى ان يدفع ما قال ابن ابي ليلى بانه لا طريق الى تحقيق تلك الارادة لانتفاء
الحقيقة وطريق المجاز بخلاف ما نحن فيه وعلى هذا الاحسن الذي ذكر في الكتاب ايضا بل الاولى ان يقال الاضافة الى سبب الملك يراد
بها الاضافة الى الملك كما اجاب به رحمه الله **فروع** لو قال ان تزوجتك فانت طالق قبله ثم نكحها وقع عند ابي يوسف لانه
علقه بالنكاح وذكر بعده وقتا لا يتصور على ايقاعه فيه فلغى ذكر الوقت وبقي التعليق وقالا لا يقع لان المعلق كالمنوط عند
الشرط ولو قال لها انت طالق قبل نكاحك لا تطلق كذا ... او لو قال لوالديه ان زوجتماني امراة فهي طالق او كلما
ثم زوجاه امراة بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير مضاف الى ملك النكاح الا ان تزوج الوالدين لم يعتبر امره بغير
ولو قال رجل لاجنبية ما دمت في نكاحي فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها لا تطلق اما اذا قال لها ان
تزوجتك فما دمت في نكاحي فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها تطلق **قوله** والفاظ الشرط الخ ومن
جملتها لو ومن واي وايان واين واني وجميعها تجزم الا لو واذا واذا قيل يجزم بها اذا زيد بعدها ما والمشهور انه انما يجزم
بها في الشعر وكذا ... لو بينا ذو حجرة طارقها ذو منعة **قوله** لان الشرط مشتق من العلامة يعني من اللفظ
الدال على العلامة وهو الشرط بالتحريك قال تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها وهذا لان الاشتقاق لا بد فيه من الاشتراك
في المادة ولا مشاركة بين لفظ علامة وشرط **قوله** فتكون علامات اي يكون وجود الافعال علامات على الحنث
هو وقوع الجزاء والحاصل ان معنى الفاظ الشرط علامات وجود الجزاء اي تدل على ذلك بالذات والا فكل ... ولفظ لو كذلك
انما في الجملة فانه لما كان كذلك كان انعقادها امتناع فعل الشرط المستلزم لامتناع الجواب ...
ذلك الفعل اذا وجد المستلزم وجود الجواب لان اللازم ... الملزوم وعلى هذا ... للوجود
الا ان لما كانت ... حيث وضعت لافادة ان الشرط ...
امتناع الملزوم ودلت على الوجود للوجود بالالتزام ... امتناع ولم يذكرها المصنف لان مقصوده بيان ما فيه معنى التعليق
على ما هو على خطر الوجود لانها ... فلا يحصل معنى اليمين لعدم حصول ... كان قال لو دخلت فانت طالق
تعلق الطلاق كما ذكر التمرتاشي وروي عن ابي يوسف لكنه ليس معناها الاصلي ولا المشهور ولذا قال بعضهم لا تعلق في العادة
في فروعنا لو قال انت طالق لو تزوجتك تطلق اذا تزوجها ... في قوله وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية الآية ... ذهب
بعض النحويين الى ... واكثر المحققين ... للتعليق في الماضي ... الاية بما توقف عليه في كلامهم وكذا العدم
حصول معنى اليمين في التعليق بها لم يذكرها ... وليشترطا لثبوت معنى الشرط معها ومنوا التعليق بامر على خطر الوجود
ومنوا الفعل الواقع صفة الاسم الذي اضيف اليه **فرع** قال انت طالق لولا دخولك الدار او لولا ابوك او مهرك لا يقع وكذا
في الاخبار ... ان قال طلقتك بالامس لولا كذا او اعلم ان موضع جواب لولا لا يتحقق التعليق الا بها الا ان يتقدم فيتعلق
بدونها على خلاف في انه هو الجواب او تقدم الجواب بعده والمقدم دليله واما الفقيه فنظره من جهة المعنى فلا عليه من
اعتبار الجواب فاذا قال ان دخلت الدار انت طالق وقع للحال فان نوى تعليقه دين وكذا ان نوى تقديمه وعن ابي يوسف
لا ينجز حملا لكلامه على الفاء ... كما في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها ... بما اذا اجاب بالواو فانه ينجز

الدار

الشرط مع انه يمكن تعليقه حتى لو نواه دين في الحكم روايتان ذكره في الغاية قال في الدراية ولو نوى تعليقه في هذه الصورة
قيل يصح ويحمل الواو على الابتداء وفيه ضعف لان واو الابتداء لا تستعمل الا في اول الكلام ومواضع الفاء جمعت مفاردها في بيت
موهدا ان طلبية واسمية وبجامد وبما ولن وبقد وبالتنفيس **واجيبت** وذكر بعضهم زيادة على ذلك وانما
لبعضهم فنظمها في ثلثة ابيات هي هذه: تعلم جواب الشرط حتم قرانه بفا اذا ما فعله طلبا اتى
كذا جامدا او مقسما كان او بقد ورب وسين او بسوف فادر يا فتى واسمية او كان منفي ما وان ولن من يحد عما حددناه فقد عنا
ولو اخر الشرط وادخل الفاء في الشرط بان قال انت طالق فان دخلت الدار فلا رواية فيه فيمكن ان يقال يتنجز لان الفاء فاصلة
ويمكن ان يقال يتعلق لان الفاء حرف تعليق وقياس المذكور في حذف الفاء في موضع دخولها وذكر الواو مع الجواب ان يكون التنجيز
موجبا للفظ الا ان ينوي التعليق لانه اي ايع وهو عدم كون التعليق اذ ذاك مدلولا للفظ فلا يثبت الا بالنية والفاء
وان كان حرف تعليق لكن لا توجبه الا في محله فلا اثر له هنا ولو قال انت طالق ان تنجز عندهما لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف
لان ذكره بيان لارادته التعليق ولو قال انت طالق لو دخلت تنجز لعدم التعليق والصفة المعتبرة كالشرط الا ذلك في غير المعينة
مثل المراة التي اتزوجها طالق اما في المعينة فلغو على ما قدمناه اول الباب ولو قال انت طالق ان دخلت بفتح الهمزة وقع
في الحال وهو قول الجمهور لانها للتعليل ولا يشترط وجود العلة وقد ناظر محمد الكسائي في ذلك في مجلس الرشيد فزعم الكسائي
انها بمعنى اذا استدلالا بقوله تعالى [illegible] ان اسلموا وبقوله تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض
وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وقول محمد اولى اذ لا اشكال على كلامه وليس المراد في الايتين ما ذكر بل التعليل وهو
المعنى الظاهر فيهما ولو قال انت طالق وان دخلت طلقت بكل حال لان الواو في مثله عاطفة على شرط هو نقيض المذكور على ما عرف
في موضعه تقديره ان لم تدخلي وان دخلت وهذه هي الوصلية ويقع في الحال بقوله انت طالق اذ دخلت بقوله ادخلي الدار
وانت طالق يتعلق بالدخول لان الحال شرط مثل ادي الي الفا وانت حر [illegible] **قوله** ففي هذه الالفاظ اذا
وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط واذا تم وقع الحنث فلا
يتصور الحنث مرة اخرى الا بيمين اخرى او بعموم تلك اليمين وليس فليس **وقال** بعضهم في متى انها تفيد التكرار كقوله
متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والحق انها تفيد عموم الاوقات بمعنى ان اي وقت يأتيه
يجد ذلك ففي متى خرجت فانت طالق المفاد ان اي وقت تحقق فيه الخروج يقع الطلاق فاذا تحقق في وقت وقع ثم لا يقع بخروج
اخر الا لو [illegible] التكرار مع لفظ ابدا نوى [illegible] بانفراده فاذا قال ان تزوجت فلانة ابدا فهي طالق فتزوجها فطلقت
ثم تزوجها ثانيا لا تطلق كذا اجاب ابو نصر الدبوسي **ومن غريب المسائل ما في الغاية** من قال لنسوة له من
دخل منكن فهي طالق فدخلت واحدة منهن مرارا طلقت بكل مرة لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة فيراد به عموم
عرفا من بعد اخرى واستشهد له بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فان ذا العموم والتكرار [illegible] فانه جاء لكل واحد
في السير الكبير قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما واستشكل بان العموم في الاول
لعموم الصيد المحلى باللام ثم [illegible] نعم لذلك [illegible] عموم الثاني [illegible]
التشجيع وكثرة القتل **وقيل** الاولى الاستشهاد بقوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حيث حرم
القعود مع الواحد في كل مرة متى افادت اذا التكرار [illegible] العموم الاسم الذي تسند اليه فعل الشرط والاوجه ان العموم لعله
لا بالصيغة فيهما لما فيهما من ترتيب الحكم وهو الجزاء على الاول ومنع القعود على المشتق منه وهو القتل والخوض فيتكرر به وفي المحيط
في جواب النقص لو قال اي امراة اتزوجها فهي طالق فهي على امراة واحدة بخلاف كل امراة اتزوجها حيث يعم بعموم الصفة واستشكل
حيث لم يعم كل امراة اتزوجها بعموم الصفة **قوله** الا في كلما [illegible] لطيف مسائلها اذا قال لامراته وقد دخل بها
كلما طلقتك فانت طالق وطلقها طلقة يقع ثنتان ولو قال كلما وقع طلاقي عليك فانت طالق فطلقها واحدة يقع الثلاث
والفرق ان الشرط في الثانية اقتضى تكرار الجزاء بتكرار الوقوع فيتكرر الا ان الطلاق لا يزيد على الثلاث فيقتصر عليها وفي الاول
اقتضى تكرره بتكرر طلاقه ولا يقال لطلقه اذا طلقت بوجود الشرط فيقع تطليقتان احداهما بحكم الايقاع والاخرى بحكم
التعليق **قوله** ومن ضرورة التعميم التكرار اورد في كل عموم ولا تكرار فانه لو قال كل امراة اتزوجها طالق فتزوج امراة
فطلقت ثم تزوجها بعد ذلك لا تطلق وانما الوقوع على امراة اخرى يتزوجها باعتبار عموم الاسم ولم يكن باعتبار الشرط
واجيب بان المراد تعميم الافعال والتكرار من ضرورته لانه لا يكون باعتبار العيان باحاد متعددة يكون بتعدد الافعال
من واحد **قوله** ولو دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امراة فهي طالق يحنث بكل مرة لان الشرط ملك
يوجد في المستقبل وهو غير محصور [illegible] الشرط [illegible] ملك الثلاث فيتبعه جزاؤه [illegible] في المستقبل اذا قال
كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة فطلقت ثم تزوجها ثانيا لا تطلق الا مرة واحدة ولو قال ذلك لمعينة كلما تزوجتك

وكلما تقتضيه الافعال وعموم
الاسماء يثبت ضرورة هو

او تزوجت فلانة تكرر دائما واستوضحه بما اذا قال كلما اشتريت ثوبا او ركبت دابة لا يلزمه ذلك الامر واحد والحاصل
ان كلما عندالى موضعها توجب التكرار في المعينة لا في غير المعينة وحقيقة البحث ادعاء اتحاد الحاصل بين كل وكلما اذا نسب
فعلها الى منكر فان قلت بينهما فرق فان كلما يقتضي عموم الاسما وعموم الافعال ضرورة فاذا وجد في لفظ كل اسم واحد
الحلف في حقه ولا يتكرر به نفسه وبقيت فيما سواه من الاسما وفي كلما اذا اوجد فعل الحلف باعتبار وبقيت فيما سواه من الافعال
المماثلة سوا تعلقت بما تعلق به الاولى ولا قلنا انه اعتبر فيه ثبوت عموم الاسما ضرورة ولا حاجة بنا الى النظر الى سببه اذ
المقصود انه يثبت العموم في الافعال والاسما فصار الحاصل كل تزوج بكل امراة وفي مثله ينقسم الاحاد ظاهرا على ما قرروا
في ركب القوم دوابهم ولبسوا اصابعهم في اذانهم فلزم بالضرورة انه اذا الحالف فعل الحلف في اسمه فلا يتكرر الحنث في امراة
واحدة وسكن اقوال الجامع بين هذه المسئلة وبين ما فارت عليه من المسئلتين ويدفع بان انقسام الاحاد على الاحاد عند
التساوي وهو منتف لان دائرة عموم الافعال اوسع لان كثيرا من افراده ما يتحقق بتكرار شخص واحد وقد فرض عموم
كلما فلا يعتبر كل اسم بفعل واحد فقط والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب **قوله** وزوال الملك بعد اليمين
لا يبطلها حتى لو طلقها فانقضت عدتها بعد التعليق بدخول الدار ثم تزوجها ثم دخلت طلقت وكذا اذا قال لعبده ان دخلت
فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل عتق ولا بد من تقييد عدم البطلان بما اذا ازال الملك بدون الثلاث اما اذا طلقها ثلاثا
ثم رجعت بغيره ثم ملكت فدخلت لا تطلق على ما سياتي ثم ان وجد الشرط في ملكه انحل اليمين الى اخر ما في الكتاب بعده او كما
يبطل التعليق بتنجيز الثلاث خلافا لزفر كذلك يبطل بلحاقه بدار الحرب عند ابي حنيفة خلافا لهما حتى لو دخلت الدار بعد لحاقه
وهي في العدة لا تطلق خلافا لهما وفائدة الخلاف فيما اذا جا تائبا مسلما فتزوجها ثانيا لا ينتقص من عدد الطلاق شي عنده وينتقص
عندهما **قوله** وان اختلفا في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المراة البينة لانه متمسك بالاصل وهو
عدم الشرط ولانه ينكر وقوع الطلاق وعلى هذا لو قال ان لم تدخلي اليوم فانت طالق فقالت لم ادخل وقال دخلت فالقول له وان
كانت متمسكة بالاصل وهو عدم الدخول ولو قال ان لم اجامعك في حيضتك فانت طالق فقالت لم تجامعني وقال فعلت
فالقول له مع انها متمسكة بظاهر من عدم الجماع وحرمته في الحيض الداعية الى عدمه لكونه انكر الطلاق واستحضر هنا ما
في النكاح لو قال لها بلغك الخبر فسكت وقالت رددت فالقول قوله خلافا لزفر وهذا ايضا مما اصل كلي بخلاف ما لو
قال وهي حائض حال عن الجماع انت طالق للسنة ثم قال جامعتك في حيضتك فانكرت فالقول لها ان كانت طاهرة لانه يريد
ابطال الحكم الواقع بعد وجود السبب المضاف اليه اما الاول فلان المضاف سبب في الحال واما الثاني فلان الوقت وقت
طلاق السنة بالفرض **قوله** فان كان الشرط لا يعلم الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها عند الايمة الاربعة رحمهم الله
وعن احمد لا يقع وتختبرها النسا بادخال قطنة في فرجها في زمان فان تلذذ لك ودفع بانها امينة مؤتمنة باظهار ما في رحمها
بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن تحريم كتمانها امر بالاظهار وفائدة الامر بالاظهار ترتيب احكام المظهر
وهو فرع قبوله مع ان ادخال القطنة لا يوصل الى علم ولا ظن لجواز اخذ دم من خارج تحتال به **قوله** ولم تطلق
فلانة هذه اذا كذبها اما لو صدقها طلقت فلانة ايضا وكذا في جميع نظائره **قوله** كما في حق العدة اي انقضائها
حتى لو طلقها طلاقا رجعيا ثم لم يراجعها فقالت له بعد مدة يحتمل صدقها انقضت عدتي انقطع حق الرجعة او قالت لرجل اخر
انقضت عدتي من فلان والمدة تحتمله جاز تزوجها اذا اغلب على ظنه صدقها والغشيان اي حل الوطي وحرمته فلو قالت انا
حائض حرم او طاهر حل او قالت للمطلق ثلاثا تزوجت بفلان وغشيني حلت له لا يقال اما ان تكون حائضا او لا فعلى الاول
يقع عليهما وعلى الثاني لا يقع واحد منهما لانا نقول المنظور اليه في حقها شرعا الاخبارية لانها امينة وفي حق ضرتها حقيقته
وشرطها على ذلك … تفرد باخبارها به … في حقها مع التكذيب ولا بعد في ان يقبل قول الانسان في حق نفسه
لا في حق غيره كاحد الورثة اذا اقر بدين لرجل على الميت فيقتصر على نصيبه الا ان يصدقه الباقون والمشتري اذا اقر بالمبيع لمستحق
لا يرجع بالثمن على البائع هذا وانما يقبل قولها اذا اخبرت بالحيض وهو قائم اما بعد الانقطاع فلا لانه ضروري فيشترط
قيام الشرط بخلاف [illegible] ولذا ان حضت حيضة حيث يقبل قولها في الطهر الذي يلي الحيضة لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعد
ما حضت وطهرت فانا الان حائض حيضة اخرى لا يقبل قولها ولا يقع لانها اخبرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا
اخبرت في الطهر بعد انقضا مدة الحيضة ثم يقع وهذا لانها جعلت امينة شرعا فيما تخبر من الحيض والطهر من دون اثار
الاحكام المتعلقة بها فلا تكون مؤتمنة حال عدم تلك الاحكام لعدم الحاجة اذا كذبها الزوج ولو قال لامراتيه اذا
حضتما فانتما طالقان فقالتا حضنا لم تطلق واحدة منهما الا ان يصدقهما فان صدق احداهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة
وان كن ثلاثا فقال ان ذلك تعلق حضتن لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق احداهن فان صدق ثنتين فقط
طلقت المكذبة دون المصدقات ولو كن اربعا والمسئلة بحالها لم يطلقن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين

وان صدقن قلنا تطلق طلقت المكذبة دون المصدقات والاصل ان حيض الكل شرط لوقوع طلاقهن فلم تطلق واحدة
حتى يحضن جميعا وان حاض بعضهن يكون ذلك بعض ما يثبت به الحكم فلا يثبت وان قلن جميعا حضنا لا يثبت حيض كل واحدة
الا في حق نفسها الا ان يصدقها فيثبت في حق الكل وان صدق البعض وكذب البعض نظر فاذا كانت المكذبة واحدة طلقت هي وحدها
لتمام الشرط في حقها لان قولها مقبول في نفسها وقد صدق في غيرها فتم الشرط فيها ولا تطلق غيرها لان المكذبة لا
يقبل قولها في غيرها فلم يتم الشرط في الغير وان كذب اكثر من واحدة لم تطلق واحدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت
حيضها الا في حق نفسها وكان الموجود بعض الشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواها جميعا **قوله** وكذا اذا قال
ان كنت تحبين ان يعذبك الله الى قوله لما ذكرنا يعني انها امينة في حق نفسها شاهدة في حق غيرها قوله ولا يتيقن بكذبها
جواب سؤال تقديره قبول الجزاء باعتبار خبرها بناء على احتمال صدقها فاما هنا فكذبها متيقن فكيف يحكم به بل الجزاء اتفاقا العلم
بانتفا بانتفاء الشرط اجاب بمنع تيقنه فان الانسان قد يبلغ بضيق الصدر وعدم الصبر في سوء الحال الى درجة تحب الموت فيها
فجاز ان تحبه بسبب بغضها مع غلبة الجهل وعدم الذوق للعذاب في الحال فلا الخلاص منه بالعذاب ولو قال لها ان كنت تحبيني
بقلبك فانت طالق فقالت احبك كاذبة طلقت قضاء وديانة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان المحبة بالقلب امر لا يعلم وعدمه
سواء فصار كمسئلة الكتاب وقال محمد لا تطلق فيما بينه وبين الله الا ان تصدق لان الاصل في المحبة القلب واللسان خلف عنه
وتعيين الاصل يبطل الخليفة قلنا بل هو عدم امكان الوقوف عليها على ما في قلبها اوجب النقل الى الخلف مطلقا فاستوى
التقييد وعدمه وفي الظهيرية ما يدل على ان المحبة تعلق العبرة ان امكن الاطلاع عليها ثم قال لامرأته
انت طالق ان كنت انا احب كذا ثم قال الساعة كاذبا تطلق امرأته فيما بينه وبين الله تعالى واستشكل السرخسي
هذا بانه ان لم يعلم ما في قلبها يعلم ما في قلب نفسه بل الطريق ما قلنا ان القلب متقلب لا يثبت على شيء فالوقوف على حقيقة
المحبة متعذر والاحكام انما تناط بالامور الظاهرة لا الخفية كالرخصة بالسفر والحدث بالنوم والجنابة بالتقاء الختانين
ولا يخفى ما فيه بالنسبة الى قلبه واعلم ان التعليق بالمحبة يفارق التعليق بالحيض فانه يقتصر على المجلس لكونه تخييرا
حتى لو قامت وقالت احبك لا تطلق ولو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله تعالى وفي الحيض لا يقتصر على المجلس كسائر
التعليقات ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى **فرع في الجامع الاصغر** قال الفقيه ابو جعفر اذا قالت المرأة
لزوجها شيئا من الشتم نحو قرطبان وسفلة فقال ان كنت كما قلت فانت طالق طلقت سواء كان الزوج كما قالت او لم يكن لان
الزوج في الغالب لا يريد الا ان يؤذيها بالطلاق كما اذته وقال الاسكاف فيمن قالت يا قرطبان فقال لزوجها اذا انا قرطبان فانت
طالق تطلق وان قال اردت الشرط يصدق فيما بينه وبين الله تعالى وبعضهم على انه يفتى اهل بخارى على المجازاة دون
الشرط **قوله** فكان حيضا من الابتداء ووجب على المفتي ان يعين ذلك فيقول طلقت حين رأت الدم ويظهر هذا
الاستناد فيما اذا كانت غير مدخول بها فتزوجت حين رأت الدم او كان المعلق بالحيض عتقا فجنى العبد او جنى عليه بعد رؤية
الدم قبل ان يستمر ثلاثا فاذا استمر ثلاثة ايام صح النكاح ويعتبر في العبد جناية الاحرار ولا تحتسب هذه الحيضة من العدة لانها
بعض حيضة لانه حين كان الشرط رؤية الدم لزم ان يقع الطلاق بعد بعضها **قوله** ولو قال لها ان حضت حيضة فانت
طالق لم تطلق حتى تطهر اي يحكم بطهرها عن هذا اقرب والحاصل ان ان حضت حيضة فانت طالق وان حضت حيضة لا يكون
الاول بدعيا لانه انما يقع في الطهر بخلاف الثاني ثم انما يحكم بطهرها فيقع فيما دون العشرة بالاغتسال او ما يقوم مقامه
من صيرورة الصلاة دينا في ذمتها اما في العشرة فبمجرد الانقطاع **قوله** لان الحيضة بالهاء هي الكاملة عن هذا ولو قال نصف
حيضة كان الحكم كما في حيضة لانه اسم للكامل منها لا يتجزى فلا فرق في قوله تطلق بحيض خمسة ايام وللسفر بالنصف قلنا هذا
نصف اقتضى مدته لا نصفا لدرورها ولو كانت حائضا لا تطلق ما لم تطهر ثم تحيض ثم اذا قال للطاهر انت طالق اذا طهرت لم
تطلق حتى تحيض فتطهر لان اليمين تنتفي شرطا مستقبلا وهذا الحيض قد مضى بعضه وبقي بعضه وما بقي لم يدخل تحت اليمين والباقي
تبع للماضي فلا يتناوله اليمين كما لا يتناوله الماضي بخلاف قوله انت طالق قبل الحيض حيضة بشهر حيث تطلق اذا حاضت
ولا ينتظر الطهر والمراد حديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم في سبايا اوطاس الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى
حتى يستبرئن بحيضة وسنتكلم عليه في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** بخلاف ما اذا قال اذا صمت لانه لم يقدره بمعيار
او لم يقل اذا صمت يوما او شهرا فيتعلق بما يسمى صوما في الشرع وقد وجد لقيام ركنه وشرطه بامساك ساعة فيقع به
وان قطعت بعده وكذا اذا صمت في يوم او شهر لانه لم يشترط كماله بخلاف ما اذا اقترن بمعيار كاذا صمت يوما فانه لا يقع
الا بغروب الشمس من اليوم الذي صامت فيه وقطعوا اذا صمت يوما او اذا صمت صوما لا يقع الا بتمام يوم لانه مقدر بمعيار واذا
صليت صلاة يقع بركعتين وفي اذا صليت يقع بركعة **قوله** ومن قال لامرأته اذا ولدت غلاما فانت طالق واحدة
واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلاما وجارية ولا يدرى ايهما الاول لانه لو علم وقع المعلق ... يقع

بالآخر شي لان الطلاق المقارن لانقضاء العدة لا يقع وان اختلفا فالقول للزوج لانه منكر للزيادة وتقرير
المسئلة واضح من الكتاب واما ما عن الشافعي من انه يقع الثلاث لاحتمال الخروج معا قيل ينبغي ان لا يعول عليه لانه
مستحيل عادة فيما له ان تحقق ولادتهما معا ووقع الثلاث وتعتد بالاقراء ولو ولدت غلاما وجاريتين ولا يدرى اولهم
وقع ثنتان في القضاء وثلاث في التنزه لان الغلام اذا كان اولا اوثانيا تطلق ثلاثا واحدة به وثنتان بالجارية الاولى الا
العدة لا تنقضي ما بقي في البطن ولد وان كان اخرا يقع ثنتان بالجارية الاولى ولا يقع بالثانية شي لان اليمين بالجارية
انحلت بالاولى ولا يقع بالغلام شي لانه حال انقضاء العدة فتردد بين ثلاث وثنتين فحكم بالاقل قضاء وبالاكثر تنزها ولو
ولدت غلامين وجارية لزمه واحدة في القضاء وفي التنزه ثلاث لانه ان كان الغلام اولا وقعت واحدة بالاول ولا يقع
بالثاني شي ولا بالجارية الاخيرة لانقضاء العدة وان كانت الجارية اولا ووسطا وقع ثنتان بها وواحدة بالغلام بعدها اوقبلها
فتردد بين ثلاث وواحدة ولو قال ان كان حملك غلاما فطالق واحدة او جارية فثنتين فولدتهما لم تطلق لان حملك اسم جنس مضاف
فيعم كله فما لم يكن الكل جارية او غلاما لا يقع كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما والباقي بحاله وقوله ان كان ما في هذا العدل
حنطة فهي طالق او دقيقا فطالق فاذا فيه حنطة ودقيق لا تطلق ولو قال ان كان ما في بطنك والباقي بحاله وقع الثلاث
وفي الجامع لو قال ان ولدت ولدا فانت طالق فان كان الذي تلدينه غلاما فانت طالق ثنتين فولدت غلاما يقع الثلاث لوجود
الشرطين لان المطلق موجود في المقيد وهو قول مالك والشافعي **قوله** وان قال لها ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق
مبنى الخلاف انه اذا جعل الشرط فعلا متعلقا بشيئين من حيث هو متعلق بهما نحو ان دخلت هذه الدار وهذه اشترط للوقوع
قيام الملك عندنا اخرهما عندنا وقال زفر عند كل منهما وقياسه بما اذا كان فعلا قائما بشيئين من حيث هو قائم بهما نحو ان يكون كذلك
مثل ان جاء زيد وعمرو فانت طالق فان الشرط مجيئهما فلا يقع طلاق واحد الا بمجيء كل منهما وقد ذكرنا ما يعرف به ذلك في مسئلة
اذا حضتما فانتما طالقان وحمله في الكتاب مسئلة الكتاب من تعدد الشرط ليس بذلك لان تعدده بتعدد فعل الشرط
ولا تعدد في الفعل هنا بل في متعلقه ولا يسلم من تعدده تعدده فانه لو كلمهما معا وقع الطلاق لوجود الشرط
وغايته تعدده بالقوة وجه قول زفر اعتبار الاول من الوصفين بالثاني في وجوب قيام الملك عنده اذ هما في حكم هذا الطلاق
كالشي الواحد لتوقفه على كل منهما ولنا ان صحة الكلام باهلية المتكلم وانما اشترط لصحته فيما نحن فيه مع الاهلية قيام الملك
في الحال ليكون الشرط الملك ليصير الجزاء في الاول غالبا لوجود يتعلق بالشرط نظرا الى ظهور الاستصحاب ويستغنى في الحال
فيتحقق بذلك معنى اليمين وهو الاخافة الحاملة على الامتناع او الفعل فانه لا يحتاج في بقائها الى ذلك لان بقاءها
بعد تحقق حقيقتها بقيام الذمة وانما يحتاج اليه لوقوع الجزاء والحنث لا يثبت الا عند الاخير فلا يشترط الملك الا عنده
وهذا ايراد على المص في اول الباب واما الشرطان فتحققهما حقيقة بتكرار اداتهما وهو على وجهين بواو وبغيرها فالثاني كقوله
ان كلمت ان دخلت فانت طالق لا تطلق ما لم تدخل ثم تكلم فيتقدم المؤخر وهذا الذي سماه محمد اعتراض الشرط على الشرط وصورته
في الجامع قال كل امراة اتزوجها ان كلمت فلانا فهي طالق لو تقدم المؤخر فيصير التقدير ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها طالق
واستغنى عن الفاء بتقدم الجزاء والكلام شرط الانعقاد والتزوج شرط الانحلال واصله قوله تعالى لا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم المعنى ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم وقوله تعالى
وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فالجواب احللنا لك امراة مؤمنة بعد ان وهبت نفسها ان اراد
النبي فالمعنى ان اراد النبي نكاح مؤمنة وهبت نفسها فقد احللناها قيل ويحتمل تاخر ارادته لانها كالقبول فالمعنى ان
وهبت مؤمنة نفسها للنبي ان اراد النبي اي قبل احللناها وحجة المسئلة انه لا يمكن ان يجعل الشرطان شرطا
واحدا لان ذلك الجزاء لعدم العطف وان زعم في غيره درايته الاصول انه رجع عن التقديم والتاخير وانه كل شرط في موضع
وهو راي امام الحرمين من اصحابه لان الاصل عدم التقدير الا بدليل والكلام في موجبات اللفظ ولانه الشرط الثاني
مع ما يعقبه هو الجزاء للاول لعدم الفاء الرابطة ونية التقديم والتاخير احق من اضمار الحرف لانه تصحيح للمنطوق من غير زيادة
شي اخر فكان قوله ان اكلت بعد ما هو متاخر لانه في حين الجواب المتاخر والتقدير ان لبست فان اكلت فانت طالق وهذا
بناء على ما قدمناه من لزوم التنجيز في مثل ان دخلت الدار انت طالق وعلى ما قدمناه عن ابي يوسف من لزوم اضمار الفاء حمله لا
بعكس المذهب وفي **الحاوي** التجريد لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا لا يعتبر الا قيام الملك عند الشرط
الاول فان طلقها بعد الدخول بها ثم دخلت الدار وهي في العدة ثم كلمت فلانا وهي في العدة طلقت انتهى وهو على الظاهر من
التقديم والتاخير فكان المتقدم شرط الانحلال فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني
كانت طالق لو لم تطلق حتى تسأله اولا ثم يعدها ثم يعطيها لانه شرط في العطية الوعد وفي الوعد السؤال فكانه قال
ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي رحمهما الله ومن الحنابلة من قيد ذلك بما اذا كان الشرط

باذا فان كان بان تطلق لوجودهما كيفما كان لان المعروف في ذلك اذا الا ان واما الاول فاذا قال انت طالق اذا قدم
فلان واذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان او متى فقدما معا او لا يقع الطلاق ولا ينتظر قدوم الاخر لان قوله انت طالق
اذا قدم فلان يمين تام لوجود الشرط والجزاء والشرط الثاني لا جزاء له فاذا عطف على شرط تعلق به جزاؤه تعلق جزاؤه
بعينه به كانه قال واذا قدم فلان فانت طالق تلك التطليقة بعينها ولو قدما معا لم يقع الا طلاق واحد وكذا اذا
حلل الجزاء بين الشرطين فقال ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان لانهما سبق وقوعه لا يقع عند الشرط الثاني شيء
الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد تطليقة فتقع اخرى عند الثاني وان اخر الجزاء فقال اذا قدم فلان واذا قدم فلان
فانت طالق لا يقع حتى يقدما لانه عطف شرطا محضا على شرط لا حكم له ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا
بوجودهما لانه لو وقع باولهما صار عطفا على اليمين كالاول لا على الشرط فان نوى وقوع الطلاق باحدهما صحت نيته بنية تعد
الجزاء على احد الشرطين وفيه تغليظ على نفسه فاما اذا عطف بلا اداة شرط كان المجموع شرطا واحدا كما في مسئلة الكتاب
الا ان ينوي وقوع الطلاق باحدهما لانه نوى اضمار كلمة الشرط كذا في شرح الزيادات **تنبيه** يشترط في صحة
الشرط الاتصال كالاستثناء وعروض اللغوية وبين الجزاء فاصل يبطل التعليق وفي الخانية لو قال انت طالق ...
فانت طالق تعلق استحسانا قال الكرخي ينبغي ان لا يتعلق على قوله لان الثاني لغو ... ان شاء الله على قوله والجواب
انه تاكيد بخلاف ... لان التوكيد لفظه لا يكون بالواو ... كله حر حر ان شاء الله ولا يعتق عنده واجمعوا ان السكوت
واللغو لا يمنعان العطف ما دام في المجلس كذا في الذخيرة لان العطف غير معتبر مفرد بخلاف الشرط والاستثناء واذا
تعقب الشرط اجزية لنسب بما انا نامة كما ذكرناه من قرب صدر الكل واذا قال انت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا تعلق
كل منهما به وعن هذا اذا قال انت طالق واحدة وثنتين وثلاثا واربعا ان دخلت صح التعليق فيتعلق الثلاث **قوله**
وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا وطلقها ثنتين الخ فائدة الخلاف لا تظهر في الصورة المذكورة في الكتاب لاتفاق
هم على وقوع الثلاث اما عند محمد فلان الباقي واحدة لها محل الثلاث واما عندهما فالثلاث المعلقة بواسطة ملكه
ثنتين مع الهدم الواحدة الباقية وانما تظهر فيما اذا علق طلقة واحدة ثم نجز ثنتين ثم تزوجت بغيره ثم عادت الى الاول
ثم وجد الشرط فعند محمد رحمه الله تحرم حرمة غليظة وعندهما لا اذ ملك بعدها وقوع ثنتين **قوله** وستتبينه بعد وحقق
تبيينه هناك ان شاء الله تعالى **قوله** ولنا ان الجزاء طلقات هذا الملك لما ثبتنا من ان معنى اليمين انما يتحقق بكون
الجزاء غالب الوقوع لتحقق الاخافة والظاهر عند استيفاء الطلقات الثلاث عدم العود لانه موقوف على التزوج بغيره
والظاهر عند عدم التزوج به عدم فراقها وعودها الى الاول لانه عقد يعقد للعمر فلا يكون غير الملك القائم مرادا
لعدم تحقق اليمين باعتباره فتعين الاطلاق به بدلالة حال المتكلم اعني ارادة اليمين وايضا بوقوع الثلاث خرج عن المحلية
وانما حدث محليتها بالاسلام وبطلان المحلية للجزاء يبطل اليمين كفوت محل الشرط بان قال ان دخلت هذه الدار فجعلت بستانا
او حماما لا يبقى اليمين فهذا كذلك بخلاف قوله لعبده ان دخلت فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل حيث يعتق لان محليته
بالرق ولم تزل بالبيع وبخلاف ما اذا طلقها ثنتين والمسئلة بحالها ثم تزوجت بغيره ثم عادت اليه فوجد الشرط حيث يقع المعلق
ثلاثا لم ... حيث يقع الواحدة الباقية لانه وان كان استيفاء ما صح به الملك به الثلاث لان ... بقاء اليمين بعدم المحلية
ولم تزل بالطلقتين بل كانت باقية حال عودها اليه واورد بعض اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا واحدة كقول زفر
لان المعلق طلقات هذا الملك والفرض ان الباقي من هذا الملك ليس الا واحدة فكان كما لو طلق امرأته ثنتين ثم قال
انت طالق ثلاثا فانما تقع واحدة لانه لم يبق في ملكه سواها والجواب ان هذا مشروطه والمعنى ان المعلق طلقات
هذا الملك الثلاث ما دام ملكه لها فاذا ادعى المعلق ثلاثا مطلقة كما هو اللفظ لكن بشرط بقائها محلا للطلاق فاذا
نجز ثنتين زال ملك الثلاث فبقي المعلق ثلاثا مطلقة ما بقيت محليتها وامكن وقوعها وهذا انما يتاتى في تنجيز الثنتين مع
والله اعلم وبخلاف ما لو قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ... فدخلت حيث يصير مظاهرا
لان الظهار تحريم الفعل لا الحل الاصلي الا ان قيام النكاح من شرطه فلا يشترط بقاؤه لبقاء المشروط كالشهود في
النكاح اما الطلاق فتحريم الحل وقد فات بتنجيز الطلقات **قوله** ولو قال لامرأته اذا جامعتك فانت طالق ثلاثا
فجامعها فلما التقى الختانان وقع الثلاث ثم لم تخرج في الحال ... لم يجب عليه المهر اي العقر هذا الليث بخلاف
ما لو اخرجه ثم ادخله وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة عتقت بالتقاء الختانين فاذا امكث بعده لا يجب عقرها
وعن ابي يوسف انه اوجب العقر في الفصلين لوجود الجماع بالدوام بعد الثلاث والحرية وقد سقط الحد للشبهة فيجب العقر اوجبه
وجه الظاهر ان الجماع الادخال لا لدوام ... حتى يكون لدوامه حكم ابتدائه بخلاف ما لو اخرج ثم ادخل لانه وجد
الادخال الا ان الحد لم يجب لشبهة الاتحاد اي فيه شبهة انه جماع واحد ... كان له غير موجب للحد فلا يكون الجوع

موجبا

موجبًا له وذلك بالنظر الى اعادة المقصود وهو قضاء الشهوة في المجلس الواحد واذا امتنع الحل وجب المهر لان التصرف في
البضع المحترم لا يخلو عن حد او مهر جابر ولو كان الطلاق المعلق في هذه المسئلة رجعيا يصير مراجعا باللبث عند ابي يوسف
خلافا لمحمد لوجود المساس بشهوة وهو القياس ويحتمل ان الدوام ليس بتعرض للبضع على ما مر فلم يوجب شيئا فيستأنف للرجعة
بخلاف ما اذا اخرجه ثم ادخل فانه يصير مراجعا بالاجماع وعن محمد لو ان رجلا زنى بامرأة ثم تزوجها في تلك الحالة فان لبث على ذلك
لم ينزع وجب مهران مهر بالوطي ومهر بالعقد وان لم يستأنف الادخال لان دوامه على ذلك فوق الخلوة بعد العقد ولو تعدد

فصل في الاستثناء

هو بيان بالا او احدى اخواتها ان ما بعدها لم يرد بحكم الصدر وهذا يشمل
المتصل والمنقطع وهذا اسمًا لمفهوم لفظ استثناء اصطلاحا على انه متواطئ وعلى انه حقيقة في الاخراج لبعض الجنس من
الحكم مجاز فيه لبعض غيره مرادا لكان بعض الجنس في المتصل وبقيت الغير في المنقطع والاوجه كون الخلاف في ان الصيغة
في الاخراج لبعض الجنس من الحكم فقط وفيه من غير الجنس ايضا بالتواطئ والاشتراك اللفظي فانه امر لا حاجة معنى لفظ استثناء
فانه اما باطل لتحتمل الاجابة اليه والحق الاستثناء للتعليق لاشتراكهما في منع الكلام من اثبات موجبه الا ان الشرط يمنع الكل
والاستثناء البعض وفيه مسئلة ان شاء الله لمشابهتها الشرط في منع الكل وفي اداة التعليق ولكنه ليس على حقيقته لانه لا مانع الى
غاية والشرط يمنع الى غاية تحققه كما يعين اكرم بني تميم ان دخلوا ولذا لم يورده في بحث التعليقات ولفظ الاستثناء اسم
وقع في قال تعالى ولا يستثنون اي لم يقولوا ان شاء الله وللمشابهة وكذا في الاثم ايضا اخر ذكره في فصل الاستثناء انما يثبت حكمه
في جميع الاخبار وان كان انشاء ايجاب لا في الامر والنهي وقالا اعتقوا عبدي من بعد موتي ان شاء الله لا يعمل الاستثناء فلهم
ولو قال بع عبدي هذا ان شاء الله كان للمامور بيعه قيل لان الايجاب يقع ملزما فيحتاج الى ابطاله بالاستثناء وذكر ليس الا
كذلك والامر لا يقع ملزما لعدد ته ملى عزله فلا حاجة الى الاستثناء يجب اعتبار صحته وعن الحلوائي كل ما يختص باللسان يبطله
الاستثناء كالطلاق والبيع بخلاف ما لا يختص به كالصوم ولو نوى لو قال نوى صوم غد ان شاء الله له اذا في ثبات النية ويجب
الشرط في صحته تصحيح حروفه وان لم يسمعه او ان يسمعه يجري فيه الخلاف المتقدم في القراءة في الصلاة **قوله** واذا قال لامرأته
انت طالق ان شاء الله الخ وكذا اذا قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله او الا ان يشاء الله او ان شاء الجن او الحائط وكل من لم يوقف له
على مشيئة لم يقع الا اذا كان متصلا ولا يفتقر الى النية حتى لو جرى على لسانه من غير قصد لا يقع وحكى عندنا خلاف فيما اذا طلق
يقع وقال اسد لا يقع وهو الظاهر من المذهب لان الطلاق مع الاستثناء ليس طلاقا وقال لذا رايت ابا يوسف في النوم
فسألته فقال لا يقع فقلت لم قال ارايت لو قال انت طالق تجري على لسانه او غير طالق اكان يقع قلت لا قال كذا اذا لم يدر
ما هو ان شاء الله لما ذكرنا وصار كسكوت البكر اذا زوجها ابوها فسكتت ولا تدري ان السكوت رضى يعمل به لعقد عليها وفي
خارج المذهب خلافا في النية قيل يشترط نية الاستثناء من اول الكلام وقيل قبل فراغه وقيل ولو بعد فراغه وقيل ولو
ما يقرب من الكلام ولا يشترط اتصالها به واعلم ان ما شاء الله يجوز كون ما فيه موصولا او اسميا فمقتضاه ان يطلق واحدة
رجعية لان الغيب هو ما شاء الله من الآحاد واحدة او ثنتين او ثلثا ولا شك في ان طالق المذكور نصا كقوله انت طالق كيف
شاء الله ويحتمل كونها حرفا اي كل مشيئة الله فلا تطلق فالحكم بعدم الوقوع بعد ظهور المجهول لا يخلو عن نظر اما يكون
الظاهر عدم الوقوع مع المشيئة اذا كان الاظهر كونها المصدرية الظرفية ليترجح تعليقه بالمشيئة لكن الثابت لكثرة
استعمالها موصولا او اسميا نعم لا يقع قضاء لا ديانة اذا قلنا بتساوي استعماليها واخبر انه اراد الظرفية ما اذا لم يكن له
نية فينبغي ان يقع وعلمت انه احتاج الى نية اما لو قال ان شاء زيد فهو تمليك منه معتبر فيه مجلس علمه فان شاء فيه طلقت
والا خرج الامر من يده وكذا الا ان يشاء زيد او زيد لا يحب او يرضى او يهوى او يريد الا ان يبدو له غير ذلك تعتبر مجلس
العلم ويعتبر في ذلك كله اظهار فلان بلسانه لا مشيئته ورضاه بقلبه لان المشيئة واخواتها امر باطن وله دليل ظاهر
وهو العبارة فيقام مقامه كذا في شرح الجامع وكذا اذا اضاف المشيئة والثلثة بعدها الى الله تعالى لما قال طالق بمشيئة
الله وارادته ومحبته ورضاه لا يقع لانه بمعنى التعليق اذ الباء للالصاق والكائن في التعليق الصاق الجزاء بالشرط واذا اضاف
الاربعة وما بعدها الى العبد كان تمليكا وان قال بامر او حكمه او بقضائه او باذنه او بعلمه او بقدرته وقع في الحال
سواء اضافه الى الله تعالى او الى العبد لان يراد به في مثله التنجيز عرفا وان قال بالحرف اللام يقع في الوجوه كلها سواء اضافه الى
الله تعالى او الى العبد لانه تعليل لا يقاع كقوله طالق لدخولك الدار وان قال بحرف في فان اضافه الى الله تعالى لا يقع في الوجوه كلها
الا في قوله طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لانه في معنى الشرط فيكون تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع الا في العلم لانه يذكر
للمعلوم وهو واقع ولانه لا يصح نفيه عنه تعالى بحال فكان تعليقا بما هو موجود فيكون تنجيزا ولا يلزم القدرة لان المراد بها
هنا التقدير وقد يقدر شيئا وقد لا يفعله حتى لو اراد حقيقة قدرته تعالى يقع في الحال كذا في الكافي والاوجه ان يراد في
العلم على مفهومه واذا كان في علم الله تعالى انها طالق فهو فرع تحقق طلاقها وكذا قول القدرة على مفهومها ولا يقع لان معنى انت طالق

في قدرة الله أن في قدرته تعالى وقوعه وذلك لا يستلزم سبق تحققه بخلاف المعاينة الحال في قدرة الله فلا صلاة مع عدم
تحققه في الحال وبعد أيضا وإن أضافها إلى العبد يعني كان تمليكا في الأربع الأول وما بعدها من الهوى والرؤية تعليقا في
الستة الأواخر ولا يخفى أن ما ذكره في التجنيس بقوله في علم الله يأتي في قوله في إرادته ومحبته ورضاه فيلزم الوقوع بخلاف ما لو جمعهما
ولو قال أنت طالق واحدة إن شاء الله وثنتين إن لم يشأ الله لم يقع شيء لأن الأول لحقه الاستثناء فبطل والثاني باطل لأنه لو وقع لشاء الله
فيعدم الشرط فلم يقع فكان في تصحيحه إبطاله ولو قال طالق واحدة اليوم إن شاء الله وإن لم يشأ فثنتين فمضى اليوم ولم يطلقها
وقع ثنتان لأنه لو شاء الله تعالى الواحدة في اليوم لطلقها فيه فيثبت أنه لم يشأ الله الواحدة فتحقق شرط وقوع الثنتين وهو عدم
مشيئته تعالى الواحدة بخلاف السابقة لأن شرط وقوع الثنتين فيها عدم مشيئتها فلا يمكن وقوعها مع عدم مشيئته تعالى
والمسألتان مذكورتان في النوازل فقال في المنتقى في أنت طالق اليوم ثنتين إن شاء الله وإن لم يشأ اليوم فطالق ثلاثا فمضى
اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا وجهه ما بيناه وقال لو لم يقيده باليوم في اليمين فهو إلى الموت فإن لم يطلقها طلقت قبل
الموت ثلاثا بلا فصل وقد ظن ابني أي في مسألة النوازل والجواب أن مسألة المنتقى تعليق الثلاث بعدم مشيئة
الله تعالى الطلقتين وقد وجد لتحقق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله الطلقتين لأوقعهما الزوج وفي مسألة النوازل
تعليق الطلقتين بعدم مشيئة الله إياهما فلا يقعان أبدا **قوله** لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف بطلاق أو عتاق
هذا اللفظ ومعناه مروي أخرج أصحاب السنن الأربعة حدثنا أيوب السختياني عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من حلف على يمين فقال إن شاء الله فقد استثنى بلفظ النسائي ولفظ الترمذي فلا حنث عليه وأخرجه أحمد والنسائي
وابن ماجه وقال الترمذي حديث حسن وقد روى نافع عن ابن عمر موقوفا وعن سالم عن ابن عمر موقوفا ولا نعلم أحدا رفعه غير أيوب السختياني
وقال إسماعيل بن إبراهيم كان أيوب أحيانا يرفعه وأحيانا لا يرفعه انتهى وهذا كله غير قادح في رفعه لما عرف في نظائره
فيرجح رفعه بعاضد تقوية الرفع واعلم أنه ليس في الحديث تعرض لوقوع الطلاق مع لفظة إن شاء الله والاستدلال بالحديث
المورد في اليمين إنما يتم في نحو أنت طالق إن دخلت إن شاء الله وذلك في كتاب الأيمان وأما ما أخرج ابن عدي في الكامل عن إسحق
بن أبي يحيى الكعبي عن عبد العزيز بن أبي رواد عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال
لامرأته أنت طالق إن شاء الله أو لغلامه أنت حر إن شاء الله أو علي المشي إلى بيت الله إن شاء الله فلا شيء عليه ومعلول بإسحق هذا
نقل تضعيفه عن الدارقطني وابن حبان ونقل توثيقه عن غيرهما وأخرج الدارقطني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من طلق واستثنى فله ثنياه ضعفه عبد الحق بحميد وتعدد طرق الضعيف عندنا وإن كان بحيث يخرجه إلى
الحسن إذ لم يكن ضعفه بالتهمة لكن هذا القدر من التعدد لا يكفي **قوله** ولأنه أتى بصورة الشرط إلى آخره في حقيقته
لأن مشيئة الله تعالى إما ثابتة أو منتفية قطعا فلا تردد في حكمها وما يكون كذلك فهو تعليق فيكون تعليقا من حيث
الوجه يعني من حيث الصورة وأنه إعدام أي التعليق إعدام العلية قبل وجود الشرط **قوله** والشرط لا يعلم هنا فيكون
إعداما من الأصل نسبه إلى أن التعليق بالمشيئة إبطال وهو قول أبي حنيفة ومحمد كقوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقال
إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب وعند أبي يوسف تعليق ملاحظة للصيغة وتمام الاحتياط المعنى
وقيل وقد نقل الخلاف بين أبي يوسف ومحمد على عكسه وثمرته تظهر فيما إذا قدم الشرط فقال إن شاء الله أنت طالق فتطلق
على التعليق لعدم الفاء في موضع وجوبها فلا تعليق ولا تطلق على الإبطال وفي شرح المجمع للمصنف عكس هذا وفي علمه
[illegible] خلافه قوله إن شاء الله فأنت طالق وفيما إذا جمع بين يمينين فقال أنت طالق إن دخلت الدار وعبدي حر إن كلمت زيدا إن شاء الله
فعلى التعليق تعود إلى الجملة الثانية فلو كلمت زيدا لا يقع ولو دخلت الدار وقع وعلى الإبطال إلى الكل لعدم الأولوية بالإبطال
فلو كلمت زيدا أو دخلت الدار لا يقع ولو دخله على الإيقاعين فقال أنت طالق وعبدي حر إن شاء الله ينصرف إلى الكل فلا تطلق
ولا يعتق بالإجماع أما عندهما فلما قلنا من عدم الأولوية بالإبطال وأما عند أبي يوسف فلأنه كالشرط والشرط إذا دخل على
إيقاعين يتعلقان به وفيما إذا حلف لا يحلف بالطلاق وقاله حنث على التعليق لا الإبطال وفي فتاوى قاضي خان الفتوى
على قول أبي يوسف إلا أنه عزي إليه الإبطال فيحصل أن الفتوى على أنه إبطال **قوله** ولو سكت يثبت حكم الكلام الأول
أي إذا سكت كثيرا بلا ضرورة [illegible] أو تنفس وإن كان له منه بد خلافا لما لو سكت قبل التنفس ثم استثنى لا يصح
الاستثناء للفصل للفصل اللغو يطلق ثنتان في قوله أنت طالق ثلاثا وثلاثا إن شاء الله عند أبي حنيفة خلافا لهما لأن
التكرار لتأكيد شائع فيحمل عليه كقوله طالق واحدة إن شاء الله وهو يقول لغو وثلاثا لغو فيقع ثلاثا فيبطل الاستثناء
فتطلق ثلاثا وعلى هذا الخلاف عبدي حر حر إن شاء الله ولو قال حر حر بلا واو واستثنى لا يعتق أصلا بلا خلاف لظهور أن الثاني
وقياسه إذا كرر ثلاثا بلا واو أن يكون مثله ولو قال عبدي حر وعتيق إن شاء الله صح فلا يعتق بخلاف حر وحر لأن العطف التفسيري
إنما يكون بغير لفظ الأول فلا يعد حشوا لقوله حر تفسيرا فكان فاصلا بخلاف حر وعتيق ومثل ثلاثا وثلاثا لو قال أنت طالق

قطعا

وطلاق

وطالق وطالق ان شاء الله طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وعندهما يصح الاستثناء بقوله طالق ان شاء الله ولو قال طالق واحدة
وثلاثا ان شاء الله صح الاستثناء اتفاقا فلانه ليس لغوا لانه يثبت به تكميل للاول ولو قال ثلاثا بوائن او البتة ولا يصح الا
في ظاهر الرواية لانه مع الثلاث لغو وعن محمد يصح هذا ويرى خلاف في التنصيص بالذكر العليل ثم ذكر في النوازل لو
قال الا كلم فلانا استغفر الله ان شاء الله فهو مستثنى ديانة لا قضاء وفي الفتاوى لو اراد ان يحلف رجلا وخاف ان يستثني
في السر يحلفه ويامره ان يذكر عقيب اليمين موصولا سبحان الله او غيره من الكلام والاوجه ان لا يصح الاستثناء المنفصل بالذكر
ولو كان بلسانه ثقل وطال ترديده ثم قال ان شاء الله او اراد ان يقول فسد انسان فاه ساعة ثم اطلقه فاستثنى
متصلا بكلامه صح وعن هشام سألت محمدا عمن قال لامرأته انت طالق ثلاثا ونوى ان يستثني فامسك فاه قال يلزمه الطلاق
قضاء ويدين ديانة يعني في الرستين بعد التخلية ولا يكتفي بذلك الفصل واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة وعن
ابن عباس جوازه الى سنة وعنه ابدا وقال سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن الحسن البصري يعتبر في المجلس وهو قول الاوزاعي
استدل الاخرون بما روي انه عليه الصلاة والسلام لاطوفن الليلة على تسعين امرأة كل تلد غلاما فقال له صاحبه يعني الملك
قل ان شاء الله فنسي الخ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قالها لقاتلوا جميعا فلما يحمل قول الملك قبل فراغه وقوله
صلى الله عليه وسلم لو قالها يعني متصلا واستدل المطلقون بظواهرها انه صلى الله عليه وسلم قال في مكة لا يختلى خلاها الحديث
فقال له العباس رضي الله عنه الا الاذخر فسكت ثم قال الا الاذخر وعنه انه قال في اسرى بدر لا يفلتن احد منهم الا بفداء او ضرب عنق
فقال ابن مسعود الا سهيل بن البيضاء فقال الا سهيل بن البيضاء واجيب عن هذين بانه كان على جهة النسخ ثم
بالوحي يؤذن باتصال ما بعدها بما قبلها وليس بلازم لان المقصود الرد بنفس لفظ القائل ابتداء بانه وافق الشرع المتجدد
وفي المرغيناني مثل هذا كثير فيقال له حمله يشاكل الاول بدليل قوله فقال كانه قال لا يختلى خلاها الا الاذخر ومنها ما روى
ابو داود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله ثم لم
يغزهم واجيب بان كونه لم يغزهم لا يدل على انه لم يكفر ولم يحنث ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد حلف انه لا يحلف
على يمين فيرى غيرها خيرا منها الا اتى التي هي خير وكفر عنها فحين رأى ان عدم غزوهم خير لم يفعل ما حلف عليه ومنها طلاق
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الثاني فلا حنث عليه والجواب انه محمول على الاتصال لعرف العمل لان عرف
جميع الناس وصل الاستثناء لا فصله ولم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه فكيف ولفظه يدل عليه حيث قال بالفاء الدالة
على الوصل والتعقيب ولانه لو حلف على يمين فقال ان شاء الله ثم وجه انتفاء اللوازم المذكورة في الاصل من انه يستلزم ان لا
يحكم بوقوع الطلاق والعتاق ولا اقرار بمال وما لا يحصى من اللوازم الباطلة وبذلك احتج ابو حنيفة رحمه الله المنصور حين وشى
به اعداؤه اليه بانه يرد على جدك ابن عباس في جواز الاستثناء المنفصل فقال له ما معناه انك انما تخشى من خالفك
عليك ومنع خروج اهل اليمين لك من الخروج عليك والايمان لهم ان يستثنوا اذا خرجوا عليك ومذهب الشافعي كمذهبنا
في انه اذا قال متصلا بقوله طالق او حر ان شاء الله لا يقع الطلاق والعتاق وقال مالك واحمد في ظاهر الرواية عنه يقعان لانه
علقهما بشرط يتحقق لانه لو لم يشأ الله كالكفر طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به ولانه اذا اراد صدوره واللفظ منه فقد
شاء الله صدوره وان اراد وجود الطلاق والعتاق فقد علمنا الشريعة انه اذا صدر اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون
منه المشيئة فيها بعد فمشيئته قديمة عند اهل السنة والجماعة فظنه انها تتجدد فحال لا الحكم لنا ما ذكرنا وما بينا
من المعنى والجواب عن تمسكهما انه لم يعلقه بمحقق لانه لا يمكن الاطلاع على ما في مشيئة الله تعالى ونختار انه اراد
تعلق وجود الطلاق والعتاق بمشيئة الله تعالى وقوله فقد علمنا الشريعة الخ ليس على اطلاقه اذ التعليقات من نحو انت طالق
ان قدم زيد او دخلت الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم الشريعة بوقوعه في الحال بالاجماع وما نحن فيه من هذا القبيل قوله
فيكون الاستثناء او ذكر الشرط الى اخره انما نوعه لما ذكرنا انه على قول محمد استثناء وعلى قول ابي يوسف تعليق على اصح
النقل عنهما وقريب من الاستثناء لو قال انت طالق عشرا الا ان تصدق بمائة متصلا قال في النوازل هذا قريب من الاستثناء
لا انه من الامثال لما ليس له حقيقة ولان المثل تشبيه ولا يكون في التشبيه ابطال المال فلا دونه تأخذ الا ان يرد الايجاب
على نفسه **فروع** طلق او خلع ثم ادعى الاستثناء او الشرط ولا منازع لا اشكال في ان القول قوله وكذا
اذا كذبته المرأة فيه ذكر في الحاوي للامام محمود البخاري ولو شهدا عليه انه طلق او خالعها بغير الاستثناء او قالا لم يستثن
قبلت وهي من المسائل التي تقبل فيها الشهادة على النفي فان لم يشهدا على النفي بل قالا لا نسمع منه غير لفظ الطلاق والخلع
والزوج يدعي الاستثناء ففي المحيط القول قوله وفي فوائد شمس الاسلام الاوزجندي لا يسمع دعوى الاستثناء الا اذا عرف الطلاق
بالبينة بل اذا عرف بقرائن ومثله اذا قال لعبده اعتقتك امس وقلت ان شاء الله لا يعتق وفي فتاوى النسفي لو ادعى الاستثناء
وقالت بل طلقتني فالقول لها ولا يصدق الزوج الا ببينة بخلاف ما لو قال لها قلت لك انت طالق ان دخلت فقالت طلقتني

منه الى القول قوله وفى الفتاوى الصغرى اذا ذكر الحيل لا يسع دعوى الاستثناء والطلاق على ما لا كالخلع ونقل نجم الدين النسفى عن شيخ الاسلام اى الخبير ان مشايخنا اجابوا فى دعوى الاستثناء فى الطلاق ان لا يصدق الزوج الا ببينة لانه خلاف الظاهر وقد فسد حال الناس والذى عندى انه ينظر فان كان الرجل معروفا بالصلاح والشهود لا يشهدون على النفى يؤخذ بما فى المحيط من عدم الوقوع تصديقا لمقاله وان عرف بالفسق او جهل حاله ينبغى ان لا يؤخذ بقول المانع لغلبة الفساد فى هذا الزمان ولو طلق فشهدا انه قال انت طالق استثنيت وهو غير ذاكر لذلك كان بحيث اذا غضب لا يدرى ما يقول وسعه الاخذ بشهادتهما والا لا يأخذ بهما **قوله** وكذا اذا مات معطوف على قوله واذا قال لامرأته انت طالق ان شاء الله متصلا لم تقع الطلاق وقوله والموت ينافى الخ جواب عن تعليل بقوله ان الموت ينافى الواقع من الطلاق حتى لو قال لها انت طالق اذا طالق ثلاثا فماتت قبل الوصف او العدد لا يقع فينبغى ان ينافى الاستثناء وهو المبطل فيقع الطلاق اجاب بان الموت ينافى الموجب فيبطل به وينافى الاستثناء فلا يبطل به **قوله** بخلاف ما اذا مات الزوج قبل الاستثناء وهو يريد ان يعلم ارادته بان ذكر تقدم قبل التلفظ بالطلاق وقول من قال يحتمل كذبه على الحال فى ذلك ان ارى يشهد له فيتركه ليس بشىء لانه خلاف الظاهر ولانه يجب تصديقه فيه ثم الواقع الوقوع فى حقه هذا ان كان لاثبات عدم الوقوع فقد خرق الاجماع اذ اكتفى فى اثبات حكم الاستثناء بنية الاستثناء والا فلا فائدة له غير اللجاج **قوله** ولو قال لثنتين طلقت واحدة وعن ابى يوسف لا يصح الاستثناء الا ان استثناء الاكثر وهو قول طائفة من اهل العربية وبه قال احمد فانه لم يتكلم العرب به وقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين والغاوون اكثر وقد قال تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين لا دليل فيه لان الاستثناء منقطع اذ المراد بعبادى المخلصون هكذا استقر الاستعمال القرآنى على ان يكون النسبة للتشريف فلا يدخل الغاوون قلنا لا نسلم عدم ثبوته لغة وما ذكرتم من التأويل فى الاية ممنوع ولو سلم مع ما فيه ففى الحديث الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل يا عبادى كلكم جائع الا من اطعمته يا عبادى كلكم عار الا من كسوته ولو سلم فعدم السماع فى تركيب معين لا يستلزم عدم صحة استعماله الا ترى انه لم يسمع له مائة الا ثمانية وتسعين ونحو ثمانى الكسور وجواز استعماله وهذا لان الاستثناء بيان ان المستثنى لم يرد بالصدر فحاصل التركيب من المستثنى والمستثنى منه انه تكلم بالباقى بعد المستثنى وقولهم اخرج من الصدر لا يجوز لان حقيقة الاخراج تبعد لانه يستدعى سبق الدخول فان اعتبر الدخول فى التناول فالاستثناء لا يفيد الاخراج منه لانه باق بعد الاستثناء اذ تناول اللفظ بحاله وضعه لتمام المعنى وهى قائمة مطلقا فلا يتصور الاخراج وان اعتبر الدخول فى الارادة بالحكم لزم ان يكون كل استثناء نسخا ويلزم ان لا يصح فى نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما من الاخبار لانه المتكلم يكون حينئذ يكون اما كاذبا فى ارادة عموم الصدر بالحكم حيث لم يكن فى الواقع او فى الاستثناء ان كان هو المطابق وكلاهما فى احدهما ويستحيلان فى حقه تعالى علم من هذا ان فائدته انه بيان ان ما بعد الا لم يرد بالحكم ثم هل يكون مرادا بالصدر اعنى العام ام لا الكل ثم اخرج ثم حكم على الباقى او اريد ابتداء بالصدر ما سوى ما بعد الا والا قرينة خلاف لا يوجب خلافا فيما ذكرناه ان حاصل تركيب الاستثناء تكلم بالباقى اى حكم عليه وحققنا فى الاصول ان معنى القول الاول انه اريد عشرة وحكم على سبعة فى قوله على عشرة الا ثلاثة فارادة العشرة بعشرة باق بعد الحكم والثانى هو المذهب الاخر بارادة تكلم ثم ماذكرنا من تحقيق ولا لنا لا يستلزم كون عشرة الا ثلاثة اسما مركبا لمعنى سبعة كما نسب الى القاضى ابى بكر الباقلانى على ان التحقيق انه قوله هو احد المذهبين كما حققنا فى الاصول بل مراده ماذكر المص من قوله انه لا فرق بين قول القائل على درهم او عشرة الا تسعة **وقوله** هو الصحيح احتراز عن قول من قال الاخراج وفيه معنى المعارضة للاستثناء فى الاخبار ماذكرنا ونسب الى الشافعية والله اعلم فانهم مصرحون بانه من المخصصات والتخصيص بيان ان المخصص لم يكن مرادا او فائدة على تاويل بظاهر اللفظ وهو الظاهر لان مسئلة الاستثناء من النفى اثبات يوجب القول بالمعارضة لانه يوجب حكمين على الثلاثة مثلا فى ضمن العشرة بالاثبات وبعد الا بالنفى لكن لا نسلك فانه بحسب الظاهر لا حقيقة الاستثناء انه والا كان تناقضا فالمثبتون المعارضة بين حكم الصدر وما بعد الا لا ترجح الثانى فيجب حمل المرجوح عليه كما هو لكل معارضة رجح فيها احد المتعارضين نظيره انه لم يحكم فى الصدر الا على سبعة **قوله** ولا يصح استثناء الكل من الكل لانه رجوع بعد التقرير وهو لا يجوز ودفع بانه لو كان كذلك لصح فيما يقبل الرجوع وهو الوصية لكنه لا يجوز فيه اتفاقا لو قال اوصيت لفلان بثلث مالى الا ثلث مالى لا يصح الاستثناء فعلم انه لغيره وهو ما ذكر فى الكتاب من انه حينئذ لا يبقى بعده شىء يصير متكلما به وتركيب الاستثناء لم يوضع الا للتكلم بالباقى بعد الثنيا الا بنفى الكل كما يفيده البناء مع الاتفاق على نفى انه ينفى الكل بل يفيد ذلك قوله ليس له شىء من العشرة ونحوه واستقراء استعمالات العرب يفيد وما حكى عن بعضهم من انه يجب حمله على كون الكل مخرجا فغير لفظ المصدر او مساويه كعبيدى احرار الا مماليكى فيعتقون كما صرح به فى المبسوط وفيه حال وزيادات المص لو قال نسائى طوالق الا زينب وعمرة وفاطمة وحفصة لا يطلق واحدة منهن وفى التعالى لو قال كل امرأة لى طالق الا امرأة وليس له امرأة غيرها لا تطلق وفى الذخيرة لو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة وواحدة

فبطل الاستثناء ووقع الطلاق الثلاث عند ابي حنيفة وعندهما يقع ثنتان وعن ابي يوسف يقع واحدة وهو قول زفر وكان
ابا حنيفة يرى توقف صحة الاول الى ان يظهر انه مستغرق اولا وهما يريان اقتصار صحته على الاول والثانية وقول ابي حنيفة
اوجه لان الصدر متوقف على الاخراج ولو قال طالق واحدة وواحدة الا ثلثا بطل الاستثناء اتفاقا لعدم تعدد فيصح معه
اخراج شيء ولو قال واحدة وثنتين الا ثنتين او ثنتين وواحدة الا ثنتين يقع الثلاث وكذا ثنتين وواحدة الا واحدة لانه في
الاول ليس اخراج الثنتين من الثنتين او الواحدة وفي الثلثة واحدة من واحدة فلا يصح بخلاف ما لو قال طالق واحدة وثنتين الا
واحدة حيث تطلق ثنتين لصحة اخراج الواحدة من الثنتين والاصل ان الاستثناء انما ينصرف الى ما يليه واذا تعقب جملا
قيد الاخيرة بها وكما قيدنا بطلان المستغرق بما اذا كان بلفظ الصدر او مساويه كذلك يجب تقييده بما اذا لم يكن بعده مستغرق
استثناء اخر يكون جبرا للصدر فان كان صح فانه ذكر في فتاوى الولوالجي لو قال انت طالق ثلثا الا ثلثا الا واحدة طلقت واحدة
واعلم انه اذا تعدد الاستثناء بلا واو كان الكل اسقاطا مما يليه فيلزم ان كل فرد اسقاط من الصدر وكل شفع جبر له
فاذا قال طالق ثلثا الا ثنتين الا واحدة كان الواحدة مثبتة لانك اسقطت من الثلاث ثنتين والا فصار الحاصل واحدة ثم
اسقطت من الساقط من الصدر واحدة تجبر بها الصدر فصار ثنتين فقد اخرج من الثلثة المستثناة واحدة فصارت ثنتين
ثم اخرجها من الثلاث الصدر فصار الباقي واحدة وهذا بناء على ان الثلاث المستثناة من الثلاث لم تبطل بل توقف الى ان
تظهر استثناءاته فصح ولا تبطل والله اعلم واصل صحة الاستثناء من الاستثناء قوله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا
امراته **ومن فروعها المعروفة** له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة
الا اثنين الا واحدا يلزمه خمسة ولو قال ثنتين واربعا الا ثلثا يقع الثلاث ذكره القدوري واصله ان الاستثناء تصرف
في اللفظ اولا وينسحب الحكم على ذلك القدر لا في الحكم ابتداء ولو اوقع اكثر من الثلاث ثم استثنى كان الاستثناء من الكل ولهذا
لو قال لامراته انت طالق اربعا الا ثلثا يقع واحدة او عشرا الا تسعة طلقت واحدة او خمسا الا واحدة يقع الثلاث وفي المنتقى
طالق ثلثا وثلثا الا اربعا فهي ثلاث عند ابي حنيفة وزفر لانه يصير قوله وثلثا فاصلا لغوا فاستثنى الاكثر فيقع الكل وعند
ابي يوسف يقع ثنتان وهو الظاهر من قول محمد كانه قال ستا الا اربعا وما ذكر شيخ الاسلام انه يتوقف ان قال عنيت ثنتين من
الثلاث الاولى وثنتين من الثلاث الاخر يصح الاستثناء والا فلا خارج عن قانون الاستثناء ولم يذكر الشيخ ذلك الحلواني في
هذه المسئلة ولا في المنتقى ولو قال طالق ثلثا الا واحدة او ثنتين طولب بالبيان فان مات قبله طلقت واحدة في رواية
سماعة عن ابي يوسف وهو قول محمد وهو الصحيح وفي رواية اخرى ثنتان وما قاله في هذه الرواية تناسب اصل ابي يوسف في
اخراج الاكثر مما لا ينبغي لان تلك رواية عنه لا ظاهر مذهبه نعم هذه الرواية تناسب تلك الرواية ووجه الصحيح انه
وقع الشك في الثانية فلا يقع بالشك فيقع واحدة **فرع** اخراج بعض التطليقة لغو بخلاف ايقاعه فلو قال طالق
ثلثا الا نصف تطليقة وقع الثلاث وهو قول محمد وهو المختار وقيل على قول ابي يوسف ثنتان لان التطليقة لا تتجزى في
الايقاع فكذا في الاستثناء فكانه قال الا واحدة والجواب انه في الايقاع انما لا يتجزى المعنى في الوقوع وهو لم يوجد في
الاستثناء فيتجزى فيه فصار كلامه عبارة عن تطليقتين ونصف فيطلق ثلثا

باب طلاق المريض

لما فرغ من طلاق الصحيح باقسامه من التنجيز والتعليق والصريح والكناية وكل ذلك جزء اشرع في
بيان طلاق المريض اذ المرض من العوارض وتصور معناه وبه ضروري اذ لا سلف ثم المراد من لفظ المرض على من قدمه
من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف الاحقي **قوله** في مرض موته
احترازا عما لو صح من ذلك المرض بعد ما طلقها ثم مات وهي في العدة لا يكون له حكم مرض الموت فلا ترثه وقيد بالبائن لان في الرجعي
يتوارثان في العدة وان طلق في الصحة لبقاء النكاح قال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان من طلق طلاقا يملك الرجعة بعد الدخول
يتوارثان في العدة واجمعوا انه لو طلقها في الصحة في كل طهر واحدة ثم مات احدهما لا يرثه الاخر بالعدة لا ترثه اذا مات
بعد انقضائها خلافا لمالك في قوله ترث وان تزوجت بعشرة ازواج ولابن ابي ليلى في قوله ترث ما لم تتزوج وهو قول احمد
ويعرف من تقييده لا ترث في العدة انه لو طلق امراته التي لم يدخل بها في مرض مات فيه لا ترث لانه لا عدة عليها من ذلك الطلاق
وقيد بغير الرضى لانه لو طلقها برضاها لا ترث ولا بد من قيد كونهما يتوارثان حالة الطلاق لان تعلق حقها بماله اذا مرض
هو اذ ذاك حتى لو كانت كتابية او احدهما مملوكا وقت الطلاق لا ترث وان اسلمت في العدة قبل موته او عتق ثم لو قال في
مرضه اذا اسلمت فانت طالق بائنا ترثه لانه علق زمان تعلق حقها بماله واختلفوا فيما اذا دام به المرض اكثر من سنتين
ثم مات ثم جاءت بولد بعد موته لاقل من ستة اشهر فعند ابي يوسف ترث وعندهما لا ترث بناء على ان المبانة اذا جاءت بولد
لاكثر من سنتين تنقضي به العدة عنده حملا على انه حادث في العدة من زنى فلا يثبت نسبه منه وينقص بوضعه من اذا الحمل تنقضي
به العدة بعد موته فترث وعندهما لا يحمل على الزنى بل على انه من زوج اخر بعد عدة الاول فتبين ان عدتها انقضت

تثبت به الارث وسنذكر المسئلة في ثبوت النسب **قوله** وبقي السبب اي الزوجية بقي السبب في الارث وقد انقطعت
الا بينونة وكذا لا ترثها اذا ماتت في العدة فلو كانت الزوجية باقية لا تتقضت لتوارث من الجانبين ومذهبنا قال عمر وابنه
وعثمان وعلي وابن مسعود والمغيرة ونقله ابو بكر الرازي ايضا عن علي وابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وعائشة وزيد بن ثابت ولم
يعلم عن صحابي خلافه وهو مذهب النخعي والشعبي وسعيد بن المسيب وابن سيرين وعروة وشريح وربيعة بن عبد الرحمن وطاوس
وابن شبرمة والثوري وحماد بن ابي سلمة والحارث العكلي لنا الاجماع والقياس اما الاجماع فلان عثمان رضي الله عنه ورث تماضر
بنت الاصبغ بن زياد الكلبية وقيل بنت عمرو بن الشريد السلمية من عبد الرحمن بن عوف لما بت طلاقها في مرضه ومات وهي في
العدة بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان اجماعا فان قالوا انما تمسه ولكن اردنا السنة وهي الرواية التي ماوردي
عن عثمان انه قال ورثتها فرارا من كتاب الله ونحوه ذكر عن عبد الرحمن انه قال لعثمان ما فعلت فرارا من كتاب الله وقول ابن الزبير في خلافته لو كنت انا
لم اورثها اراد به لعدم علمي اذ ذاك بان الحكم الشرعي في حقها ذلك وتوقف انعقاد الاجماع فلا يصح فيه لا يقال بل على هذا
التقدير لم يكن اجماعا لانه كان سكوتيا وحين قال ابن الزبير ذلك ظهر ان سكوته لم يكن وفاقا قال لانا نقول نعم لو كان اذ ذاك فقيها
لكنه لم يكن في ذلك الزمان من اهل الفقه اذ لم يعرف له قبل ذلك فتوى ولا شهرة بفقه والحكم بذلك يتبع ظهوره ذلك للخلاف كخلاف
ابن عباس في مسئلة العول وقول المالكية كان قضاء عثمان بعد العدة معارض بقول الجمهور انه كان فيها واما القياس فعلى
ما لو وهب كل ماله او تبرع لبعض الورثة في مرض موته بجامع ابطال حق بعد تعلقه بما له فيه وهذا لان حق الورثة متعلق
بماله بالمرض لانه سبب الموت ولذلك ولذا حجر عن التبرعات بما زاد على الثلث والزوجة من الورثة فعلم القياس بعد الاجماع
وهذا القياس لا يتوقف على ظهور قصد الابطال بل يثبت مع ثبوت الابطال سواء اقصد او لم يقصد ولم يخطر له واما
القياس المتوقف على قصد الفار فهو قياسه على قاتل المورث وصورته هكذا قصد ابطال حقها بعد تعلقه فيثبت نقيض
مقصوده كقاتل المورث بجامع كونه فعلا محرما لغرض فاسد فالحكم ثبوت نقيض مقصوده ولذا اختلف خصوص الثابت في
الاصل والفرع فانه في الاصل منع الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق الامدي مما يسمى غريبا اذ لم
يشهد له اصل بالاعتبار بل انما يتحد ثبوت الحكم معه في المحل اعني القاتل واما عندنا فقد ثبت اعتباره بالاجماع المذكور
وكان مقتضى القياس ان ترث ولو مات بعد العدة كقول مالك الا ان امتناع ذلك لان اشتراط عمل هذه العلة الامكان
وهو بقاء العدة بناء على ان حكم الشرع بالميراث لا بد ان يكون لنسب او سبب وهو الزوجية والعتق فحينئذ اقتضى الدليل تعدد
الشرع اياها الى وانه اعتبر بقاء النكاح حال الموت ومعلوم ان بقاءه اما بالحكم ببقائه حقيقة او ببقاء اثاره من منع الخروج
والتزوج وغير ذلك وقيام هذه الاثار ليس الا ببقاء العدة فلزم ثبوت توريثها بموته في عدتها والمصنف رحمه الله لم يعين للبناء
اصلا في الالحاق بل قال قصد ابطال حقها فيرد عليه قصده دفعا للضرر وبيانه لا يعقل الا ان يكون هناك اصول شتى
يمكن الالحاق بكل منها وليس يعرف لرد القصد اصل سوى قاتل المورث ويمكن ان يعتبر اصولا له كل من الزم ضررا بغيره بغير
مباح فانه يرد ذلك عليه الا ان قوله الزوجية سبب ارثها في مرض موته فيه خلل لانه سبب ارثها عند موته عن مرض او
فجاءة الوجه ان يقول الزوجية سبب تعلق حقها بماله في مرض موته والزوج قصد الخ **قوله** بخلاف ما بعد الانقضاء
اي انقضاء العدة لانه لا امكان للتوريث ولم يتعهد بقاء شيء من اثار النكاح بعدها على انه روي عن عمر وعائشة وابن مسعود
وابن عمر وابي بن كعب ان امراة الفار ترث ما دامت في العدة اي ما لم تتزوج عليه **قوله** والزوجية الخ جواب عن قوله
ولهذا لا يرثها اي الزوجية في هذه الحالة اي حالة مرضه ليست سببا لارثه منها بل في حال مرضها ونقول لو كانت هي
المريضة فابانت نفسها بان ارتدت ثبت حكم الفرار في حقها فيرثها الزوج بخلاف ما لو ارتدت صحيحة لانها بانت بنفس الردة
قبل ان يصير مشرفة على الهلاك والآبي بالردة مشرف عليه لانها لا تقتل **قوله** فبطل في حقه برفع اللام فيبطل
الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكما فلا يرثها اذا ماتت بخلاف ما اذا ابانها في مرض موته ثم مات حيث ترثه
لان الزوجية وان بطلت بالبائن حقيقة لكنها جعلت باقية حكما في حقها دفعا للضرر عنها لانه قصد ابطال حقها وضبطه بنصب
اللام على انه جواب النفي سهو لانه ينعكس الغرض اذ يكون معناه لو كانت الزوجية سببا لارثه منها لبطلت ولكنها
ليست بسبب فلا تبطل اذا لم تبطل فيجب ان يرثها ولا يقول به احد **قوله** فان طلقها ثلاثا بامرها ليس قيدا
بل المقصود ان يطلقها بائنا بامرها ولهذا عطف قوله او قال لها اختاري فاختارت نفسها عليه فان هذا الفعل مما
تثبت طلقة بائنة وكذا اذا اختلعت منه في مرضه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها اما في الاولى
فللامر بالعلة واما في الاخيرتين فلانها باشرت العلة اما في التخيير فظاهر لانها تملكت نفسها واما في الاختلاع فلان
التزام المال علة العلة لانه شرط الطلاق ومباشرة احد جزئي العلة كمباشرتها بخلاف مباشرة بعض العلة **كمن**
فروع ذلك ما لو قال لامرأتيه في مرضه وقد دخل بهما طلقا انفسكما ثلاثا فطلقت كل واحدة نفسها وصاحبتها

علمه

على التعاقب طلقتا ثلثا بتطليق الاولى لا الثانية وورثت الثانية لانها لم تباشر علة الفرقة لا الاولى لانها المباشر
ولو بدأت الاولى بطلاق ضرتها ثم بطلاق نفسها ثم الاخرى كذلك ورثتا لان الواقع على كل منهما طلاق ضرتها الا طلاق نفسها
لخروج الامر من يدها باشتغالها بطلاق ضرتها والتفويض تمليك وهو مقتصر على المجلس ولو طلقت كل نفسها وصاحبتها
معا طلقتا ولم ترثا لان كلا طلقت بتطليق نفسها ثم اشتغلت بالايقاع من تطليق ضرتها وان طلقتا احداهما بان
طلقت نفسها وطلقتها ضرتها وحدث ذلك معا طلقت ولا ترث لانه وجد في حقها طلاق نفسها والوكيل قيمنا في الملك
لانه اقوى اذ كل يصلح عليه وقد نزلا معا فيضاف الى كل كان لشريعة غيره ولو قال في مرضه طلقا انفسكما ان شئتما فطلقت
احداهما نفسها وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها لتعلق التفويض بمشيئتهما طلاقا فلو كان
قال طلقا انفسكما طلاقا فكما تقدم لم يتعلق التفويض بشرط المشيئة فتنفرد كل واحدة منهما بذلك ولو طلقت الاخرى
بعد ذلك نفسها وصاحبتها طلقتا لوجود كمال العلة وورثت الاولى لا الثانية لان الثانية باشرت اخر وصفي العلة
والاولى بعض العلة ولو خرج الكلامان منهما معا بانتا وورثتاه لان كلا باشرت بعض العلة هذا كله بشرط المجلس
لانه تمليك ولو قال في مرضه امركما بيدكما فهو تمليك منهما فلا تنفرد احداهما بالطلاق كمسألة المشيئة سواء الا انهما
اذا اجتمعا على طلاق واحدة منهن يقع وفي قوله ان شئتما لا يقع لانه جعل الرأي اليهما في شيئين واذا اجتمع رأيهما في شيء صح
كما لو وكل رجلين ببيع عبدين فباع احدهما وهناك فوض اليهما بشرط مشيئتهما الطلاقين كان على ما قبل الشرط ولو قال
طلقا انفسكما بالف فقالت كل طلقت نفسي وصاحبتي بالف معا او متعاقبا بانتا بالف تقسم عليهما لان الالف مقابل
بالبضعين فلا تعتبر قيمته عند الخروج فيقسم باعتبارهما عليه ولم ترثا لان الفرقة لا تقع الا بالتزام المال فالتزام كل علة
لانه شرط الطلاق فكان فعل كل واحدة علة وفعل الاخرى شرطا والحكم يضاف الى العلة فلذا ابطل الارث ولو طلقتا
احداهما طلقت نفسها من الالف لانهما مأمورتان بطلاقهما فقد اتيا ببعض ما امرتا به ولم ترث لانه رضيت بطلاقها وان
قالتا بطل الامر لانه طلاق ببدل فشرط اجتماع رأيهما بخلاف المأمورتين بطلاق لا ببدل لانه تنفرد كل منهما بايقاع
الامر واذا ابطل الامر في حق نفسها لانه تمليك بطل في حق الاخرى لفوات الشرط وهو اجتماع رأيهما الكل من الكافي
قوله والتأخير اي تأخير عمل الطلاق بحقها وهي قد رضيت بابطاله وكذا لو حصلت الفرقة في مرضه بسبب الجب
والعنة وخيار البلوغ والعتق لم ترث لرضاها بالمبطل وان كانت مضطرة لان سبب الاضطرار ليس من جهة الزوج فلم تكن
جانية في الفرقة بخلاف ما لو طلقت نفسها ثلثا فأجاز الزوج في مرضه حيث ترث لان المبطل الاجازة اجازته ولو وقعت الفرقة
بتمكين ابن الزوج لا ترث الا ان يكون ابوه امره بذلك فقربها مكرهة لانه بذلك ينتقل اليه فيكون كالاب كالمباشر ولو
وجدت هذه الاسباب وهي مريضة ورثها الزوج لكونها فارة وفي الجامع لو ارتدت في مرضها بخيار العتق او البلوغ ورثها
لانها من قبلها ولذا لم يكن طلاقا وفي الينابيع جعل هذا قول ابي حنيفة ومحمد وفي الفرقة بسبب الجب والعنة واللعان لا
يرثها لانها طلاق فكانت مضافة اليه واورد ينبغي ان لا يرثها اصلا لانا جعلنا قيام العدة كقيام النكاح في حقها
ولا عدة هنا عند موتها فلم يبق النكاح لعدم العدة اجيب لما صار مجبورا عن ابطال حقه بقينا النكاح في حق الارث
دفعا للضرر عنه اورد القصد ها ابطال حقه كمستعجل الارث ولا يخفى ان هذا الاعتبار الذي هو مبنى هذا الجواب
يشكل بتوريث امرأة الفار اذا ماتت بعد العدة كما هو قول مالك وفي القنية اكره على طلاقها ثلثا لا ترث
لعدم قصد الفرار ولو اكرهت على سؤالها الطلاق ترث **قوله** وان قال لها كنت طلقتك الى قوله فلا تهمة في حق
هذه الاحكام هاتان مسئلتان ما اذا تصادقا في مرض موته على طلاقها وانقضاء عدتها قبل المرض واما اذا طلقها
ثلثا في مرضه بسؤالها ثم اقر لها بمال او اوصى لها بوصية فعند ابي حنيفة لها الاقل من الميراث ومن كل من الوصية والمقر
في الفصلين وقال زفر لها تمام الموصى به والمقر به في الفصلين وقالا في الاول كقول زفر وفي الثانية كقول ابي حنيفة لزفر
ان المانع من صحة الوصية والاقرار الارث وقد بطل بتصادقهما على انقضاء العدة قبل الموت في الاولى وسؤالها في الثانية
فيجب اعتبار موجبها قلنا ذلك لو لم تكن تهمة لكنها ثابتة فيهما فالاتهام ثابتة في الثانية لا الاولى وذلك لان
ثبوت التهمة به باطن قادر على منطقتها وذلك قيام العدة وهو في الثانية لا الاولى فوجب تفصيلنا بين الفصلين
والدليل الزيدان التهمة قيام العدة في نظر الشرع انما تنتفي التهمة بعد جواز الشهادة ثابت في الاولى حتى جازت شهادة احدهما
للاخر فعلم انتفاء التهمة شرعا وانها صارت اجنبية وعن هذا جاز وضع الزكاة فيها وان تزوج باختها من وقت التصادق ولابي حنيفة
ان العدة بسبب التهمة على العدة ممنوع بل هي ثابتة ايضا نظرا الى تعذر النكاح المفيد للالفة والشفقة وارادة ايصال
الخير ولما لم يظهرا ما تصادقا عليه الا في مرضه كانا متهمين بالمواضعة لينفتح باب الاقرار والوصية وشبه التهمة انما
تتحقق في حق الورثة لا في حق بقية الاحكام اذ لم تجر العادة بالتواضع للتزوج باختها او في غيرها او لدفع الزكاة او للشهادة

ملك اصدقائها لانه حق الورثة وشبهة التهمة انما هي في الاقرار فينتفي ثم ما حل اما ملزم في حقهم بطريق المراد لا الدين
وفائدته انه لو توى شيء من التركة قبل القسمة فالتوى على الكل ولو كان ما تأخذه بطريق الدين لكان على الورثة ما دام شيء
من التركة ولو طلبت ان تأخذ دنانير والتركة عروض ليس لها ذلك ولو كان دينا لكان لها ذلك ولو ارادوا ان يأخذ من غير التركة
ليس على الورثة ذلك بل لهم ان يعطوها من مال آخر وتعامل فيه بزعمها اذ ما تأخذه دين ولو اقر بفساد نكاحها او خلعها
اجنبي في مرضه ترث وفي ط جوامع الفقه وكذا لو قال كنت جامعت امك او تزوجتك بغير شهود قوله ولهما ابدا
على النكاح ولا تقبل بينتها ده احد الزوجين للآخر والقرابة اى قرابة الولاد فلا تقبل من الولد وان سفل للابيه وجده ولا
الاب والجد لابنه وابن ابنه وفي ط الغاية ينظر ان كان جرى بينهما خصومة وتركت حقها في مرضه فذلك يدل على عدم
المواضعة والاحتيال فتح لانه لا تهمة لا اقرارها والوصية وان كان ذلك في حال المطالبة ومبالغتها في خصومته ينبغي
ان لا يصح اقراره ووصيته للتهمة وقاسه على ما في الجرح فيما اذا قالت للشاهد عرني وتزوجت على فقال كل امرأة لي طالق
فانه قال قبل الاول يحكم الحال ان كان قد جرت بينهما مشاجرة وخصومة تدل على غضبه تقع الطلاق عليها ايضا وان
لم يكن كذلك لا تقع قال الشرح وهي تقتضي ما ذكرته من تحكيم الحال هنا انتهى وقد يفرق بان حقيقة الخصومة
ظاهرة في قولها تزوجت على دعوى اذا اقترنت بالمشاجرة اما هنا فلا اذ لا ايضا بما هو اكثر من المراتب ما هو في ان تلك الخصومة
والبغضاء ليست على حقيقتها والا لم يوص لها ظاهرا والحاصل ان الظاهر بذلك التواضع ايضا على اظهار الخصومة والنسيان
وكثيرا ما يفعل اهل الحيل ذلك للاغراض قوله ومن كان محصورا الى آخره الحاصل ان مبنى الفرار على الطلاق
حال توجه الهلاك الغالب عنده وغلبة الهلاك تكون حال عدم المرض كما تكون بمرض تهدد بعينه يكون بالمبارزة والتقدم
للرجم والقتل قصاصا او في سفينة تقتلها الامواج وخيف الغرق او انكسرت وبقي على لوح او افترسه سبع وبقي في فمه
بخلاف ما اذا كان محصورا في حصن او في صف القتال او محبوسا للقتل او نازلا في مسبعة او في مخيف من العدو او راكب سفينة
دون ما قلنا والمرأة في جميع ذلك كالرجل فلو باشرت بسبب الفرقة فيما ذكرناه من احوال الفرار كخيار البلوغ
والعتق وتمكين ابن الزوج والارتداد ورثها على ما بيناه آنفا والحامل لا تكون فارة الا في حال الطلق وقال مالك رحمه الله
اذا تم لها ستة اشهر ثبت حكم فرارها لان الولادة في كل ساعة قلنا المناط ما يخاف منه الهلاك ولا يخاف منه الا
في الطلق ونحوه ط المرض قيل ان لا يقعد ان يقوم الا ان يقام وقيل اذا اخطأ ثلاث خطوات من غير ان يهادى فصحيح
والا فمريض وضعف بان المريض جدا لا يعجز ان يتكلف لهذا القدر وقيل ان لا يقدر ان يمشي الا ان يهادى وقيل ان لا
يقوم بحوائجه في البيت كما يعتاده الاصحاء وان كان يتكلف والذي يقضيها فيه وهو يشتكي لا يكون فارا لان الانسان
قل ما يخلو عنه واما من يذهب ويجيء ويحم فلا وهو الصحيح واما اذا امكنه القيام بها في البيت لا في خارجه فالصحيح انه صحيح هذا
في حق الرجل اما في حق المرأة فاذا لم يمكنها الصعود الى السطح فهي مريضة والمسلول والمفلوج والمقعد ما دام يزداد
ما به فهو غالب الهلاك والا فالصحيح وبه كان يفتي برهان الائمة والصدر الشهيد وقيل اما ان يرجى برؤه
بالتداوي او لا وقيل ما كان يزداد ابدا الا ان كان يزداد تارة ويقل اخرى ولو قرب للقتل فطلق ثم خلى سبيله او حبس
ثم قتل او مات فهو كالمريض لانه ظهر فراره بذلك الطلاق ثم ترتب موته فلا يبالي بكونه بغيره واعلم ان قوله
وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت له حكم الفرار يقتضي الحاق حالة الطلق للحامل والمبارزة بحالة الصحة الا ان يراد
لم يعلم انه ليس من افراده فالاولى ان يقال ما هو في حكم مرض الموت بما يخاف منه الموت غالبا كما ذكر في المرض على ادعا لها
متعلق بالخوف وان لم يكن الواقع غلبة الهلاك فتامل واما في حال فشو الطاعون فهل يكون لكل من الاصحاء حكم
المرض فقال الشافعية نعم ولم اره لمشايخنا قوله فتطلق اى طلاق بائن لان الفرار يثبت به لا بالرجعي والله
الموفق قوله اما ان تعلق الطلاق الخ ضابطه اما ان يعلقه بفعل احد او لا الثاني التعليق بنحو مجيء الغد
والاول اما بفعل نفسه او غيره وهو اما المرأة او اجنبي او الكل على وجهين اما ان يكون التعليق ووقوع الشرط في المرض او
الشرط فقط ففي التعليق بفعل الاجنبي ومجيء الوقت ان كانا في المرض ورثت لظهور قصد الفرار ~~في حال تعلق حقها بماله~~
بالتعليق في حال تعلق حقها بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق
بالشرط كالمنجز عنده فكان ايقاعا في المرض ولنا ان المعلق السابق يصير تطليقا بنفسه عند الشرط حكما لا قصدا يعني
فيسلم قول زفر انه يصير كالمنجز لكن حكما لا قصدا وكذا لو كان مجنونا عند الشرط وقع ولو حلف بعد التعليق لا يطلق
ثم وجد الشرط لم يحنث فلو كان تطليقا عند الشرط حقيقة وحكما لم يقع في الاول وحنث في الثاني ولانه لم يكن فارا بالتعليق
في الصحة وبعده لم يوجد منه صنع في وجود الشرط ولا قدرة له على منع فعل الاجنبي ومجيء الوقت فلا يكون ظالما واما في
التعليق بفعل نفسه فترث على كل حال وان كان فعل الشرط ليس له منه بد لوجود قصد الابطال اما بالتعليق

ينبغي ان م

ان

ان كان في المرض او مباشرة الشرط ان كان للتعليق في الصحة وكون الشرط لا بد منه غاية ما يوجب اضطراره
والاضطرار في جانب انما عمل لا ينفي الضمان كمن اضطر الى اكل مال الغير او اتلفه نائما او مخطئا يضمن وان لم يصف بفعله الظلم
ومن صار معصوما بمرضه فاضطراره الى المطالبة يرد عليه بقوله الا ان هذا الحكم الفرار مع عدم الفرار وما كان موجب الميراث
الا الفرار الا فراد مع عدم التقييد وقوله وان لم يكن له من فعل الشرط بد فمن التعليق لعذر بما يعطي ان المنظور
اليه في اثبات حكم الفرار اذا كان الشرط لا بد منه التعليق ويشكل بان لا يثبت الفرار الا ان يكون التعليق في المرض لكن
ثبوت الفرار مع كون الشرط لا بد منه في حالتي كون التعليق في المرض او الصحة وعلى الثاني لا يستقيم النظر الى التعليق في اثبات
الفرار لانه ليس في حال تعليقها ويمكن ان يقال انه اضطرها اجابته حيث علق بما لا بد منه مع علمه بورود اسباب
الموت وانه لا ضطراره الى الشرط بفعله فكان حال التعليق راضيا بالشرط بل انما علق بفعل الشرط وبيع الجزاء منه فانه
وانما التعليق بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل لها فلا بد كالكلام ونحوه لم ترث
لانها راضية بذلك اي بالطلاق لان الرضى بالشرط رضى بالمشروط اذ يرد عليه ما لو قال احد الشريكين في العبد لشريكه ان
ضربته فهو حر فضربه يعتق وللضارب تضمين الحالف فقد رضي بالشرط ولم يجعل ذلك رضى بالمشروط اذ لم يكن مضطرا الى فعل
الشرط لكن مضطر في مسألة الاعتاق فانها موضوعة فيما اذا كان احد الشريكين قال ان لم اضرب هذا العبد اليوم فهو حر
قال الشريك الآخر ان ضربته فهو حر فضربه فللضارب تضمين الحالف لانه مضطر الى فعل الشرط وفعل الشرط مضطر الا يلزم الرضى
والجواب في الكافي بان حكم الفرار يتعلق بما كان فالقياس بشبهة العدوان فيبطل بالشبهة الرضى ولا كذلك الضمان
وقد وجد هنا شبهة رضى المرأة فيكفي لنفي حكم الفرار وان كان الفعل لا بد لها منه كاكل الطعام والصلاة الواجبة
وكلام الابوين ومنه قضاء الدين واستيفاؤه والقيام والقعود والتنفس فلها الميراث لانها مضطرة في المباشرة **قوله** كما
في الاكراه بان اكره انسانا على اتلاف مال الغير فان الاكراه ملجئا حتى يضمن فينتقل الفعل اليه فكذا هنا وكفعل القاضي
ينتقل الى الشاهدين حتى يضمنا اذا رجعا لانه يصير ملجئا حتى لو لم يقض يعتقد في مبسوط فخر الاسلام الصحيح ما قاله محمد
قوله فلا يصير الزوج فارا يعني الفرار المستلزم للحكم الشرعي اي ضمان ما يستحق شرعا بالارث لانه في حال تعلق
حقها لا تستاق الا في مرض موته وقد ظهر حاله او نقول نبوت بطلاقه فارا لكن الفرار انما يوثر الحكم المذكور بشرط ثبوت تعلق
حقها فانتفى شرط عمل العلة **قوله** ولو طلقها اي بائنا ثلاثا او غيره ثلاثا في مرضه وهذا لانه فرع على هذه الطلاق بنفسه
مسألة المطاوعة وقال لا ترث ولا يتفرع ارثها عليه الا اذا طلق بعد الرجعي لا ترث كما لو طلق عن حال قيام النكاح
قوله لم ترث خلافا لنفقة فانها بالردة تسقط ثم بالاسلام تعود لانها تعتد به **قوله** لان الحرمية لا تنافي الارث
وهو الباقي بعد ذلك الطلاق ولو وجد ما يبطل الارث الحرمية لا تنافي النكاح بل تثبت بعده كما في الام والبنت فانما تنافي النكاح
خاصة فبقي الارث لعدم المزيل فرجع ضميره وهو الباقي الارث **قوله** في حال قيام النكاح اي حالة المرض **قوله** فتكون
راضية بطلاق السبب وهو النكاح وذلك رضى بطلاق المسبب **قوله** لتقدمها عليها اي لتقدم الحرمة على المطاوعة
حصولها بالطلاق السابق عليها **قوله** وقد بينا الوجه فيه وهو قوله لانها مضطرة في المباشرة اي مباشرة الشرط
ولا رضى مع الاضطرار كذا اسلكوا لا وجه كونه **قوله** بعد ذلك لان الزوج الجاها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه
الى آخره لان الاول ذكر في صورة ما اذا كان التعليق والشرط في المرض وما ذكرناه في صورة ما اذا كان التعليق
في الصحة والشرط في المرض وهو الموازن لما نحن فيه فان القذف كان في الصحة واللعان في المرض وقوله اذ هي ملجاة
الى الخصومة ظاهر فان الملحق بفعلها الشرط الذي لا بد لها منه موضوعها اي مطالبتها بموجب القذف لانه به يندفع
العار ولا وجه لعانها صح ايضا اذ هي ملجاة اليه من قبله اذ لعانه يلجئه الى لعانها لا يقال هو ايضا ملجأ الى لعانه من قبلها
لان الالجاء في الكل يعود اليه لانه الجاها الى الخصومة وانما الجاها لعانه فكان لعانه منسوبا الى الجنايات التي وان باشرت
لعانه آخر جزء مدار الفرقة وهو ما تمسك به محمد يعني لان لعانها لغير اللعانين لكن الزوج اضطرها اليه وقيل في وجه قول
محمد الفرقة فلا تعالج لم يكن قذفه في زمان تعلق حقها بماله ولا يخفى انه سبب بعيد ثم قيل على الاول ان سبب الفرقة قضاء القاضي
لا اللعان واجيب بانه الملجئ للقاضي الى الحكم والحكم لا يستند الا الى الشهادة واللعان شهادة مؤكدة **قوله** فيكون
ملحقا بالتعليق بمجيء الوقت كانه قال في صحته اذا مضت اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق فمضت في مرضه ثم مات فيه لا ترث
كما لو علق في صحته بالفرسين ودخل ووجد الشرط في المرض لا يكون فارا واورد عليه لان الايلاء في الصحة ليس مثل التعليق بمجيء الوقت
بل نظير ما لو وكل في صحته بالطلاق وطلقها الوكيل في المرض كان فارا لانه متمكن من عزله فاذا لم يعزله كان فارا كذا هنا هو
متمكن من ابطال الايلاء في المرض بالفيء فاذا لم يفعل ينبغي ان يكون فارا اجيب بالفرق بانه لا يتمكن من ابطال الايلاء لا بالفيء
باللسان لا يجوز اذا كان الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر بخلاف عزل الوكيل

قوله في جميع الوجوه اي سواء كان الطلاق منجزا او كان التعليق بفعلها او بفعله او الفعل لها منه بد او
لكن لا يستثنى من عمومه الا ايام العلة العدة فانه مشروط فيهما جميعا [illegible] قال الصحيح لموطوءتيه احداكما
طالق ثلاثا ثم بين في مرضه احداهما صار فارا بالبيان وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعلق حقها بماله فيرد عليه قصده كما لو
انشا فجعل الانشاء في حق الارث للتهمة ولو ماتت احداهما قبله ثم مات تعينت الاخرى ولم ترث لانه بيان حكمي فانتفت التهمة عنه كما
لو علق في صحته بمجيء راس الشهر فجاء وهو مريض لا ترث بخلاف ما قبلها لانها تعينت للطلاق بفعله فترث كما لو علق في صحته بفعل
نفسه ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امراة اخرى غير المنكوحتين فلها نصف الارث اذ لا يزاحمها الا امراة واحدة لان احداهما
مطلقة بيقين والنصف الاخر بينهما لاستوائهما في الاستحقاق ولو ماتت التي بين طلاقها قبل موته لم ترثه وصح البيان فيها لانتفاء
التهمة عن بيانها لخروجها عن اهلية الارث بالموت وان كان الارث للاخرى لان التعيين بعد الانشاء ولو انشا في مرضه
ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاخرى هنا ولو كانت له امراة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي بين
الطلاق فيها ثم مات الزوج فلها نصف الارث لان البيان انما بطل صيانة لحقها لانها تستحق ظاهرا وقت البيان
النصف فلم يرد عليه وهذا لانها منكوحة من وجه دون وجه فانما تستحق النصف حتى لو كان معها امراة اخرى كان لها الربع
وثلثة الارباع للمراة الاخرى لانا انما ابطلنا البيان صيانة لحقها الثابت وقت البيان وحقها في الربع فكان للمعينة كلام
الربع ولان الاخرى منكوحة من كل وجه فتستحق الارث والتي منكوحة من وجه فتستحق نصفه فسلم النصف للاخرى بلا منازعة
واستويا في منازعتهما في النصف الاخر فيتنصف بينهما فان لم يمت الزوج ولم يبين حتى ولدت احداهما لاقل من سنتين فهو ليس
ببيان ويبقى الزوج على خياره لان العلوق يحتمل كونه بوطء قبل الطلاق اذ لا يصح بيانا فلا يكون بيانا بالشك اذ لا يقع الطلاق
بالشك ويثبت النسب لاحتمال العلوق قبل الطلاق فان نفى الزوج هذا الولد لاعن بالبيان فان قال عنيت عند الايقاع التي لم
تلد لاعن بينه وبين التي ولدت ويقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه نفى ولد منكوحته وان قال عنيت التي ولدت يحد
لانه لما كان مراده وقت الايقاع التي ولدت وقع الطلاق من ذلك الوقت من كل وجه فتبين انه قذف اجنبية فيجب الحد ويثبت
النسب لعدم اللعان فان قال لم اعين عند الايقاع احدا ولكن اردت المبهم التي ولدت لاعن لانه قذف منكوحته لان الطلاق
يقع عند وقت التعيين ولا يلاعن نفيا لان شرطه قيام النكاح وقد زال وثبت النسب بالاحتمال وان ولدت لاكثر من سنتين من وقت
الايقاع تعينت الاخرى للطلاق لتيقننا بالوطء بعد الطلاق وحكم الشرع بثبوت النسب منه يحكم بكون الوطء منه صونا وان الوطء
بعد الطلاق المبهم بيان اجماعا وتعينت التي ولدت للنكاح فان نفى الولد لاعن ولا يقطع النسب عنه لان حكم الشرع بالعلوق
منه مانع من قطع النسب عنه فان ولدتا احداهما لاقل من سنتين من وقت الايقاع والاخرى ولدت لاكثر من سنتين تعينت
صاحبة الاقل للطلاق لان وطئها لا يصلح بيانا ووطء صاحبة الاكثر بعد ستة اشهر يصلح بيانا وهذا لان المولود لاكثر من
سنتين حصل بعلوق بعد الطلاق المبهم بيقين لان الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين اما علوق الاخرى فمشكوك فيه
فلا يكون بيانا وعدة صاحبة الاقل تنقضي بوضع الحمل ان كان بين ولادتها وبين ولادة صاحبة الاكثر بعدها اقل
من ستة اشهر لتيقننا ان علوق صاحبة الاكثر ووطئها كان قبل ولادة صاحبة الاقل وقبل الولادة هي حامل وعدة
الحامل تنقضي بوضع الحمل وان كان بينهما ستة اشهر فصاعدا فعدة صاحبة الاقل بالحيض لاحتمال ان وطء صاحبة الاكثر
كان بعد ولادة صاحبة الاقل واذا احتمل ذلك وجبت العدة بالحيض احتياطا وان لم يوطا صاحبة الاقل او لا طلقت
صاحبة الاكثر باقراره ولا يصدق في صرفه الطلاق عن صاحبة الاقل فطلقتا لكن قال زينب طالق وله امراة معروفة
بهذا الاسم فقال لي امراة اخرى بهذا الاسم وعنيتها طلقتا وان ولدت كل واحدة لاكثر من سنتين من وقت الايقاع
وبين الولادتين يوم او اكثر فولادة الاولى تكون بيانا للطلاق في الاخرى فاذا ولدت الاخرى بعده لا يتحول
الطلاق الواقع عليها الى غيرها وصار كما اذا وطئ احداهما ثم الاخرى يقع الطلاق على الموطوءة اخيرا كذا هنا ويثبت
النسب ما ولد الاولى لظاهر وكذا ولد الثانية لاحتمال وطئها ثم قبل علوق الاولى وتنقضي عدة المطلقة بوضع
الحمل ولو قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق ثلاثا فولدت ولدا ثم اخر لستة اشهر فصاعدا ثبت نسب الولد
الثاني حال وقوع الطلاق وحال وقوع الطلاق الزوجية قائمة وهذا لانه يحتمل انه وطئها قبل ولادة الولد الاول
ولم يصل الماء الى رحمها لانسداد فمه فاذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم ووصل الماء اليه فعلق الولد الثاني قبل وقوع
الثلاث لان تلك الحال حال زوال الثالث والشيء في زمن زواله غير ثابت فيثبت النسب احتياطا فيتعلق انقضاء العدة
بوضع الحمل ولا يجب العقر لانا جعلناه معلقا حال قيام النكاح والله اعلم الكل من الكافي

كتاب الرجعة

وجه المناسبة في اعقاب الطلاق بالرجعة ظاهر والرجعة تتعدى ولا تتعدى يقال رجع الى اهله ورجعته الى اهله اي رددته
وقال الله تعالى فان رجعك الله الى طائفة منهم ويقال في مصدره ايضا رجعا ورجوعا ورجعى والرجعى الرجعة بكسر الراء وربما
قالوا الى الله رجعاك **قوله** وتجنبه الرجعى بتطليق المدخول بها ما دون الثلاث بلا مال او ما دون الثنتين ان كانت امة
بصريح الطلاق غير الموصوف والمشبه او ببعض الكنايات المخصوصة على ما تقدم في الكنايات واما تقييده بالالفاظ الثلثة فلا
لما قدمنا من كنايات رجعية غيرها فانه تعد شيا من هذه فلينتبه حتى كالثلاث وغالب الكنايات ولو بلا مال وكانوا احترز على مال
وقبل الدخول لانه لا عدة لها قبله فلا يتصور الرجعة والموصوف والمشبه مستند وكان على ما في النهاية وغيرها **قوله** لقوله
تعالى فامسكوهن بمعروف بعد قوله اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قوله فاذا بلغن اجلهن والمراد ببلوغ الاجل قرب
انقضاء العدة اي فقرب انقضاءها لانه من الاجماع على ان لا رجعة بعد الانقضاء ففي الاية دليل على قيام النكاح لان الامساك
استدامة القائم لا اعادة الزائل وعلى شرعية الرجعة ثانيا لان الامر مطلق في الثقد برين وقوله تعالى وبعولتهن
احق بردهن ظاهر في عدم توقف الرجعة على رضاها لانه تعالى جعله احق مطلقا اي هو الذي له حق الرجعة وان ابت هي او ابوها وحكمه
استدامة الزوج ما دام … في حقه من النكاح لا لغيره لانه له لا لغيره … في اشتراط العدة اذ لا يكون
بعدها بعلا … يدل على قيام النكاح ايضا … في باب ايقاع الطلاق ان الطلاق الرد لا يوجب كون البعل مجازا باعتبار
ما كان لان الرد يصدق حقيقة بعد انعقاد سبب زوال الملك وان لم يكن زال قبل … في بيع … الخيار للبائع
كابقاء العقد … والمبيع … ولو … رضا كان حمل الرد على ذلك على انه مجاز محافظة على حقيقة البعل اولى من
جعل البعل مجازا محافظة على حقيقة الرد لنا بد ارادة حقيقة البعل لحمل الرجعة امساكا كما في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف او
نقول يمكن المحافظة على الحقيقتين بكون المراد بالرد الرد الى الحالة الاولى وهي كونها بحيث لا تحرم بعد مضي العدة فلا اشكال اصلا
قوله ولا بد من قيام العدة لان الرجعة امساك على الوجه الذي كان اولا وهو الملك على وجه لا يزول بانقضاء العدة ولا
ملك بعد العدة ليستدام وكانه جواب عن … كما وقع الطلاق بالنسبة الى رضاها وعدمه كذلك ينبغي ان يكون بالنسبة
الى قيام العدة وعدمها اجاب بان اشتراط قيامها ضروري لما قلنا **قوله** وهذا صريح الفاظ الرجعة صريح كما
لو قال راجعتك في حال الخطاب او راجعت امرأتي حال غيبتها وحضورها ايضا ومن الصريح ارتجعتك ورجعتك ورددتك وامسكتك
وفي المحيط مسكتك بمنزلة امسكتك وهما لغتان فهذه يصير بها مراجعا بلا نية وفي بعض المواضع يشترط في رددتك الصلة
فيقول الي او الى نكاحي او الى عصمتي ولا يشترط في ذكرها الصلة نكاحي او عصمتي في الارتجاع والمراجعة وهو حسن اذ مطلقه
يستعمل لضد القبول والكنايات انت عندي كما كنت وانت امرأتي فلا يصير مراجعا الا بالنية لان حقيقته تصدق على ارادة
باعتبار الميراث واختلفوا في الامساك والنكاح والتزوج فلو تزوجها في العدة لا يكون رجعة عند ابي حنيفة وعند محمد هو
رجعة وعن ابي يوسف روايتان قال ابو جعفر وبقول محمد ناخذ وفي الينابيع عليه الفتوى وكذا في القنية رحمه قول ابي حنيفة
ان تزوج الزوجة يلغى فلا يعتبر ما في ضمنه قلت نحن لا نعتبره باعتبار ما في ضمنه بل باعتبار لفظ التزوج مجازا في معنى الامساك وكذا
وفي الذخيرة لو قال لها راجعتك بمهر الف درهم ان قبلت صح والا فلا لانها زيادة في المهر فيشترط قبولها وفي المرغيناني
قال راجعتك على الف قال ابو بكر لا يجب الالف ولا تصير زيادة في المهر كما في الاقالة **قوله** ولا خلاف فيه بين الائمة
لم يعتبر قول مالك خلافا فانه ذكر في الجواهر في حصول الرجعة براجعتك بلا نية قولين لمالك كما في نكاح الهازل **قوله**
او يقبلها او يلمسها بشهوة يحتمل كون الشهوة قيدا في اللمس لانها لا ابدا او … النظر الى الفرج بقيد الشهوة فلو كان من غير شهوة
التشريحات في التقييد لا تقتصر على ما ذكره بعد الكل وفي المبسوط لا ترجع التقبيل بشهوة والنظر الداخل فرجها بشهوة و
لم يقيد التقبيل في الكتاب واما النظر الى دبرها فليس برجعة على قياس ابي حنيفة وفي البدائع وهو قول محمد المرجوع اليه
وفي بعض المواضع ذكر التقبيل واللمس بغير شهوة فدل انها لا يكونان رجعة وفي الكافي اجمعوا انه لو مكنها او قبلها بشهوة او
لمسها بشهوة تثبت الرجعة فقيد القبلة بالشهوة لكن قولهم في الاستدلال ان الفعل يصلح دليلا على الاستدامة
والدلالة انما تقوم بفعل يختص بالنكاح اي يختص حكمه به يفيد عدم اشتراطها في القبلة لان التقبيل مطلقا يختص حكمه به
بخلاف المس والنظر فانهما لا يختصان به الا اذا كانا عن شهوة لما ذكر فلا يكونان عن غير شهوة دليلا ولا يكون النظر
الى غير داخل الفرج بها رجعة هذا ولا فرق بين كون القبلة واللمس والنظر بها منه او منها في كونه رجعة اذا كان ما صدر منها
بعلمه ولم يمنعها اتفاقا فان كان اختلاسا بان كان نائما مثلا لا بتمكينه او فعلته وهو مكره او معتوه ذكر شيخ الاسلام
وشمس الائمة ان على قول ابي حنيفة ومحمد تثبت الرجعة خلافا لابي يوسف انتهى وعن محمد كقول ابي يوسف وذكر ان ابا يوسف مع ابي
حنيفة رحمه الاول لاعتبار المصاهرة لا فرق في ثبوت حرمتها بين كون ذلك منها او منه وكذا اذا ادخلت ذكره في
فرجها وهو نائم او مجنون كانت رجعة اتفاقا كالجارية المبيعة بشرط الخيار للبائع اذا فعلت بالبائع ذلك في مدة الخيار ينفسخ

البيع وابو يوسف فرق بان اسقاط الخيار قد يكون بفعلها كما اذا اجنت على نفسها والرجعة لا تكون بفعلها قط وعن ابي يوسف
ايضا انه قال في الجارية لا يسقط الخيار بفعلها هذا اذا صدقها الزوج في الشهوة فان انكر لا يثبت الرجعة وكذا اذا مات فصدقه
الورثة ولا تقبل البينة على الشهوة لانها غيب كذا في الخلاصة ولا تكون الخلوة والمسافرة بها رجعة الا عند زفر وابي يوسف في
رواية ويكره المسافرة بها لكراهة خروجها في المنزل وعن ابي حنيفة لا يكره وياتي الكلام في ذلك **قوله** مع الكراهة احتراز عن الخرس
وتعقل اللسان **قوله** لان الرجعة بمنزلة ابتداء النكاح الخ الاصل ان الخلاف هنا مبني على ان الرجعة سبب استدامة الملك
القائم او سبب استحداث الحل الزائل قلنا بالاول وقال الشافعي بالثاني وعلى هذا ينبني حل الوطء وحرمته فعندنا لاجل قيام ملك النكاح
من كل وجه وانما يزول عند انقضاء العدة فيكون الحل قائما قبل انقضائها وعنده ابتداء النكاح من وجه واستيفاء من وجه
فثبتت الحرمة احتياطا وعلى هذا ينبني ان الاشهاد ليس بشرط عندنا وشرط عنده وعلى قوله لانه ابتداء النكاح من كل وجه
كذا في التحفة **قوله** على ما بينا يعني قوله الا انه يسمى امساكا **قوله** ويستقر به اي في آخر هذا الباب وهو قوله
ولنا انها اي الزوجية قائمة الخ وهنا اشكال عليه **قوله** كما في اسقاط الخيار يحصل بالفعل المختص بالملك كمن باع منه
على انه بالخيار ثم وطئها قبل انقضاء مدته يحصل بالفعل المختص بالملك يكون دليلا على استدامة ملكه فيسقط
خياره فكما ان سقوط الخيار باستدامة ملك الرقبة يثبت بالفعل كذلك استدامة ملك النكاح بعد سبب الزوال اولى
لان البيع معه يزيل الملك الى ثلثة ايام والطلاق يزيل الى ثلاث حيض فكان اضعف في زوال الملك من البيع وبقولنا قال اكثر
من الفقهاء قال ابن المنذر الجماع رجعة عند ابن المسيب والحسن البصري وابن سيرين وطاوس وعطاء والزهري والاوزاعي والثوري
وابن ابي ليلى وجابر والشعبي وسليمان التيمي وقال مالك واسحاق ان اراد به الرجعة فهو رجعة **قوله** خصوصا في الحرة
فانه لا يثبت حلها مطلقا الا بالنكاح بخلاف الامة فانها تحل وطئها بالتمسك **قوله** وغيرها كالكتابة والشاهد على الزنى
قوله فلو كان اي النظر الى غير الفرج رجعة لطلقها لان مقصود الطلاق وهذا التعميم يفيد ان النظر الى دبرها لا بشهوة ليس
رجعة وبه صرح في نكاح الزيادات واختلفوا في الوطء في الدبر اشار القدوري الى انه ليس برجعة والفتوى على انه رجعة
اذ هو مس بشهوة وزيادة لا تزعم الرجعة بعد مسها ورجعة المجنون بالفعل ولا تصح بالقول وقيل بالعكس وقيل بهما ولو طلقها
بعد الخلوة ثم قال لم اطأها وانكرت الرجعة وقال المراد خلا بها لا رجعة له عليها وتعليق الرجعة بالشرط واضافتها الى وقت في
المستقبل باطل كالنكاح والمستحب ان يراجعها بالقول وفي الينابيع الرجعة سنية وبدعية فالسنية بالقول **قوله**
وهو قول مالك المذكور في كتبهم انها تصح بالاشهاد وانه مندوب اليه انه كقولنا فكان ما ذكر المصنف رواية عنه
وكذا المنسوب الى الشافعي قول له غير معمول به عند اصحابه فانه قال في البسيط وفي الجديد للشافعي الاشهاد مستحب وفي القديم
انه ليس بشرط على الاظهر **قوله** ولنا اطلاق النصوص في الرجعة من غير شرط الاشهاد كقوله تعالى الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان وقوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن وقوله تعالى فلا جناح
عليهما ان يتراجعا وقوله صلى الله عليه وسلم مر ابنك فليراجعها فهذه النصوص ساكتة عن قيد الاشهاد فاشتراطه يحتاج الى
دليل وما تلي فليس بدليل عليه اذ الامر فيه للندب بدليل انه قرن الرجعة بالمفارقة في قوله تعالى فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف ثم امر بالاشهاد على كل منهما بعد امر بشيئين في جملتين تجري بالاشهاد على كل منهما بلفظ واحد وهو قوله واشهدوا
واللفظ الواحد لا يراد به معناه الحقيقي كالوجوب معا مع غيره والمجازي كالندب فاذا ثبت ارادة احدهما بالنسبة الى
احدهما لزم ان يراد به ايضا ذلك بالنسبة الى الآخر والا لزم تعميم اللفظ في الحقيقي والمجازي وهو ممنوع عندنا وقد
ثبت ارادة الندب به بالنسبة الى المفارقة فلزم ارادته ايضا بالنسبة الى المراجعة فيكون الندب المراد به شاملا
لهما وهذا على قولنا اما الشافعي فيجيز الجمع بينهما فلا ينتهض هذا عليه الا انه من الاصل المذكور وقد بيناه على وجه
بديع مما كتبناه في الاصول ومع هذا التقرير لا حاجة الى ما يراد ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فكيف قلتم به هنا
والاشتغال بجوابه للمناقشة اصلا **قوله** كيلا يقع في المعصية قيل عليه لا معصية بدون علمها بالرجعة ودفع بانها اذا
تزوجت بسواه تقع في المعصية لتقصيرها في الامر واستشكل من حيث ان هذا ايجاب السؤال عليها واثبات المعصية بالجهل
باطه عنها ولعل السؤال الا لدفع ما هو متوهم الوجود بعد تحقق عدمه فهو وان اعلامه اياها هو ايضا لمثل ذلك
فاذا كان مستحبا لانه تصرف في خالص حقه فكذا سؤالها يكون مستحبا الا في النكاح كذلك ولو راجعها ولم تعلم فتزوجت باخر فهي
امراة الاول دخل بها الآخر او لا **قوله** فاذا انقضت العدة الى آخر هنا مسئلتان الاولى اذا لم يظهر رجعتها في العدة
حتى انقضت فقال بعدما كنت راجعتك في عدتك فصدقته والثانية فان قبل العلم راجعتك على سبيل الانشاء اما الاولى
فاما ان تكون المراة امة او حرة وكل منهما اما ان تصدقه او تكذبه ففي الحرة ان صدقته يثبت الرجعة لان النكاح يثبت بتصادقهما
فالرجعة اولى وان كذبته لا يثبت لانه اخبر بما لم يحز مجرد دعوى تملك بضعها بعد ظهور انقطاع ملكه ومجرد دعوى ملك في وقت
لا يملك انشاؤه منه لا يجوز قبولها مع انكار المدعى عليه الا ببينة بخلاف ما اذا كان ذلك في وقت يمكنه فيه انشاؤه كان يقول

العدة كنت راجعتك امس ثبتت وان كذبته لانه ليس متهما فيه لتمكنه من ان ينشئه في الحال ويجعل ذلك انشاء اذ كانت
الصيغة تحتمله فصار كالوكيل اذا اخبر قبل العزل ببيع العين يصدق لملكه الانشاء وبعد ما بلغه العزل لو اخبر ببيعه سابقا
وكذبه المالك لا يقبل قوله الا ببينة لانه متهم حيث اخبر بما لا يملك انشاءه ثم لا تحلف المرأة اذا كذبته بل يذهب الحال بلا يمين
عند ابي حنيفة وهي احدى الاشياء الستة التي لا يمين فيها عنده وفي الامة ان كذبته وصدقه المولى فالقول لها عند ابي حنيفة
لها وان صدقته وكذبه المولى فعندهما القول للمولى واختلف في قول ابي حنيفة والصحيح انه كقولهما وسيأتي وجه الاقوال
في الكتاب فانه فصل بين قوله للحرة وبين قوله للامة في المسألة الثانية وهي اذا قال لها قبل الانقضاء فلنوافقه فنقول اما
المسألة الثانية فان قالت المجيبة انقضت عدتي موصولا لا تثبت الرجعة اتفاقا لانها متهمة في ذلك بسبب سكوتها وعدم جوابها
على الفور ولو قيل وجبا فانه على ان يحال للتكلم وذلك حال سكوتها فيضاف اليه وهو بعد ثبوت الرجعة انكر وان قالته
موصولا بكلامه لا تثبت عند ابي حنيفة ولا يخفى ان هذا مقيد بما اذا كانت المدة تحتمل الانقضاء فلو لم تحتمله ثبتت الرجعة الا
ان ادعتها بولادة وقيد للتوعيدهما تصح الرجعة لانه انشاها حال قيام العدة ظاهرا لبقائها ظاهرا ما لم تقر بانقضائها فصارت
كما ثبت الطلاق ولو قال طلقتها فقالت المجيبة انقضت عدتي فحقها طلقة اخرى وابو حنيفة يمنع قيامها حال كلامه لانها امينة في
الاخبار شرعا فوجب قبول اخبارها واقرب زمان يحال عليه خبرها زمان تكلمه فتكون الرجعة مقارنة لانقضاء العدة فلا تصح كما
لا يقع الطلاق في قوله طالق مع انقضاء عدتك وعلى هذا لو اتفق ان خرج كلام الرجل مع قولها انقضت عدتي ينبغي ان لا تثبت الرجعة
ومسألة الطلاق المعترض بها على منوعة فلا يقع عنده قيل والاصح انه يقع لانه مواخذ به لاقراره بالوقوع في حق نفسه
ولا يخفى ان هذا انشاء وليس باخبار فيكون اقرارا واذا ظهر انه انشاء فهو لا يصح ينبغي ان لا يقع نعم لو عرف ان مقتضى البقية
كون ايقاعه وجد في حال الانقضاء فلم يقع وقال الا غير هذا بل وضع لم يصح لانه مقر على نفسه والاوجه فيما ادعى صحته ان
طلقتك ونحوه من الطلاق ظاهر في الاخبار والانشاء محتمله لتقرر الطلاق الاول اعتبرتك بالعكس فان لم يسلم هذا فالتعويل
على المنع وتستحلف المرأة هنا بالاجماع على ان عدتها كانت منقضية حال اخبارها والفرق لابي حنيفة بين هذه وبين الرجعة
حيث لم تستحلف عنده انه لم يراجعها في العدة ان الزام اليمين لفائدة النكول وهو بذل عنده وبذل الامتناع عن الزوج
والاحتباس في منزل الزوج جائز بخلاف الرجعة وغيرها من الاشياء الستة فان بذلها لا يجوز ثم اذا نكلت هنا ثبتت الرجعة
بناء على ثبوت العدة لنكولها ضرورة كثبوت النسب بناء على شهادة القابلة بناء على شهادتها بالولادة **قوله** واذا قال الزوج الامة
بعد انقضاء العدة قد كنت راجعتها وصدقه المولى وكذبته الامة فالقول لها عنده وقالا للمولى لانه اقر بما هو خالص حقه
وهو منافع بضعها للزوج فيقبل كما لو اقر عليها بالنكاح ولا يخفى قيام الفرق بين اقراره عليها بالنكاح واقراره بان الزوج راجعها
في العدة لانه منفرد بانكاحها حال غيبتها وعدمه اذ لا يقبل اقراره بخلاف اقراره فيتضمن تصديق الزوج في دعوى المراجعة ويعود
ان حكم الرجعة من الصحة وعدمها ينبني على العدة من قيامها وانقضائها وهي امينة فيها مصدقة في الاخبار بالانقضاء والبقاء لا قول
للمولى فيها اصلا فكذا ما ينبني عليها نظرا اذ لا ملازمة بحكم بقاء الفعل بين كون القول قولها في العدة وبين كونه لها فيما ينبني
عليها الا اذا وقع لان ما لوجود قولها في العدة قولا اي بان تدعي فيها الثبوت او الانقضاء فتثبت الرجعة وعدمها لانها كذلك
لان كون القول قولها فيها ما ثبت الا لاجل ان القول لها في المستلزم لا لمعنى يتضمنه فيها وهذا لا يقتضي سماع قولها في الرجعة
ابتداء كما هو هنا فانها لم تدع في العدة دعوى تخالفها الزوج بل اتفقا على انقضائها ووقت انقضائها وانما ادعى في حال الملك له
عليها انه راجعها قبل الانقضاء وهي منكرة ان يكون فعل ذلك فلا تقبل عليها **قوله** ولو كان على القلب بان كذبه المولى وصدقته
فالقول للمولى بالاتفاق **قوله** في الصحيح احترازا عما في الينابيع انه على الخلاف ايضا وقال بعض اصحابنا لا يقضي بشيء حتى يتفق
المولى والامة ويجب ان يكون معنى هذا الحكم بصحة الرجعة الا اذا اتفقا اذ يستحيل ان لا يقضي بالرجعة ولا بعدمها وفي المبسوط
لا تثبت الرجعة بالاتفاق ولم يقل في الصحيح ووجه الفرق لابي حنيفة ان الفرق انها منقضية العدة في الحال وقد ظهر ملك
المولى المتعة فلا يقبل قولها في ابطاله بخلاف الوجه الاول وهو ما اذا كذبته وصدقه المولى لانه بالتصديق قد اقر بقيام
العدة عند الرجعة ولا يظهر ملكه مع العدة ليقبل قوله **قوله** وان قالت قد انقضت عدتي وقال الزوج والمولى لم تنقض
فالقول قولها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة به دون غيرها اي بالانقضاء فلذا يقبل قولها اي حائضا حتى لا يحل تركها لها
للزوج ولا للسيد ولو قالت ولدت يعني انقضت بالولادة لا تقبل الا ببينة او سقطت سقطا مستبين بعض الخلق
فللزوج ان يطلب يمينها على انها اسقطت بهذه الصفة بالاتفاق ولا فرق في هذا بين الامة والحرة **قوله** او تمضي عليها
وقت صلاة اي بان يخرج وقتها الذي طهرت فيه فتصير دينا في ذمتها فان كان الطهر في آخر الوقت فهو ذلك الزمن اليسير وان
كان في اوله لم يثبت هذا حتى يخرج لان الصلاة لا تصير دينا الا بذلك وعلى هذا الوطء حتى وقت يحل فيه لا نشرك ولا ينقطع
الرجعة الا بدخول وقت العصر [illegible] بخلاف ما اذا كانت كتابية فانه لا يتوقع في حقها امارة على الخروج من الحيض الا بمجرد

الانقطاع الا ان الغسل والصلاة للنساء واجبتين عليها بمجرد الانقطاع وان كان لما دون العشرة حل وطؤها وانقطعت
رجعتها **قوله** وتنقطع اذا تيممت وصلت اي فرضا او نفلا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى **قوله** حتى يثبت به
من الاحكام ما يثبت لان حتى هنا ليست للغاية بل للتعليل والمراد بالاحكام جواز الصلاة والتلاوة ودخول المسجد
ومس المصحف وهذه احكام الغسل فكان التيمم مثله ثم انقطاع الرجعة بما يوجد منه بالاحتياط وكذا لو اغتسلت وبقيت
لمعة انقطعت وكذا لو اغتسلت بسؤر الحمار مع وجود الماء المطلق ولم تتيمم تنقطع الرجعة مع عدم جواز الصلاة به فانقطاعها
بالتيمم وبه تجوز الصلاة اولى ولا يشكل عليه انه لا يحل لها التزوج بآخر بالاتفاق لان التيمم وان قام مقام الغسل فهو اضعف
منه والاحتياط في التزوج عدم جوازه معه وفي الرجعة انقطاعها معه حتى لا ياتيها رجل في شبهة **قوله** ولهما انه ملوث
غير مطهر اي حقيقة الاثر كذا في الدراية ولنفصل هذا المقام ليندفع ما يخال من المناقضة للاذهان مستعينا بالملك
العلام مصليا على سيدنا ونبينا محمد افضل الرسل الكرام عليه افضل الصلاة والسلام فنقول هذا البحث له ثلاثة موارد
في الفقه اولها باب التيمم في البحث مع الشافعي في جواز الفرائض المتعددة بتيمم واحد عندنا خلافا له وهو مبني على ان التيمم طهارة
مطلقة والا فعال الا ضرورية تثبت ضرورة اداء المكتوبة فتتقدر بقدرها فلا تبقى بعدها فاتفقوا ثمة في جوابه على انها طهارة مطلقة
تعمل عمل الماء ما بقي شرطه وصرح في الهداية في تقريره بان التيمم مزيل للحدث من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كالماء الا انه بالماء
تعدد الوجود الحدث وهنا اي في مسئلة الحدث والماء ثانيها باب الامامة في مسئلة اقتداء المتوضي بالمتيمم فانهم فرقوا
فقال محمد هي ضرورية فلا يجوز اقتداء المتوضي به وقالا مطلقة فيجوز ثم انهم هنا فرقوا ايضا الا انهم عكسوا كلهم ترى اي
لمحمد وجهان من المناقضة احدهما قوله في الامامة ضرورية بعدما اتفقوا عليه في جواب الشافعي من انها مطلقة والثاني انه
عكس ما قال في الامامة انها ضرورية وقالا هنا مطلقة ولهما وجه في المناقضة وهو قولهما هناك مطلقة وهنا ضرورية ملوثة
وكثير من المشايخ خاضوا في تقريرها انه لا يزيل الحدث بيقين وهذا عند رؤية الماء انما يصير محدثا بالحدث السابق
فتناقضوا جميعا والجواب انه لا شك ان في التيمم جهة الاطلاق وجهة الضرورة ومعنى الضرورة فيها انه ملوث في نفسه بعيد
عن التطهير اي لا ينظف ومعنى الاطلاق انه مزيل للحدث مطلقا كالماء الى غاية امد الاثر من وجود الحدث او الماء ومعنى الضرورة
ان شرعيته ضرورة اداء المكتوبات وعدم تفويتها وتكثير الخيرات عند عدم الماء كما هو هدي النبي الكريم صلى الله عليه وسلم ولما
ولذا كان من الخصائص فهذه الاوصاف الا ان الاخير معنى الاطلاق اذ حاصله انه بيان سبب شرعيته وانما شرع للضرورة والحاجة
التي ذكرنا شرع كما شرع استعمال الماء انما يفيد ضعفه وانحطاطه عن التطهير بالماء واما كونه ملوثا ومغيرا فهو سبب عدم شرعيته
ابتداء كالماء حتى يكون المكلف مخيرا بين الماء والتراب ابتداء فانه لما كان المقصود من شرعية الوضوء تحسين هيئة الاعضاء
الظاهرة وتنظيفها للقيام بين يدي الرب جل وعلا والتراب لا يفيد ذلك بل يضاده لم يشرع الا للضرورة المتحققة من الحاجة
الى الاداء مع عدم الماء تكرما لنبينا صلى الله عليه وسلم فذكر التلويث وعدم تطهيره في نفسه ذكر سبب كونه مشروعا بالحاجة الداعية
اذا علمت هذه فقولهم بعد ذلك هي انها مطلقة اي مزيل الحدث ويستباح به كل ما يستباح بالماء على الوجه الذي يستباح به
لا ينبغي ان يصار الصحة به على غير ما قلنا في قولهم انها ضرورية على ما سمعت ثم قال انها مطلقة في موضع وقال في آخر انها ضرورية لم
يكن مناقضا اصلا وقد ذكر في تقريره انه لا يرفع بيقين حاصله فرق بينه وبين الماء فانه يرفعه بيقين وهذا يرفعه ظنا
للخلاف في ان الحدث امر حقيقي او مجرد مانعية فعلى الاول لا يرفعه الا الماء وحينئذ فيه صار محل اجتهاد وعند الراجح هو الظن
الثاني لما قدمنا في باب التيمم من الحدث والمعنى وسواء لم نعتد اصلا على ان اثباتنا ان الحدث وصف حقيقي قائم بالاعضاء انه
على نقيض ما يقتضيه الشرعية وعلى هذا فلا اشكال في ارتفاعه بالتيمم وكون الحدث يظهر بعينه عند رؤية الماء لا يسلم بل هو عدمه
اذ قدمنا ان الحدث اعتبار شرعي فله ان يقطع ذلك الاعتبار الى غاية ثم يعيده بعينه عند رؤية الماء والدليل المحلى
الى هذا الكون رؤية الماء لا يعقل وجه كونها نفسها حدثا ثم النظر في وجه تعيين كل منهم احد الجهتين بخصوص ذلك الموضع
الشرعية فيه فاما وجه تخصيص محمد انه راي وجوب الاحتياط في الموضعين بالاحتياط في اقتداء المتوضي بالمتيمم لا يصح ولا
يعقل هذا الا الجهة الضرورية فاعتبرها فنقول لما كانت تنتقض بوجود الماء ولا تثبت الا مع عدمه كانت ضعيفة بالنسبة الى
طهارة الماء فيكون الاقتداء اقتداء الكامل بالناقص بناء القوي على الضعيف وفي الرجعة الاحتياط في انقطاعها ولا يعقل الا الجهة الاطلاقية فاعتبرها
هنا وهما لما عكسا الحكم في الموضعين لم يكن من عكس المبني منها بد والباقي بعد هذا انما هو النظر في الترجيح في الخلاف في الحكم وعندي
ان قولهما في الاقتداء احسن من قول محمد وقول محمد في الرجعة احسن من قولهما لان الضعف الكائن في طهارة التيمم لم يظهر قط له اثر في شئ
من الاحكام عندنا فعلمنا انه شئ له في نفسه فيجوز اقتداء المتوضي به وتنقطع به الرجعة خصوصا والاحتياط في ذلك واجب هكذا
ولقائل ان يقول اشتراط الغسل بعد الانقطاع لتمام العادة قبل العشرة مردود بالدليل وهو قوله تعالى ثلاثة قروء وخلوه عن
اشتراطه فاشتراطه لانقضاء العدة زيادة على النص فاجيب بان تعين الانقضاء منتف لعدم ما انه لتيقن الحيض لاحتمال عود

الدم

الدم دفع بان هذا الاعتبار الزائد لا يجدي نفعا عند الاحتمال لا في الواقع ولا شرعا الا ترى انها لو اغتسلت ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة
كان له الرجعة بعد ان قلنا انقطعت الرجعة فكان الحال موقوفا على عدم العود بعد الغسل كما هو كذلك قبله ولو راجعها
بعد هذا الغسل الذي قلنا انه به تنقطع الرجعة ثم عاود ولم يجاوز العشرة صحت رجعته وكذا الكلام في التيمم فليس جواب
المسئلة في الحقيقة الا هكذا اذا انقطع لاقل من عشرة ولم يعاودها او عاودها وتجاوزها ظهر انقطاع الرجعة من
وقت الانقطاع لانقضاء العدة اذ ذاك حتى لو كانت تزوجت قبل الغسل ظهر صحته وان عاودها ولم يتجاوز فالاحكام المذكورة
بالعكس والله اعلم قوله والاحكام الثابتة ايضا احتياطية اي حل دخول المسجد والقراءة من غير حل الصلاة
وكذا المس لانه قد يحتاج الى مس المصحف للقراءة في الصلاة للنسيان او غلط او زيادة اتقان وكذا سجدة التلاوة ركن من الصلاة
وقد يجب في الصلاة لنا قوله وقيل بعد الفراغ ليتقرر الحكم بجواز الصلاة قال في المبسوط وهو الصحيح فان فساد قبل
الفراغ يحتمل لاحتمال رؤية الماء في اثنائها ولو تيممت وقرأت او مست المصحف او دخلت المسجد قال الكرخي تنقطع به الرجعة لان هذا
حكم من احكام الطاهرات وقال الرازي لا تنقطع به قوله وان كان اقل من عضو انقطعت وذلك نحو الاصبع كذا في المحيط
والينابيع وكذا بعض الساعد والعضد والعضو الكامل كاليد والرجل قوله والقياس في العضو الكامل والقياس
فيما دون العضو الى قوله اي ان الحكم الثابت في العضو وما دونه استحسان فالقياس في العضو ان تنقطع لان للاكثر حكم الكل وفي
بعض العضو ان لا تنقطع لانه لم يخرج الى حكم الطاهرات ولا يخفى ان في كل من العضو وما دونه قياسين فيقتضي استحسانين
في كل منهما قياسان قياس ان للاكثر حكم الكل فموجبه انقطاع الرجعة وبقاء الحدث بعينه فموجبه عدم انقطاعها ومبنى الاستحسان
على اعتبار القياس الثاني اذ حاصله اعتبار ظهور عدم اصابة الماء شيئا وعدمه فاذا ظهر عدمه لم تنقطع الرجعة واذا ظهر ثبوت
الاصابة انقطعت غير ان ظهور الترك يتحقق في العضو لا في الاقل على ان كون للاكثر حكم الكل ليس ممنوعا بل انما حكم به في
مواضع خاصة بخصوص دلائل فيها لانه مطرد شرعا ثم وجه التفصيل المذكور ان ما دون العضو سريع الجفاف لانه لقلته لا صابه
الماء فبعد تعذر تنقطع الرجعة تحكم بانقطاعها بناء على هذا الاحتمال احتياطا ولم نجز لها ان تتزوج باخر حتى تغسل ذلك
الموضع احتياطا في امر الفروج حتى اذا تيقنت بعدم اصابة الماء بان علمت قصدها الى اخلاء ذلك الموضع عن الاصابة قلنا لا
تنقطع الرجعة بخلاف العضو الكامل فانه لا يحتمل الجفاف فيبعد الاصابة بعد فيه جدا لان الغفلة عنه ممن هو بصدد تعميم جميع
الاعضاء في غاية البعد فلم يظهر اثره فلم تنقطع قوله وعن ابي يوسف ان ترك المضمضة والاستنشاق كترك العضو
الواو بمعنى او اذ ترك كل منفرده كترك عضو عنه وهو قول محمد كترك ما دون العضو قوله لان في فرضيتهما اي في فرضية المضمضة
والاستنشاق في الغسل اختلافا فعلى تقدير الافتراض لا تنقطع الرجعة وعلى تقدير السنة تنقطع فقطعنا هاهنا ملاحظة لهذا الاحتمال
احتياطا ولو بقي احد المنخرين لم تنقطع الرجعة قوله ومن طلق امراته وهي حامل او ولدت منه قبل الطلاق ثم طلقها وقال لم
اجامعها فله الرجعة لان الحبل متى ظهر بعد العقد في مدة يتصور ان يكون منه بان تاتي به لستة اشهر فصاعدا من يوم التزوج
جعل منه شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش واذا جعل الشارع منه فقد الزم وطئا وبطل زعمه في عدم الوطء المستلزم
لاقراره بعدم حق الرجعة له بتكذيب الشرع اياه في ذلك حيث حكم بثبوت النسب فله الرجعة ما دامت في العدة وهذا العدم تعلق
حق احد بسبب اقراره ذلك بخلاف ما لو اقر بعين في يد غيره لانسان ثم اشتراها ثم استحقت فاخذت منه قبل ان يقضي بها للمقر له ثم
وصلت اليه بسبب من الاسباب حيث يؤمر بتسليمها للمقر له وان كان مكذبا شرعا بالحكم للمستحق ثم بصحة الرجوع له وبخلاف ما
لو ادعى عبد انسان انه حر الاصل او اعتقه مولاه وكذبه المولى ثم اشتراه حكم بصحة الشراء وحرية العبد مع ان الحكم بصحة الشراء
فرع تكذيبه فالحاصل ان تكذيب الشرع اقرار لمن تمسك فيبطل ان حق له تكذب في اللازم فينتفيان واذا انتفى عدم الوطء الرجعة
ثبت وجودها فعارضه في الرجعة بخلاف اقراره بما ثبت به حق الغير فان تكذيب الشرع يقتصر على حق نفسه فيبقى لازم المقر به لتكذيب
كما لو لم يكذب فلذا الكذب في اقراره بالحرية ثبت الحكم بها وفي استحقاق المقر له للغير مع تكذيبه بالحكم للمستحق فان قلت كيف يتصور
وجود الملزوم مع تخلف اللازم وان كان لزوما شرعيا لان تخلفه يبطل اعتبار الشرع اياه وقد فرض اعتباره لا نسلم فالجواب ان الامتناع
في اللزوم العقلي اما الشيا على فعل حكم الشرع باللزوم على تقدير انتفاء الملازمة عليه وهنا كذلك فانه حين اقر بالعين لفلان
ثبت ان فلانا احق بها من غيره فاذا كذبه الشرع بالقضاء للمستحق في اقراره انه لفلان ثبت انه ليس لفلان بالنسبة الى المستحق
فقط وانه له بالنسبة الى المقر فبنا اللزوم على هذا الوجه قوله الا ترى انه يثبت بهذا الوطء الاحصان اي الوطء الذي ثبت
بتكذيب الشرع اياه والاحصان له مدخل في ايجاب العقوبة فلان يثبت به الرجعة ولا مدخل لها في العقوبة اولى قوله وتاويل
مسئلة الولادة ان تلد قبل الطلاق اي في مدة يصح بان تلد لستة اشهر فصاعدا من يوم النكاح كما مر منا قوله واغلق الباب
المناسبة اغلق بالواو كما فعل في ارخى لا بالواو لان كلا منهما تفصيل للخلوة لا استقلال له بانها لا مباينة لها قوله لان تاكد
الملك بالوطء اذ بعدمه يبين بالطلاق لا الى عدة وشرط الرجعة العدة وقد اقر بعدمه فصار مبطلا حق نفسه من الرجعة

قوله ولم يصر مكذبا شرعا الى آخره جواب عما يقال لانه هنا ايضا صار مكذبا شرعا حيث لزمه تمام المهر بناء على صحة الخلوة والحكم
بذلك شرعا انه الاله واطيا شرعا فمنع كونه بناء على ذلك شرعا او على ما يستلزمه بل هو بناء على تسليم المبدل وهو نفسها بالخلوة
التي هي وسعها ولو توقف لزوم كمال المهر على غيره ذلك مما ليس في وسعها لتضررت فلم يكن مكذبا شرعا ووجوب العدة عليها مع ذلك لاحتمال
كذبه او لكن لها داله العدة تحتاط في اثباتها لان انقضا مما يستلزم وجها للانداج فهي حق الشرع فلا يصدقان في ابطاله فتصير العدة قائمة
شرعا ولا رجعة عليها فلم تقم الخلوة هنا مقام الوطي لما اوجب ذلك وقول امام الحرمين ان العدة تستند عن سببا في الشغل يرد وذلك بالآيسة
والصغيرة ولو قال راجعتها كان له الرجعة وان كذبته المرأة في الوطي قوله علامة تتصل الاول يتصل بقوله لم يصر مكذبا شرعا
وعنى به ثبوت النسب بظهور الحمل حال الطلاق ونتيجة الولادة قبل الطلاق كما هو حكم المسئلة المتقدمة لتكذيب الشرع في قوله
لم اجامعها حيث جعله واطيا حكما لان الرجعة تبتنى على الدخول وقد ثبت بثبوت النسب لانه لا نسب الا ما فيثبت قوله معناه
بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها اي ثم طلقها ثم راجعها لا تصح الرجعة لاعترافه بعدم الوطي فلو جاءت بعد هذه الرجعة بولد لاقل
من سنتين من وقت الطلاق صحت اي ظهر صحتها قوله لانه على اعتبار الثاني وهو ان الوطي بعد الطلاق وجعل فالصلف في العبارة
ان يقول كان على الاعتبار الثاني تحريم الوطي لزوال الملك بنفس الطلاق على زعمه في عدم الوطي اذ المؤدى على عبارته هكذا اعلى
اعتبار انه واطيا بعد الطلاق يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم ويحصل المقصود بتكلف بعيد يوهم خطابها
قوله والمسلم لا يفعل الحرام كان قبله في الظاهر ثبته ايضا انه لا يكذب بما جواب لانه لم ان الاسناد على الاول لم يكذبه
وعلى الثاني يلزم الزنا وهو اعظم من مثل هذه الكذبة قوله وهو ان يكون بعد ستة اشهر معناه اي فصاعدا الى ان سنتين
اذا اكثر وان كان عشر سنين ما لم تقر بانقضاء العدة لان الثاني يضاف الى علوق حادث بعد الطلاق في العدة لانا اعتداد الطهر
في حقها لا الا بان ترى به يصير مراجعا على ما ذكر في كتاب الدعوى ان المطلقة طلاقا رجعيا لو ولدت لاقل من سنتين هو
يكون رجعة وفي اكثر من سنتين يكون رجعة لاحتمال العلوق قبل الطلاق في الاول دون الثاني بل تعين الاحتمال سقط هنا لانه
اذا كانا من بطنين كان الثاني من وطي حادث البتة بخلاف ما اذا كان بينهما اقل من ستة اشهر فانهما من بطن واحد اذ لم يعتبر
دليل يوجب الحكم بكون الثاني من وطي على حدته بعد الطلاق الواقع بولادة الاول فلم تثبت الرجعة لانها بالوطي الكائن بعد الطلاق
قوله وان قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة وهو ان يكون بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا كان اقل
فيها يوما فيقع طلقتان بالاولين لا غير اذ بالثالث تنقضي العدة ولو كان الاولان في بطن والثالث في بطن يقع تطليقة
واحدة بالاول لا غير وتنقضي العدة بالثاني ولا يقع بالثالث شي ولو كان الاول في بطن والثاني والثالث في بطن يقع ثنتان
بالاول والثاني وتنقضي العدة بالثالث فلا يقع به شي واذا كانوا في بطون فالولد الثاني رجعة وكذا الثالث لانه اذا جاءت بالاول
وقع الطلاق لوجود شرطه ودخلت في العدة وبالولد الثاني صار مراجعا لما بينا ان العلوق موطي حادث في العدة فيصير به مراجعا
وقوله وبالثاني صار مراجعا معناه ظهر به الرجعة سابقا ثم يقع بالثاني طلقة ثانية لان اليمين بكلما المقتضية للتكرار ودخلت
في العدة وبالولد الثالث تظهر رجعته على ما ذكرنا ويقع الثالثة بولادته ولا يلزم الحكم بالوطي في النفاس وهو محرم لان النفاس
لا يلزم له كمية خاصة فجاز ان يكون لحظة وجاز ان لا ترى شيئا اصلا على ما تقدم في الحيض فلم يلزم الحكم بالوطي قوله
تتشوف التشوف خاص بالوجه والتزين عام من شيف الشي جلوته ودينار مشوف اي مجلو وهو ان تجلو وجهها وتصقله ٥
قوله اذ النكاح قائم بينهما وكذا جميع احكامه من التوارث ولو قال كل امرأة لي طالق تدخل هذه المطلقة فتطلق سوى المسافرة
بها بحرم على الزوج لنصوصها على خلاف القياس وهو قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن نزلت في الرجعية لسياق الآية وهو
قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي يبدو له ان يراجعها وحرمتها لهذا النص لم يجعل رجعة لان الرجعة
مندوبة والمسافرة بها حرام قبيل ولا دلالة فيها لان الكلام فيمن يصرح بعدم رجعتها واورد عليه ان التقبيل بشهوة دخول
يكون بنفسه رجعة وان نادى على نفسه بعدم الرجعة وجوابه الفرق بالحل والحرمة كما قلنا وكما لا يحل لها السفر لا يحل الخروج
بها الى ما دونه لان الحرمة ليست منوطة بالسفر بل بالخروج وكما يكره السفر بها يكره الخلوة اذ فيه نظر بصير به مراجعا
وهو لا يريد الرجعة فيطلقها اخرى فيؤدي الى تطويل العدة عليها وذلك حرام وقال السرخسي انما تكره الخلوة اذا لم يامن مسيسا
اذ يصير مراجعا لها بغير اشهاد وهو مكروه ومقتضى هذا انه ان امن لا يكره وان كراهة الخلوة تنزيهية فلم يلتفت شمس
الائمة الى التعليل بخشية النظر الذي يصير به مراجعا لانه لعدمه حيث كان انما هو النظر الى داخل الفرج وقل ما يقع
مع الخلوة حتى ان الانسان يكون مع زوجته التي هي في عصمته سنين لا يقع له هذا النظر الا ان تعمد قصدا حالة الجماع كذا الذي
الذي ذكره المصنف وهو قوله ولان تراخي عمل المبطل يعني الطلاق وعمله قطع النكاح لحاجته اي لحاجة الزوج الى المراجعة فاذا
لم يراجعها حتى انقضت العدة اي العدة ظهر انه لا حاجة الى الرجعة فتبين ان المبطل عمل عمله الا بانه من وقت وجوده وان مسافرته
بها كانت باجنبية كما يقتضي قصر كراهة المسافرة على تقدير ما اذا لم يراجعها بعد ذلك في العدة كذلك يقتضي حرمة الخلوة بها ان لم يكن

تمام

فضل الرجعة ويتفقى انه لو راجعها ظهر تناجئه وان المبطل لم يعمل اصلا فتبين ان الخلوة والمسافرة لم يكونا باجنبية والدليل على ان عمله من وقت وجوده احتسابها الاقراء الماضية قبل انقضاء العدة من العدة فلو كان المبطل مقتصرا على انقضائها لم يحتسب ذلك فيحتاج الى عدة مستانفة والاوجه تحريم السفر مطلقا لاطلاق النص في منع السفر بها دون الخلوة لعدم النص وقصور المعنى وقوله دم المراجعة بالنص على ما تقدم ولم يعم ظهور ان الخلوة باجنبية غير صاير اذ حاله تحقق كان تبيد يباح معها شرعا ما يباح من الزوجة قوله وذلك يعني اشتبه العاده به بودن بكونه اسنه انه الانسان والدليل ينافيه اي ينافي الانسان لانه لو كان انسانا ولو من وجه لم يستبد به الزوج بل احتاج الى رضى المراة واذنها والشهود والولي هنا من وجه اجنبيا ايضا مما يدل على بقاء الزوجية في الرجعة من كل وجه ما قدمنا في اول الباب من النصوص فارجع اليه قوله والقاطع الخ جواب عن قول الشافعي الزوجية زايلة لوجود القاطع قلنا نعم وجد ولكن اخر عمله اجماعا لما الزم الاجماع على ان الرجعة تثبت بلا رضاها فيفيد ان عمله منوا لقطع موخرا ونقول تاخر عمله نظرا للزوج على ما تقدم من ان حق الرجعة ثبت نظرا له

فصل فيما تحل به المطلقة

لما ذكر ما يتدارك به الطلاق الرجعي ذكر ما يتدارك به غيره قوله لان حل المحلية تركيب غير صحيح والصحيح ان يقال لان حل المحل باق او لان المحلية باقية وهذا لان المحلية هي كون الشي محلا ولا معنى لنسبة الحل اليها اذ لا معنى لحل كونها محلا قوله لان زواله مرتفع الضمير الحل وضمه فيتعدم للزوال قوله ومنع الغير جواب عن مقدر وهو ان المتبادر من العبارة ان يقال لما فرق بين الزوج وغيره حيث جاز في العدة للزوج التزوج لا لغيره فاجاب بانه اشتباه النسب في الاجنبي دون الزوج ونوقش بانه قد يقرر هكذا المنع في العدة عام بالنص قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله يعني انقضاء العدة فيكون فاسدا للزوج في العدة وحاصل هذا الاستشكال الاطلاق والمنع في العدة وعموم النص بمنعه والاولى طلب الفرق فقلنا عمومه في ضمن تعزموا في العدة خص منها العدة من الزوج نفسه بالاجماع فيلزم تخصيصه من العموم الاول وحكمة شرعية العدة في الاصل الا لا يشتبه النسب ولا اشتباه في اطلاقه في اطلاق صاحب العدة عن ذلك المنع لان الماء ماؤه فلذا جاز الاجماع على اطلاقه والحق وليس هذا الكلام بمكن عليه دليل التخصيص اعني الاجماع لان الصغيرة والايسة لا اشتباه في حقهما مع عدم الاطلاق الغير فيهما بل بيان عدم المانع من اطلاقه وعدم المانع لا يعلل به لكن المعنى انه لم يجمع مع المانع بل هو منتف فجاز الاجماع وبسطه ان العدة تعلة الحاجة الى دفع الاشتباه فوجود الحاجة الى الدفع منتف لثبوت النسب منه من الزوج ففي محل لا يتحقق وجود الحاجة الى الدفع كان صاحب العدة فقد المانع من عدمها لانه وجد المقتضي بلا عدم ولان العلة لا توثر في العكس يعني ليس عدمها علة لعدم الحكم ولذلك ثبت الحكم اعني وجود العدة مع عدمها في الايسة والصغيرة بالنص وهو قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن ما يعلمه اخرى ما ان يكون اظهار الحظر المحل اذا انا ملكت حيث منع عنده ملك الاستمتاع عليه مدة ليعتبر على الراغب كما لو اطلق مطلقا كالطهر خطر من اخرى باشتراط جميع الناس ليشهدوه او لم تطلع عليها او هي منها بعيدة بحضرة لم يمكن اخراجها من حكم العدة مع اليقين علمها في غيرها تعلل بما قلنا فليست العدة مطلقا تعبدية قوله وان كان الطلاق ثلاثا في الحرة او ثنتين في الامة لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره الخ لا فرق في ذلك بين كون المطلقة مدخولا بها او غير مدخول بها لصريح اطلاق النص وقد وقع في بعض الكتب ان في غير المدخول بها يحل بلا زوج وهو زلة عظيمة مصادمة للنص والاجماع لا يحل لمسلم راه ان ينقله فضلا ان يعتبره لان في نقله اشاعته وعند ذلك ينفتح باب للشيطان في تخفيفها لا مرية ولا يخفى ان مثله مما يسوغ الاجتهاد فيه لفوت شرطه من عدم مخالفة الكتاب والاجماع نعوذ بالله من الزيغ والضلال وما صرح فيه بعدم العرف مختارات النوازل الامر من ضروريات الدين لا يبعد اكفار مخالفه قوله والمراد اي المراد بقوله تعالى فان طلقها الطلقة الثالثة لانه ذكرها عقب الطلقتين في القرآن حيث قال الطلاق مرتان ثم قال فان طلقها اي الثالثة هذا قول الجمهور وذهب طائفة الى ان الثالثة هي قوله او تسريح باحسان فان ابا رزين العقيلي سال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عرفت الطلقتين في القرآن فاين الثالثة فقال في قوله او تسريح باحسان كذا في المبسوط وكان المراد الخلاف في بيان شرعية الثالثة انه وقع بلفظ التسريح او بقوله تعالى فان طلقها اذ لا ينكر الخلاف في ان المراد بقوله فان طلقها الثالثة لانه عقبها بقوله فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالحق ان المراد بالتسريح الثالثة ولا تكرار فان الثاني ذكر شرطها لاعطاء حكم الثالث لبيان والاول ذكر لبيان ابتداء شرعية الثالثة وحاصله ان يقال شرعها ثلاثا ورتب على الثالثة حكما وبين ذلك بقوله الطلاق مرتان اما امساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها الثالثة اختيارا لاحد الامرين الجائزين له حكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فتحصل ان كليهما مراد به الثالثة قوله تحل المحلية فيه مثل ما سبق قوله ثم الغاية اي غاية عدم الحل الثابت بقوله تعالى فلا تحل له نفي الزوج الثاني بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فلذا قلنا لو طلقها ثنتين وهي امة ثم او ثلاثا وهي حرة فارتدت ولحقت ثم ظهر على الدار فملكها لا تحل له وطؤها بملك اليمين حتى يزوجها فيدخل بها الزوج ثم يطلقها قوله

والزوجية مطلقا وكذا الزوج مطلقا إنما يثبت بنكاح صحيح لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ولأنه المتبادر عند الإطلاق خصوصا
إذا كان مضافا إلى المستقبل دون ما في النكاح الفاسد بخلافه مضافا إلى الماضي لأن المراد في الأول التحصين والإعفاف وهو
لا يحصل إلا بالصحيح وفي الثاني صدق الأخبار وهو يحصل بالتزوج فاسدا إذا حلف في يمينه تزوج بالفاسد لا في حلفه
لا يتزوج **قوله** وشرط الدخول ثبت بإشارة النص إلخ لا يخفى أن على تقدير حمله على الوطء إنما يثبت بعبارة النص لأنه
مقصود بالسوق **قوله** حملا للكلام على الإفادة دون الإعادة يعني أن الإعادة لازم على تقدير حمل لفظ ينكح على العقد
لأن اسم الزوج يتضمن إعادته لا لأنه عليه التزاما بخلاف ما إذا حملناه على الوطء وإن كان فيه مجازا بالنسبة إلى المرأة إذ هو حال
نسبته إليها يراد به التمكين من حقيقته لا حقيقته فإن المجاز في الكلام أكثر من الإعادة هذا الوجه على العموم ووجه آخر على
رأينا وهو أن في حمله على العقد مجازين النكاح في العقد مجاز فإن حقيقته الوطء والزوج في الأجنبي مجاز باعتبار الأول وعلى الوطء
مجاز واحد وهو النكاح في التمكين والزوج حقيقة **قوله** أو يزاد على النص بالحديث المشهور وهذا إنما يتصور إذا أريد بلفظ
ينكح في النص العقد لا على إرادة الوطء منه **قوله** روي بروايات روى الجماعة من حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم سئل عن رجل طلق زوجته ثلاثا فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل أن يواقعها أتحل لزوجها الأول قال لا حتى
يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الأول وروى الجماعة إلا أبا داود عن عائشة رضي الله عنها جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى النبي صلى
الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي المعجمة وإن
ما معه مثل هدبة الثوب فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي
عسيلته وفي لفظ في الصحيحين أنها كانت تحت رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات وفي لفظ للبخاري كذبت والله يا رسول الله إني
لأنفضها نفض الأديم ولكنها ناشز تريد أن ترجع إلى رفاعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن كان كذلك لم تحلي له حتى
تذوقي من عسيلته قال وكان مع عبد الرحمن ابنان له من غيرها فقال صلى الله عليه وسلم بنوك هؤلاء قال نعم فقال له رسول
الله صلى الله عليه وسلم أهذا الذي تزعمين ما تزعمين والله لهم أشبه به من الغراب بالغراب وهو في الموطأ هكذا أخبرنا مالك
عن المسور بن رفاعة القرظي عن الزبير بن عبد الرحمن بن الزبير أن رفاعة بن سموأل طلق امرأته تميمة بنت وهب ثلاثا في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكحها عبد الرحمن بن الزبير فلم يستطع أن يمسها ففارقها فأراد رفاعة أن ينكحها فنهاه رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال لا تحل لك حتى تذوق العسيلة ووقع في معجم الطبراني عكس ما في الصحيح عن عائشة أن امرأة من
قريظة يقال لها تميمة تحت عبد الرحمن بن الزبير فطلقها فتزوجها رفاعة رجل من بني قريظة ثم فارقها الحديث وفيه
فقال والله يا تميمة لا ترجعي إلى عبد الرحمن حتى يذوق عسيلتك رجل غيره فقال لم يرده عن أي إسحاق الأسلمة أبو الفضل
قوله ولا خلاف لأحد فيه أي من أهل السنة والمراد الخلاف العالي سوى سعيد بن المسيب فلا يعترض بكون بشر المريسي
وداود الظاهري والشيعة قائلين بقوله واستغرب ذلك من سعيد حتى قيل لعل الحديث لم يبلغه **قوله** لا ينفذ لمخالفته
الحديث المشهور قال الصدر الشهيد ومن أفتى بهذا القول فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين انتهى وهذا لا شنيعة
ذلك لإغاظة الزوج حتى لا يتسرع في ذكر الطلاق عوقب بما يبغض حين عمل أبغض ما يباح **قوله** والشرط الإيلاج بعد
كونه عن قوة نفسه وإن كان ملفوفا بخرقة إذا كان يجد لذة حرارة المحل فلو أولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الجماع لا بقوته
بل بمساعدة اليد لا يحلها إلا أن انتعش والصغير الذي لا يجامع مثله أولى أنه لا يحل كونه أصلا بخلاف من في آلته فتور إذا
ما خص النفي إيجابا فإنه يحلها به وخرج المجبوب الذي لم يبق له شيء يولج في محل الحل أي محل الختان فلا يحل بسحقه حتى تحبل
وفي المبسوط في رواية أبي حفص إن كان المجبوب لا ينزل لا يحل ولا يثبت نسب الولد منه لأنه إذا جف ماؤه صار كالصبي ودونه
ودخل الخصي الذي يسلم يجامع مثلها وفي التجريد لو كان مجبوبا لا يحل فإن حبلت وولدت حلت للأول عند أبي يوسف خلافا
لهم وفي الخلاصة لو كان مسلولا وجامعها حلت عند أبي يوسف خلافا لزفر والحسن وبشر كونه في المحل يقتضي حلها جامعها وهي
مفضاة لا تحل ما لم تحبل ولو تزوج صغيرة لا يوطأ مثلها طلقها زوجها ثلاثا فوطئها هذا الزوج فأفضاها لا تحل له إن كان
يوطأ مثلها حلت وإن أفضاها **قوله** دون الإنزال خلافا للحسن البصري لا تحل عنده حتى ينزل الثاني جماعا للعسيلة عليه
ونعتها بأنها تصغير عسلة قطعة من العسل واللذة وإنما هو كمال وفي مسند أحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال العسيلة هي الجماع فهي تحت صدق
مسمى الجماع بتمامه إلا أن في سنده بن عبد الملك المكي مجهول **قوله** وهو الشرط بالنص فيه نظر إذ لو كان هو الشرط المنصوص عليه
حلت بدخول الصغير الذي لا يجامع مثله لكنها لا تحل به لأنه صلى الله عليه وسلم شرط العسيلة من الجانبين فلا بد من كون الزوج
ممن يلتذ أيضا وسواء كان حرا أو عبدا تزوج بإذن المولى عاقلا أو مجنونا إذا كان يجامع مثله مسلما أو ذميا في الذمية حتى تحلها
لزوجها المسلم ولو تزوجت عبدا بغير إذن سيده ودخل بها ثم أجاز السيد النكاح فلم يطأها بعد ذلك حتى طلقها لا تحل للأول
حتى يطأها بعد الإجازة وتحل بوطء الزوج في الحيض والنفاس والإحرام وإن كان حراما ورجل طلق زوجته فاشترى عبدا

صبية له عشر سنين زوجة من مطلقته فجامعها ثم ملكها إياه فقبلت انفسخ النكاح وحلت للزوج **قوله** وفسره اي
فسر الصبي المراهق في الجامع فقال غلام لم يبلغ ومثله يجامع وفيما لنا ان المراهق الداني من البلوغ وقيل الذي تتحرك
آلته ويشتهي الجماع وفي فوائد شمس الاسلام انه مقدر بعشر سنين ولا بد مما استعملناه في باب الاولياء والاكفاء من شرط
كون الزوج كفوا لها على رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله اذا كانت زوجت نفسها منه وهو قول ابي يوسف وهو المختار للفتوى
في زماننا وعلى ظاهر الرواية لو زوجت الحرة نفسها غير الكفء حلت للاول بدخوله **قوله** ووطء المولى لا يحلها لزوجها لان
من ان غاية الحرمة نكاح الزوج وليس المولى زوجا **قوله** بشرط التحليل بان يقول تزوجتك على ان احللك له او تقول هي
فهو مكروه كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب لقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له اما لو نوياه ولم
يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجورا لقصد الاصلاح والحديث المذكور روي من حديث ابن مسعود وعلي وجابر وعقبة بن عامر
وابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم اجمعين والتخريج عن بعضهم يكفينا فعن ابن مسعود رواه الترمذي والنسائي من غير وجه قال
لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له وصححه الترمذي وحديث عقبة هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له رواه ابن ماجه قال عبد الحق اسناده
حسن وقال الترمذي في علله الكبرى الليث بن سعد ما اراه سمع من مشرح بن هاعان ولا روى عنه ودفع بان قوله في الاسناد
قال لي ابو مصعب مشرح يرد ذلك رواه الدارقطني مصرحا عن ابي صالح كاتب الليث عن الليث به ولذلك حسنه عبد الحق وانه
رواه من جهة الدارقطني اولا والحديث صحيح عند ابن ماجه لان شيخ ابن ماجه يحيى بن عثمان ذكره ابن يونس في تاريخ المصريين واثنى عليه
بعلم وضبط وابو عثمان بن صالح المصري ثقة اخرج له البخاري ومشرح وثقه ابن القطان ونقل عن ابن معين انه ثقة والعلة
التي ذكرها ابن ابي حاتم لم يعرج عليها الدارقطني وابن القطان ولا غيره قال الزيلعي في التخريج المصرح لهذا الحديث على
كراهية النكاح المشروط به التحليل وظاهره التحريم كما هو مذهب احمد لكن يقال لما سماه محللا دل على صحة النكاح لان
المحلل هو المثبت للحل فلو كان فاسدا لما سماه محللا انتهى وظاهره انه اعتراض ثم جوابه اما الاعتراض فمبني على ارادة عدم
معرفة اصطلاح اصحابنا وذلك انهم لا يطلقون اسم الحرام الا على منع ثبت بقطعي فاذا ثبت بظني سموه مكروها وهذا مع ذلك
سبب للعقاب واما الجواب فكلام منه يقتضي تلازم الحرمة والفساد وليس كذلك اذ قد يحكم بالصحة مع لزوم الاثم في العلاء
نظائر من غيرها خصوصا على ما نعطي كلامه من تسمية المنع الثابت بظني حراما **قوله** وهذا اي المحلل الشارط هو
محل الحديث لا عمومه وهو المحلل مطلقا فيراد اجماعا اذ لا يشمل المتزوج بدون شرط **قوله** لانه في معنى الوقت او
في معنى المتعة او هو المتعة على ما حققناه فيفسد فان نكاحها وتسميته محللا لا يستلزم الحل لجواز كونه باعتبار كونه شرط
اذ طلبا للحل فانه ملعون بعقد النكاح بنية ولو كان صحيحا لم يلعن عليه ويؤيده ما في مستدرك الحاكم جاء رجل الى ابن عمر
فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثا فتزوجها اخ له ليحلها لاخيه هل تحل للاول قال لا الا نكاح رغبة كنا نعد هذا سفاحا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصححه قلنا كونه في معنى المؤقت ممنوع اذ تعيين نهايته الوطء لا يستلزم تعيين وقته
لان الوطء قد يكون في ليلة الخلوة او بعد جمعة او شهر فلا توقيت صريح ولا معنى وحقيقة المحلل مثبت الحل الا من قام به محرم وحد
طلب اللعنة على مباشرته من الوجه ممنوع وقول ابن عمر لم يرفعه حتى يعارض هذا الحديث وقوله كنا نعده سفاحا لا يستلزم
انهم كانوا لا يحكمون بحلها للاول لصدقه مع ثبوت الكراهة **قوله** لانه استعجل حاصله ان المفسد هو التوقيت منتف
لانه ليس بتوقيت والغرض منه حلها له فيختلف لانه استعجل بطريق محظور كقاتل المورث الا ان هذا القياس معارض بالنص
وهو قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاجل كان ثابتا ثم اعترض عدمه مغيا بنكاح تعتد وجود الغاية ينتهي
المنع المغيا فيثبت ما كان ثابتا لسبب خبث حكم بصحة النكاح مع الدخول لزم الحل للاول البتة ومن الحيل اذا خاف ان لا يطلقها
المحلل ان تقول زوجتك نفسي على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد فاذا قبل على هذا جاز النكاح وصار الامر في يدها
وهذا بناء على ما عليه العامة ان شرط التحليل يبطل ويصح النكاح وذهب بعضهم الى انه يصح الشرط ايضا حتى لو امتنع المحلل
من الطلاق يجبر عليه وينقل عن ابي حنيفة رحمه الله في روضة الزندويستي ذلك وهذا مما لم يعرف في ظاهر الرواية ولا ينبغي ان يعول
عليه ولا يحكم به لانه مع كونه ضعيف الثبوت تنبو عنه قواعد المذهب لانه لا شك انه شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقود
في مثله على قسمين منها ما يفسد العقد كالبيع ونحوه ومنها ما يبطل فيه الشرط ويصح الاصل ولا شك ان النكاح مما لا يبطل
بالشروط الفاسدة بل يبطل الشرط ويصح هو فيجب بطلان هذا وان لا يجبر على الطلاق نعم يكره بالشرط لما تقدم من محل
الحديث وينبغي ما رواه وهو قصد التحليل بلا كراهة وما رده به السرخسي من ان الثاني عادة كالثاني ينفعها في غير محل الكلام
لانه الايلام من قصد الزوج ذلك ان يكون هو معروفا بين الناس بذلك اما اذا كان فيمن يصيب بنفسه لذلك وصار مشهورا به
وهناك قول اخر وهو انه مأجور وان شرط لقصد الاصلاح وتأويل اللعن عند هؤلاء اذا شرط الاجر على ذلك هذا ولو لا ما ذكرنا

من قول ابن عمر كنا نعده سفاحا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جوابا لمن سأل عن واقعة حال مفردة لشخص لا يمكن
ان يقال ان مقتضى اللفظ أن يتعلق اللعن به اذا كان منه ذلك بان نصب نفسه لهذا الامر شرط اولا لان المحلل من فعل
بسببه اللعن وهو التكثير في فعل الفاعل او المفعول فلو اراد تعليق اللعن به فيما اذا شرط لقال المحلل من احلها بصيغة
التعدية لكن حديث ابن عمر يصرف عن هذا ان يكون من نحو قطعنا الجم وان لم يكن فيه تكثير **قوله** ويهدم الزوج الثاني الطلقة
والطلقتين يعني اذا كان دخل بها وان لم يدخل لا يهدم بالاتفاق وتقييده في صورة المسألة بالحرة لوصفها في هدم الطلقة
والطلقتين ولا يتحقق في الامة الا في هدم طلقة واحدة لا لانه لا يهدم في الامة اصلا **قوله** وقال محمد لا يهدم وهذه
المسألة مختلفة بين الصحابة فروى محمد عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن سعيد بن جبير قال كنت جالسا عند عبد الله بن عتبة
بن مسعود اذ اتاه اعرابي فسأله عن رجل طلق امرأته تطليقة او تطليقتين ثم انقضت عدتها فتزوجت زوجا غيره فدخل بها
ثم مات عنها او طلقها ثم انقضت عدتها واراد الاول ان يتزوجها على كم هي عنده فالتفت الى ابن عباس وقال ما تقول في هذا قال
يهدم الزوج الثاني الواحدة والثنتين والثلاث واسأل ابن عمر قال فلقيت ابن عمر فقال مثل ما قال ابن عباس وروى البيهقي من
طريق الشافعي بسنده عن عمر نحوه قال البيهقي عندنا على ما بقي ونحوه عن علي ونقل عن ابي بن كعب وعمران بن الحصين قال المشايخ
من الفقهاء يقول شبان الصحابة وشبان الفقهاء بقول مشايخ الصحابة والترجيح بالوجه **قوله** لانه غاية للحرمة اي ان الزوج
غاية للحرمة الثابتة بقوله تعالى فلا تحل له اي مطلقا لا بنكاح ولا بملك يمين حتى تنكح زوجا غيره فيكون اي الزوج منهيا
للحرمة ولا اثر للحرمة قبل الثبوت اي ثبوتها فلا ثم بدلالة الاضافة ولا ثبوتها الا بعد الثلاث فلا يكون منهيا قبلها فصار كما
لو تزوجها قبل التزوج او قبل اصابة الزوج الثاني حيث تعود بما بقي من التطليقات قلنا قد علمنا بالنص وجعلناه منهيا
للحرمة في صورة الغليظة لكن ثبت له وصف اخر بنص اخر وهو اثبات الحل مطلقا هو وهو تم العمل به وهو الحديث
المذكور انفا وهو اللعن الا انه سماه محللا وحقيقة مثبت الحل كالحرم والمسود والمبيض وغيرها مثبت الحرمة والسواد
ونحو ذلك فان قلت تقدم انفا ان محل الحديث الشارط للحل للعلم قطعا انه من حيث هو مثبت للحل ليس متعلق اللعنة والا
لتعلقت بالمتزوج تزوج رغبة فلابد من كون متعلق اللعنة على ما قلنا شرط الحل فلا يكون فيه دليل على انه مثبت للحل
الجديد شرعا لانه لم يرد بالمحلل مثبت الحل بل شارطه قيل لا شك ان الزوج مثبت به الحل وهو المراد من مثبت الحل فالمعنى
لعن الله مثبت الحل اذا اشترط الحل فلا يكون شارط الحل مراد المحلل من التركيب المذكور كل كلمة مقيد فيه دليل على ان الزوج
مثبت الحل وتعليق اللعنة به اذا شرطه وبه يظهر ان المراد من قول المصنف تقدم وهو محل الحديث ان محله لعنة المحلل اذا
شرطه لان المراد بالمحلل في لفظ الحديث هو الشارط للحل لما بينا من انه لابد من كونه مثبتا له نعم يرد عليه ما قيل انه
لما جعل محللا في صورة الحرمة الغليظة فلا يلزم ثبوته في غيرها واجيب بانه يثبت فيها بدلالة لانه لما كان محللا في الغليظة
ففي الخفيفة اولى وايضا بالقياس عليه في صورة الحرمة الغليظة بجامع كونه زوجا لان صورة الحرمة الغليظة محل والمحل الآخر
في التعليل لانه لو دخل لا يسند بالقياس لان محل الاصل غير محل الفرع واورد عليه ان ذلك حيث يكون هنا الا ان الحل
ثابت منه وتحصيل الحاصل محال واجيب بانه لم يقل المحلل اصل الحل بل ثبوت وصف كمال فيه بان يصير بحيث يملك
تجديده بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا لوصفه بالطريق الاولى وفيه نظر اذ غاية ما تحقق
من الشارع تسميته محللا ومفهومه لا يزيد على انه مثبت لمجرد الحل وهو حاصل في المتنازع فيه وكون الحل على الوجه المذكور
ليس من مفهومه وثبوته كذلك في صورة الحرمة الغليظة ليس منه كلي نعلم الا كان هو انه محل اسلافه الحل لا استيفاء الزوج
ما له من الطلقات فعلى هذا حيث ابتدأ ثبوت الحل كان ثلاثا شرعا فظهر ان القول ما قال محمد وباقي الائمة الثلاثة ولقد صدق
قول صاحب الاسرار ومسألة يخالف فيها كبار الصحابة يعوزنا فقهها ويصعب الخروج منها وقد يستدل على المطلوب بحديث العسيلة
حيث قال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوقي من عسيلته فعلى عدم العود بالذوق
فعند وجوده وجد وثبت هو العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى وهي ما يملك الزوج فيها ثلاث تطليقات وليس هذا يصدق
حقيقة قبل الزوج الثاني ولو قال بعد الطلقة والطلقتين بلا تحلل زوج اتريدين ان تعودي الى فلان صدق حقيقة اي
العود الى ما ملك به فلنا فالحاصل ان العود الى غير الحالة الاولى فالمراد العود الى شبهها وذلك بعقد نكاح جديد
النكاح والحل لانتفاء الاشتراط عموم وجه التشبيه **قوله** فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت ودخل بي الزوج وطلقني
وانقضت عدتي فان لها ثلاثا ذكر احوالها هكذا مبسوطا لانها لو قالت حللت لك فتزوجها ثم قالت لم يكن الثاني دخل بي
ان كانت عالمة بشرائط الحل لم تصدق والا تصدق وفيها ذكرته مبسوطا لا تصدق في كل حال ذكر السرخسي لا تحل له ان يتزوجها
حتى يستفسرها لاختلاف بين الناس في حلها بمجرد العقد وفي النفاريق لو تزوجها ولم يسألها ثم قالت ما تزوجت او ما دخل بي
صدقت اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقدامها على النكاح اعتراف منها بصحته فكانت متناقضة فينبغي ان لا يقبل

منها كما لو قالت بعد التزوج لها كنت مجوسية او مرتدة او معتدة او منكوحة الغير او محرما او كان العقد بغير شهود ذكره في
الجامع الكبير وغيره بخلاف قولها لم تنقض عدتي ولو قال الزوج لها ذلك وكذبته تقع الفرقة كانه طلقها ولها نصف
المهر المسمى او كماله ان كان بعد الدخول قال المصنف ثم رايت في الخلاصة ما يوافق الاشكال المذكور قال في الفتاوى في باب لو قالت تزوجني
ما تزوجها الاول ما تزوجت باخر وقال الزوج الاول تزوجت باخر ودخل بك لا تصدق المرأة انتهى ولو قال الزوج الثاني النكاح
وقع فاسدا لاني جامعتها في عدتها ان صدقته المرأة لا تحل للزوج الاول وان كذبته تحل كذا اجاب القاضي الامام ولو قالت دخل بي الثاني
والثاني منكر فالمعتبر قولها وكذا على العكس وفي النهاية ولم ار لو قال المحلل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجتها
هل تحل للاول قلت ينبغي الامر على غالب ظنها ان كان صادقا فاعتبرها فلا تحل له وان كان كاذبا تحل وعن الفضلي لو قالت تزوجني
فاني تزوجت غيرك وانقضت عدتي فتزوجها ثم قالت ما تزوجت حتى صدقت الا ان تكون اقرت بدخول الثاني كانه والله اعلم حمل قولها
تزوجت على العقد وقولها ما تزوجت على معنى ما دخل بي لاجل الانكار ما اعترفت به ولذا قال الا ان تكون اقرت بدخول الثاني
فانه لم يقبل قولها فانه حينئذ تكون مناقضة صريحة وسئل نجم الدين النسفي عن رجل حلف بالطلاق الثلاث وظن انه لم يحنث
فافتيت المرأة بوقوع الثلاث وخافت ان اعلمته بذلك ان ينكر هل لها ان تستحل بعد ما يغادرها بسفره ثم تمر به اذا احجمت بعد
العقد قال نعم ديانة **قوله** لانها معاملة اشتبهت وان كان مرجعه وهو النكاح مذكى الثانية حرمة وفي غير تسخير الا انه
على الاصل وقول الواحد فيها مقبول كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارات ولذا يقبل قول الاماء والعبيد في الهدية
قوله وهو غير مستنكر اذا كانت المدة تحتمله اما اذا لم تحتمل فلا تصدق اذ ادعت في قلته صدقها مشروطا باحتمال المدة ذلك **قوله**
وسنبينها في العدة قال في النهاية ومعنى هذه الحوالة مزاحة لانه لم يذكرها في العدة ولا في غيرها واجاب بعضهم بانه
لم يقل في العدة من هذا الكتاب فيمكن ان يكون اراد في عدة غير هذا الكتاب ومثل هذا ما يقضي العجب من تسطيره في الاوراق
ممن هو من امثال العلم ولا توفيق الا بالله واذا لم يقع بيانها في الكتاب تعين تبيينها في الشرح وذكر نبذه من الخلاف اختلف
في اقل ما تصدق فيه اذا ادعت انقضاء العدة بالاقراء فقال ابو حنيفة لا تصدق في اقل من ستين يوما اذا كانت حرة وقالا
اقلها تسعة وثلثون يوما وقال شريح لو ادعت ثلاث حيض في شهر وجاءت بالبينة من النساء العدول من بطانة اهلها انها رات الحيض
وتغتسل عند كل قرء وتصلي فقد انقضت عدتها قال له علي رضي الله عنه قالون ومعناه بالرومية اصبت ومذهب الشافعي
انها اثنان وثلثون ولحظتان ان وقع الطلاق في الطهر وسبعة واربعون يوما ولحظة ان وقع في الحيض وقال ابو ثور سبعة واربعون
وقال مالك في الجواهر اربعون وقال اسحاق بن راهويه وابو عبيدة ان كان لها اقراء معلومة من بطانة اهلها تصدق على ما
تشهد به والا لا تصدق في اقل من ثلثة اشهر وقال الحنابلة تسعة وعشرون ان قلنا اقل الطهر ثلثة عشر وان قلنا خمسة عشر
تزداد اربعة ايام فتصير ثلثة وثلثين وما احسن قول اسحاق وابي عبيد وهذا لان العادة ان الشهر الواحد لا يشتمل على اكثر
من حيضة واحدة وطهر فتكذبها العادة اذا اخبرت بما دونه والمكذب بعادة كالمكذب حقيقة الا ترى ان الوصي اذا قال انفقت
عليه مائة في يوم لا يصدق وان احتمل صدقه بان تكرر هلاك المشترى في اليوم او لا ترى ان الله سبحانه وتعالى لما اقام الزمان مقام
الاقراء في الايسة والصغيرة فدلا لبعض ثلثة اشهر تعالى واللائي يئسن من المحيض الى قوله فعدتهن ثلثة اشهر علم ان ما
اذا انتهى بما دون العادة ثم انه يثبت ان هذا من الباب ذكر هذا لبيان المذكور في وجه قول ابي حنيفة رايت ان قول اسحق ومن معه
اولى به فان لم يؤخذ به فينبغي ان لا يعدل عن قول ابي حنيفة وتخريجه على قول محمد ان يجعل في اول الطهر تفاديا عن الطلاق
عقيب الجماع فيحتاج الى ثلثة اطهار بخمسة واربعين كل طهر بخمسة عشر وثلاث حيض بخمسة عشر كل حيضة خمسة اخذا بالوسط فيه وعلى قول
الحسن بن زياد ان يجعل مطلقا في اخر الطهر تفاديا عن تطويل العدة فيحتاج الى ثلاث حيض بثلثين يوما وطهرين بثلثين
اقصاهما للاكثر ثم يحتاج الى مثلها في حق الزوج الثاني وزيادة طهر خمسة عشر يوما على هذا لو كانت امة فاقل ما تصدق فيه
خمسة وثلثون طهر بخمسة عشر وهو الفاصل بين الحيضتين وحيضتان بعشرين وعلى تخريج محمد اقله اربعون الطهر الذي وقع الطلاق
في اوله المحلل ثلثون وحيضتان بعشرة وتخريج قوله ان يجعل مطلقا في اخر الطهر فطهران بثلاثين وثلاث حيض بتسعة اعشار
لا اقل ما يحتاج الى مثلها في حق الزوج الثاني وزيادة طهر خمسة عشر يوما وعلى هذا لو كانت امة فاقل ما تصدق فيه عند ح
يوما حيضتان بستة وطهر بخمسة عشر يوما ومثله للثاني وزيادة طهر يعني اذا احتاجت بعد المدتين للمطلق ثلثا يريد ان تتزوج
لا يجوز حتى يجتمع المدتين طهر اخر فكل من يحصل الزوج فيه مطلقا في اخر الطهر ان الزوج الثاني اذا حصل مطلقا في حيض
والغرض ان عدة الاول انقضت باول الطهر لزم ما قلنا ولو كان علق طلاقها الثلاث بالولادة فولدت لم تصدق في اقل من خمسة
وثمانين يوما في قوله على تخريج محمد وعلى تخريج الحسن لم تصدق في اقل من مائة يوم لاحتمال ان النفاس خمسة وعشرين ثم طهر خمسة عشر
ثم ثلاث حيض وطهران بستين وهذا لان المراد بمدة النفاس لا يكون حيضا بل بعده ومن ما تعتد حيضا موقوف على
ما تتقدمه طهر تام وهو ما قلنا هذا في حق الزوج الاول لم يحتاج في الثاني الى شيء على ما سمعت على التخريجين عندي اوله

مطلقا

نفسه في حق الأول في خمسة وستين يوما لأن نفاسها يقدر بأحد عشر يوما عنده لأن مدته أكثر من مدة الحيض فيقدر بأكثر من أكثره بيوم ثم بعده ثلاث حيض وثلاثة أطهار ويحتاج في حق الثاني إلى ثلاث وثلاثين أيضا وعند محمد تصدق في أربعة وخمسين يوما وساعة لأنه لا أقل للنفاس فإذا قالت كان ساعة صدقت ثم الطهر بعده خمسة عشر ثم ثلاث حيض وطهران ويحتاج في حق الزوج الثاني إلى أربعة وخمسين يوما ثلاث حيض وثلاثة أطهار هذا في حق الحرة وأما في حق الأمة فتخريجه على البدائع غير خاف والله الموفق

باب الإيلاء

تحريم الزوجة بأربعة طرق الطلاق والإيلاء واللعان والظهار وقدم الطلاق لأنه الأصل والمباح في ذاته ثم أولاه الإيلاء لأنه أقرب إليه في الإباحة لأنه من حيث هو يمين مشروع لكن فيه معنى الظلم لمنع حقها في الوطء والتحقيق أن تحريمها ليس إلا بالطلاق في الحال أو المآل انقضاء العدة غير أن ثبوته بأسباب لا أصل والأشهر منها الابتداء به تنجيزا أو تعليقا فقدم ثم أولى الإيلاء لأنه لا تلزمه المعصية إذ قد يكون برضاها لخوف غيلها على ولد وعدم موافقة مزاجها ونحو فيتعاونان عليه لقطع لجاج النفس بخلاف الظهار واللعان فإنهما لا ينفكان عن المعصية ولهذا قدم عليهما الخلع لأنه أيضا لا يستلزمها لجواز أن تسأله لا لنشوز بل لعجزها عن العبادة أو لعجز عن أداء حقوق الزوج والقيام بأمورهم وإنما تقدم الإيلاء عليه مع اشتراكهما في استلزام المعصية والانفكاك عنها لاختصاصه بزيادة تسمية المال فهو منه بمنزلة المركب من المفرد والإيلاء لغة اليمين والجمع الألايا قال قليل الألايا حافظ ليمينه وإن بدرت منه الألية برت وفعله آلى يولي بلا كسر بها أعلى وفي الشرع هو اليمين على ترك قربان الزوجة أربعة أشهر فصاعدا بالله وبتعليق ما يستشقه على القربان وهو أولى من قوله في الكنز الحلف على ترك قربانها أربعة أشهر لأن مجرد الحلف يتحقق في نحو إن وطئتك فلله علي أن أصلي ركعتين أو أغزو ولا يكون به موليا لأنه ليس مما يشق في نفسه وإن تعلق استشقاقه بعارض من النفس من الجبن والكسل بخلاف إن وطئتك فعلي حج أو صيام أو صدقة فالمولي من لا يخلو عن أحد المكروهين من الطلاق أو الكفارة أو العتق هذا في نحو إن قربتك فعبده حر وفلانة طالق وأما ركنه فهو الحلف المذكور وشرطه محلية المرأة وأهلية الحالف عند البعض عن أربعة أشهر الأول بالزوجية والثاني بأهلية الطلاق عنده وعندهما بأهلية الكفارة فيصح إيلاء الذمي عنده بأيمان نحو والله لا أقربك فإن قربها لا يلزمه كفارة وإن مضت المدة بلا قربان بانت بتطليقة ولا يصح عندهما أما لو آلى بما هو قربة كإن قربتك فعلي حج أو صلاة أو صوم فلا يصح اتفاقا ولو آلى بما لا يلزم قربة كإن قربتك فعبدي حر ونحوه صح اتفاقا وحكمه لزوم الكفارة أو الجزاء المعلق بتقدير الحنث بالقربان ووقوع طلقة بائنة بتقدير البر وألفاظه صريح وكناية فالصريح نحو لا أقربك لا أجامعك لا أطؤك لا أباضعك لا أغتسل منك من جنابة فلو ادعى أنه لم يعن الجماع لم يدين في القضاء والكناية نحو لا أمسك لا آتيك لا أغشاك لا ألمسك لأغيظنك لأسوءنك لا أدخل عليك لا أجمع رأسي ورأسك لا أضاجعك لا أقرب فراشك فلا يكون إيلاء إلا بالنية ويدين في القضاء وقيل الصريح لفظان لا أجامعك لا أنيكك وهذه كنايات تجري مجرى الصريح والأول أولى لأن الصراحة منوطة بتبادر المعنى لغلبة الاستعمال لا فرق سواء كان حقيقة أو مجازا إلا أنه الحقيقة ولا يوجب كون الصريح لفظا واحدا أو هو ثاني ما ذكر في البدائع الاقتضاض في البكر يجري مجرى الصريح والثيب كناية وكذا لا أبيت معك في فراش ونحوه ما في المنتقى لا أنام معك إيلاء بالنية وكذا لا يمس فرجي فرجك في الحرم وفي جوامع الفقه ما حاله قال لا يمس جلدي جلدك لا يصير موليا لأنه يمكن أن يلف ذكره بشيء وفي المرغيناني يحنث بمس الفرج دون الجماع فليس بمول وقيل فيه بعد وهو حق لأن الفرض كون الجماع هو المراد ولذا كان كناية مفتقرة إلى النية وهو فرع أن يراد به ذلك ولا يحنث إلا بالجماع فيكون موليا وفي الخجندية لو قال أنا منك مول فإن عني الخبر كذبا فليس بمول فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضاء لأنه خلاف الظاهر لأن هذا إخبار الشرع وإن عنى به الإيجاب فهو مول في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لأنه أوجب الإيلاء بهذا اللفظ ولو قال أنت علي مثل امرأة فلان وقد كان فلان آلى من امرأته فإن نوى الإيلاء كان موليا لأنه شبهها بها في اليمين وإن لم ينو اليمين ولا التحريم لا يكون موليا وقلنا إن يقول الإيلاء الحلف لكن وقوله أنت علي مثل امرأة فلان أو أنا مول ليس فيه صيغة حلف إنشائية ولا تعليقية لأن معنى الحلف قوله والله لا أقربك ونحوه أو إن قربتك وليس قوله أنت مثلها إياه ولا محققا لوجوده لفرض عدم عدم وجوده سابقا ولا حالا إلا أن هذا جواب الرواية صرح به الحاكم أبو الفضل في مختصره وفيه لو آلى من امرأته ثم قال لأخرى أشركتك في إيلاء هذه كان باطلا ولو قال إن قربتك فعلي يمين أو كفارة يمين فهو مول والجواب أن قوله أنا منك مول معناه أنا منك حالف ومعلوم انعقاد اليمين بقوله أحلف فعلا كما ينعقد بقوله أحلف بالله فينعقد بقوله أنا حالف وكذا التشبيه المذكور هو كالإيلاء ولو قال لا وطئتك في الدبر أو فيما دون الفرج لا يصير موليا خلافا لمالك ولو قال لا أجامعك جماعا ضعيفا لا يزيد على التقاء الختانين فليس بمول كذا إن لم يكن له نية وإن قال لا أريد دون ذلك فهو مول (قوله) ولزمه الكفارة ليس حكم المولي مطلقا على تقدير الحنث بل حكم هذا المولي المذكور في قوله إذا قال والله لا أقربك أربعة أشهر فإن المولي قد لا يكون حكمه الكفارة بذلك التقدير وقال الإسبيجابي رحمه الله في التقدم لا كفارة في خصوص هذا الحنث لأنه تعالى وعد

المنفية

المغفرة متعلقة بما الفيء والمراد الجماع لانه في الاصل الرجوع وبالجماع يتحقق الرجوع عن ذلك الترك قال الله تعالى فان فاؤا
فان الله غفور رحيم وقوله الجديد كقولنا الان وعد المغفرة بسبب الفيئة التي هي مثل التوبة لا ينافي لزوم الكفارة بل يجب في الرجوع
انفكاك المنافاة بين هذين الحكمين لانه دنيوي والاخروي اعني المغفرة وسقوط الكفارة وثبوتها دنيوي مع نقيض الاخر ثم
ان كل حالف على معصية اذا حنث اي الحنث توبة فان التوبة تسقط مع ثبوت الكفارة فيها اتفاقا الا الاطلاق قوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية وقال صلى الله عليه وسلم في الصحيح من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر
عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وهو قول الاربعة والجمهور وقال الحسن لا كفارة عليه قال قتادة خالف الحسن الناس **قوله**
وسقط الايلاء باجماع العلماء على معنى انه لو مضت اربعة اشهر لا يقع طلاق لا خرا لان اليمين تنحل بالحنث **قوله** وقال الشافعي
تبين بفرقة القاضي لم يقل الشافعي تبين بل لا يقع رجعيا سواء طلق الزوج بنفسه او الحاكم وبه قال مالك واحمد ووجه بان
الواقع طلاق وكل طلاق يقع عقبا رجعية الا الثالثة بالنص والجواب منع كلية الكبرى وتقدم وجه دفعه في الكنايات وغيرها انه
ديته على هنا التسبب فهنا انه وقع للتخلص من الظلم والرجعي لا يفيد ذلك لانه يتمكن من ان يردها الى عصمته ويعيد الايلاء
فتعين البائن لتملك نفسها وتزول سلطنته عليها جزاء لظلمه مع ورود الاثار في ذلك كما ستقف على انها مرفوعة باثبات شرح
الخلاف في موضعين احدهما ان الفيء عنده يكون قبل مضي المدة ويكون بعدها او عند مضيها يوقف الى ان يفي او يطلق لقوله تعالى
فان فاؤا والفاء للتعقيب فيقتضي جواز الفيء بعد المدة وعندنا الفيء في المدة لا غير والجواب ان الفاء لتعقيب المعنوي في الزمان
في عطفها المفرد كجاء زيد فعمرو وتحتمل الحمل للتفصيل كما قيل في غيره فان كانت للاول نحو فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي ونحو توضأ فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح راسه فلا يفيد ذلك التعقيب
بل التعقيب الذكري بان ذكر التفصيل بعد الاجمال وان كانت لغيره فكالاول فان فاؤا اي بعد الايلاء الذكري فانه لما ذكر ان
ان لهم من نسائهم ان يتربص اربعة اشهر فلم يحنثوا فيه مع عدم الوطي كان موضع تفصيل الحال الامرين فقوله تعالى فان فاؤا
الى قوله سميع عليم واضح لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاؤا اي رجعوا عما اصروا عليه بالوطي في المدة تعقيبا على الايلاء تعقيب
الذكري او بعدها تعقيبا على التربص فان الله غفور رحيم لما حدث منهم من اليمين على الظلم وعفوا لعلمه على ذلك بسبب الفيئة التي هي
توبة او غفور للحنث في اليمين ان كان برضاها الغرض تحصينه لدعوة الغيل ونحوه رحيم بشرع الكفارة كناية عنه فنظر
ما ذا في قراءة ابن مسعود فان فاؤا فيهن يرجح احد الجانبين ويؤكد ان الفيء في المدة اما باعتبار ان الاصل توافق القراءتين شاذتين كانتا
او احدهما شاذة منزلة تفسير المراد بالاخرى واما باعتبار انها تستقل لاثبات كونه في المدة اذ لا تعارض للقراءة المشهورة
لانها اعم من كونه فيها او بعدها بناء على انها حجة عندنا وان اي الخصم ورده المختلف الى المختلف فيه اذ اثبت الاصل ولا شك ان القراءة
الشاذة انما يقرؤها الراوي خبرا عن صاحب الوحي قرآنا فانتفاء القرآنية لعدم الشرط وهو التواتر انتفاء الاخص وذلك ان القرآنية اخص
من الخبرية وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فدار الامر بين كونها قرآنا او خبرا عن صاحب الوحي وذلك ذو وذو لنا بين الحجة علي صد
وبينها على وجه اخر لا يبين الحجة وعدمها فان قيل حاصل المعاد بها جواز الفيء في المدة ونحن لا ننكر ذلك وانما الكلام في ان
الفيء بعدها تحل بنيته اذا لم يفئ فيها او لا بل بمجرد مضيها وقع الطلاق فلا يتمكن من الفيء استيفاه والقراءة المذكورة لا تنفيه
قلنا لغير كذلك فانه تعالى جعل حكم الايلاء على هذه القراءة ان يفي في المدة او يثبت الطلاق بتطليقه او تطليق القاضي على الخلاف
هذا اسم المعاد بقوله تعالى فان فاؤا فيهن فكذا وان عزموا الطلاق فكذا عملا بما عرف من التاويل لان الترديد ماخوذ في كل قسم
منه نقيض الاخر اي وان عزموا الطلاق فلم يكن يفيؤا فيها وهو لا يذكرنا انهم لو فاؤا فيهن لم يبق عزيمة الطلاق فلزم بالضرورة
ان لا فيء الا في المدة الثاني انه بمضي المدة تقع الفرقة بينهما طلاقا بائنا وعنده لا يكون الا بطلاقه او بطلاق القاضي لقوله
تعالى وان عزموا الطلاق فلو كان الطلاق يثبت بمجرد مضي المدة لم يتصور العزم عليه ولان النص يشير الى انه مسموع وهو قوله
فان الله سميع عليم والوجه الذي ذكره المقرر حاصله الحاق المولي بالعنين في حكم مؤالزامه الطلاق فان لم يفعل الطلق عليه
بجامع انه امتنع عن الامساك بمعروف فيؤمر بالتسريح باحسان والا كان موقعا من غير ايقاع والجواب قوله لا يتصور العزم عليه
لو وقع بمجرد انقضاء العدة ممنوع بل اذا من توهمه عند ما كان عزيمة الطلاق عزمه على الاصرار على الترك حتى يتم تعني ان
عزموا الطلاق فاذا استمروا على ذلك الترك حتى تنقضي المدة فان الله سميع عليم لما يقارن هذا الترك والاستمرار
من المقاولة والمجادلة وحديث النفس به كما يسمع وسوسة الشيطان عليم بما اصروا عليه من الظلم وفيه معنى الوعيد على ذلك
وانعلاج في هذا جواب الثاني وعن الاخر ان العنين ليس بظالم فناسبه التخفيف عليه ولذا كان اجله اكثر والمولي ظالم
بمنع حقها فيجازى بوقوعه بنفس الانقضاء ولا نسلم انه بلا ايقاع بل الزوج بالايلاء موقع نعم كان في الجاهلية تنجيز فجعله الشارع
مؤجلا ونقول جاز ان حكم بوقوعه عند استمرار ظلمه هذه المدة من غير لفظ الطلاق وهذا لان حقيقة الطلاق ما هو رفع العقد
الثابت شرعا بالنكاح ولفظ الطلاق الالة التي يثبت هو عندها شرعا ولم يقصر الشرع ثبوته على اللفظ الا يرى انه حكم بثبوته عند

كتابته وليست الكتابة لفظا فلا يبعد ان يحكم به عند ظاهر النص حيث هذه المدة لا ايلاء كيف يكون ظاهر الابدال ومنوطة
واحدة لا يطلق عليه القاضي ولا يلزمه بغيرها فهو ليس بظالم لانا نقول ذلك في الحكم اما في الديانة فيما بينه وبين الله تعالى
فعليه ان يجامعها احيانا ليعفها فان ابى كان عاصيا لما النصوص من السنة والآثار تنفيه ذلك لكن بقي ان يقال هذا كله يجوز
لوقوعه كذلك دعوى ونقول الجواب لكن الكلام فيما هو ثابت بمقتضى دلالة الدليل وهو ما قلنا فان الآية وان صح فيها كون العزم على
الطلاق بالمعنى الذي قلتم لكن الظاهر فيها ما قلنا والجواب ان قراءة ابن مسعود لما افادت ان لا فيء بعد المدة لزم انتفاء كون من
الزامكم باحد الامرين من الفيء او الطلاق فثبت ان المراد بها ما قلنا والازم من احداث قول ثالث وهو الزامه بعد المدة بامر واحد
وهو الطلاق وهذا التقدير هو محل السند كالمص حيث قال ولنا انه ظلمها بمنع حقها فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح
عند مضي هذه المدة والاظهر انه مصادرة لانه اثبات لا يعين محل النزاع كانه قال فجازاه بذلك بالنص ونقرره ان القراءة
مفسرة بكون الفيء في المدة بقراءة أخرى كما الى آخر ما ذكرنا واحتج ايضا بالآثار من ذلك ما رواه الدارقطني قال حدثنا ابو بكر النيسابوري قال ذكر احمد
بن حنبل حديث عطاء الخراساني عن عثمان يعني به ما تقدم ذكره مما يوافق مذهبنا فقال لا ادري ما هو ثابت روى عن عثمان خلافه قيل له من
رواه قال حبيب بن ابي ثابت عن طاووس عن عثمان وما رواه مالك في الموطأ عن جعفر بن محمد عن ابيه عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه كان
يقول اذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليها الطلاق وان مضت الاربعة الاشهر يوقف حتى يطلق او يفيء وما رواه البخاري عن ابن عمر بسنده
انه كان يقول في الايلاء الذي سمى الله تعالى لا يحل لاحد بعد الاجل الا ان يمسك بالمعروف او يعزم بالطلاق كما امر الله تعالى وقال
اي البخاري عقبه قال لي اسماعيل بن ادريس حدثني مالك عن نافع عن ابن عمر قال اذا مضت اربعة اشهر يوقف حتى يطلق ولا يقع عليه
الطلاق حتى يطلق انتهى وقال الشافعي حدثنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار قال ادركت بضعة عشر رجلا من الصحابة
كلهم يقول يوقف المولي وقال بعضهم وروى سهيل بن ابي صالح عن ابيه قال سألت اثني عشر رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالوا ليس عليه شيء حتى يمضي اربعة اشهر قلنا الآثار الاربعة الاول معارضة اما الاول فما روى عبد الرزاق حدثنا معمر عن عطاء
الخراساني عن ابي سلمة بن عبد الرحمن ان عثمان بن عفان وزيد بن ثابت كانا يقولان في الايلاء اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة
واحدة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة وهذا اولى لان سنده جيد موصول بخلاف ذلك فان رجاله لا اعرف حالهم
وهو ايضا اعله ولا يعلم ان طاووسا اخذ عن عثمان فهو منقطع واما الثاني فما اخرج عبد الرزاق انا معمر عن قتادة ان عليا وابن مسعود
وابن عباس رضي الله عنهم قالوا اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة وهي احق بنفسها وتعتد عدة المطلقة وكل منهما مرسل فان رواية محمد بن علي
بن الحسين بن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم مرسلة وكذا قتادة وبينهما متقاربان وتوفي قتادة سنة سبع عشرة او ثماني عشرة ومائة على اختلاف
الاقوال وكذا توفي محمد بن علي سنة سبع عشرة في قول وقال غيره سنة ثماني عشرة وقيل سنة اربع عشرة وقيل سنة خمس عشرة وقيل سنة عشرة
فاعدلا في هذا القدر ثم المنقبة من اشتهار قتادة بعظم الحفظ والاتقان والمحافظة على الاداء الماسح بعينه اكثر واشهر من
لمحمد قال عبد الرزاق عن معمر قال دخلت الى ابن سيرين فقال رايت حمامة النعمان لو لم تخرج منها اعظم مما دخلت ورايت حمامة اخرى
النعمان لو لم تخرج اصغر مما دخلت ورايت اخرى النعمان لو لم تخرج كما دخلت سواء فقال له ابن سيرين اما التي خرجت اعظم مما دخلت
فذاك الحسن يسمع الحديث فيجوده بمنطقه ثم يصل فيه من مواعظه واما التي خرجت اصغر فذاك محمد بن سيرين ينتقص منه ويسئل
واما التي خرجت كما دخلت فهو قتادة وهو احفظ الناس انتهى وفي تراجم البخاري من حفظه واما الثالثة والرابع فما اخرج ابن ابي شيبة
حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وابن عمر قالا اذا آلى فلم يفئ حتى مضت اربعة اشهر فهي تطليقة بائنة
ورجال هذا السند كلهم اخرج لهم الشيخان فهم رجال الصحيح فيكون معارضا لو ثبت الاول عنهم قال بان اصح الحديث ما روي في
كتاب البخاري ومسلم ثم ما كان على شرطهما الى آخر ما عرف وقدمنا في كتاب الصلاة انه تحكم محض لانه اذا كان الغرض ان المروي على
هذا الشرط المعتبر عندكما فلم يعتد الا لكونه لم يكتب في خصوص راو او بعينه ولا اثر لذلك وقول البخاري اصح الاسانيد مالك عن
نافع عن ابن عمر لم يوافق عليه فقد قال غيره وقال المحققون انه لا يتعين الحكم به وانما هو اي بالنسبة الى صحابي او بلد فيقال
اصحها عن ابن عمر مالك عن نافع عنه وعن ابي هريرة الزهري عن سعيد بن المسيب عنه واصح اسانيد الشاميين الاوزاعي عن حسان بن
عطية عن الصحابة واصح اسانيد اليمانيين معمر عن همام عن ابي هريرة ونحو ذلك واحسن من هذا ايضا لو توقف على الصحابي
كان في خصوص المراد فانه يكثر لو توقف عن ذلك نعم قد يكون الراوي المعين اكثر ملازمة لمعين من غيره فيصير اذا حدثه
له فيه على معنى اكثر احاطة بافراد متونه واعلم بعاداته في تحديثه وعنايته ان كان وبعض عندها به وارسله
من ملازمة تلك الملازمة اما في فرد معين فرض ان غيره ممن هو يلي في ملكة الفقه من الضبط اذا سمعه منه فاتقنه
فلهذا كان حافظ على سائر محفوظاته يكون ذلك مقدما عليه في روايته معارضة ما هو الا محض تحكم فان بعد هذا الفرض لم
يبق زيادة الا في الملازمة واثرها التي يريد بحفظ الاكثر انما هو بالنسبة الى مجموع متونه لا بالنسبة الى خصوص
متن فناهيك بسعيد بن جبير وقد روى عن ابن عمر وابن عباس خلافه واما رواية الشافعي عن سليمان فنقابلها بقول اثني عشر

الصحابة كذلك وكذا ما ذكر عن سهيل ولم تثبت عنهم فيجوز كون بعضهم ممن تعارضت عنه الروايات مع اختلاف طبقاتهم في علو الدراية
والفقه كما سمعناك عن عمر ذكروا وكون من ذهب الى خلاف المروي عنهم افقه واعلم منهما ونحن قد اخرجنا ما قلناه عن الاكابر عثمان
عثمان وعلي تباعا على نحو ما ارتضاه وكذا عن زيد بن ثابت وغيرهما كابن مسعود واحد ابن عباس رضي الله عنهم بركاته حين ذكره قال
هكذا امرنا ان نفعل تعليما لنا وكذا عن ابن عباس فيما قدمنا وكذا عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لفظ الدارقطني عن ابن اسحق حدثني محمد بن مسلم
بن شهاب عن سعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول اذا مضت اربعة اشهر فهي تطليقة وهو املك
بردها ما دامت في عدتها وابن اسحق صرح فيه بالتحديث واخرج عبد الرزاق حدثنا معمر وابن عيينة عن ايوب عن ابي قلابة قال آلى
النعمان من امرأته وكان جالسا عند ابن مسعود فضرب فخذه وقال اذا مضت اربعة اشهر فاعترف بتطليقة واخرج نحوه من هشيم عن عطاء
وجابر بن زيد وعكرمة وسعيد بن المسيب وابي بكر بن عبد الرحمن ومكحول واخرج الدارقطني نحوه عن ابن الحنفية والشعبي والنخعي ومسروق
والحسن وابن سيرين وقبيصة وسالم وابي سلمة وهذا اسح عام وهو ان كل من قال من الصحابة بالوقوع بمجرد المضي يترجح على قول من قال لعله
لانه لم يكن بد من كونه محمولا على السماع لانه خلاف ظاهر لفظ الآية فلولا انه مسموع لهم لم يقولوا به على خلافه ومن قال كقولكم لم يظهر
في قولهم مثل ذلك لانهم مع المتبادر من اللفظ فلا يلزم حمل قولهم على سماع والمدرج في هذا من دعوتهم الشافعي من الصحابة ونشهد
على انه ليس في اللفظ المروي لسهيل حجة لاحد الفريقين اصلا **قوله** وان كان حلف على الابد فهو بان يصرح بلفظ الابد او يطلق
فيقول لا اقربك مقتصرا الا ان تكون حائضا فليس بمول اصلا لانه ممنوع بالحيض فلا يضاف المنع الى اليمين وكذا لا اقربك حتى تقوم
الساعة وحتى يلج الجمل في سم الخياط يكون موليا **قوله** الا انه لا يتكرر استثناء لازم قوله فاليمين باقية فيما يتبادر منه
يتبادر منه انه يقع اخرى عند مضي اربعة اشهر اخرى اذا كانت لم تنقض عدتها بعد البينونة قال ابو سهل وعليه مشى المرغيناني الى ان صار
اليمين المطلقة كلما مضت اربعة اشهر لم يجامعها فانت طالق ولو صرح بذلك كان الحكم كذلك فكذا اذا اصح بلزومه والمختار قول
الكرخي انه لا يقع الا اذا تزوجها وعليه مشى في البدائع وتحفة الفقهاء وشرح الاسبيجابي والجامع لان وقوع الطلاق جزاء الظلم وقد تحقق
في الاول بالحلف على ترك قربانها حال قيام العصمة فانعقد ايلاء وثبت حكمه من الوقوع عند مضي الاشهر جزاء الظلم وليس للمبانة حق الوطء
فلا ينعقد الايلاء ثانيا ابتداء في حقها فلا يلزم حكم البر فيه بخلاف ما لو الى حال قيام النكاح ثم ابانها تنجيزا ثم مضت مدة الايلاء وهي في
العدة حيث تقع الثانية لصحة الايلاء لصدوره في حال يتحقق به ظلمه فيكون اذا اصح بمنزلة تعليق البائن والبائن المعلق يلحق البائن
المنجز في العدة على ما اسلفناه في فصل الكنايات ولهذا التقرير ستنجح لك الجواب عن قول ابي سهل انه كقوله كلما مضت اربعة اشهر فانت
طالق وذلك لان قوله والله لا اقربك اربعة اشهر انما صار بمنزلة قوله اذا مضت اربعة اشهر فانت طالق اذا انعقد ايلاء شرعا فيثبت
حكمه من وقوع الطلاق فيتقيد بالبر انعقاده ايلاء انما يكون حال كونه ظالما لان ذلك الحكم هو جزاء فاذا لم يكن ظالما كان ثابتا
بمجرد اليمين على ترك قربانها وهو اعم من الايلاء فلا يستلزمه فيبقى يمينا دون ايلاء فلا يصير كقوله كلما مضت اربعة اشهر الخ فيعرض عليه
حكم اليمين المجردة وهو الحنث بالوطء كما لو قال لاجنبية والله لا اقربك ابدا ثم تزوجها فلم يطأها حتى مضت اربعة اشهر لا تطلق ولو
بعدم
وطئها كفر للحنث كذا هنا ولذا قلنا اذا تزوجها بعد زوج آخر لا يقع بمضي الاشهر بواسطة تكرر النكاح في الايلاء المطلق يلزمه الكفارة
لو وطئ وان لم يقع الطلاق لو مضت المدة دون وطئ **قوله** ويعتبر ابتداء هذا الايلاء من وقت التزوج اطلق في ذلك وكذا في الكافي
وقيده في النهاية والغاية تبعا للتمرتاشي والمرغيناني بما اذا كان التزوج بعد انقضاء العدة فاما ان كان فيها اعتبر ابتداؤه من وقت
الطلاق قال في شرح الكنز وهذا لا يستقيم الا على قول من قال ان الطلاق يتكرر قبل التزوج وقد بينا ضعفه انتهى لانه اعتبار
الاطلاق كما في الهداية **قوله** لتقييده بطلاق هذا الملك لان الغرض منه المنع واذا انحصر بطلان حل قائم وبطلانه
ولا يجاب بطلان حل سيوجد جديد ابعد التزوج بغيره لانه غائب العدم على وزان ما مر قبله في مسألة التنجيز وهو ما اذا علق طلاقها
بالدخول مثلا ثم نجز الثلاث فتزوجت بغيره ثم اعادها فدخلت لا تطلق خلافا لزفر فهنا فرع ذلك وهو خلاف زفر فكذا هنا ولو بانت
بالايلاء مرة او مرتين فتزوجت بغيره ثم عادت اليه عادت بثلاث تطليقات وتطلق كلما مضى عليها اربعة اشهر لم يجامعها فيها حتى تبين
بثلاث وهو خلافي ومبني على مسألة الهدم وقد مرت **قوله** فان حلف على اقل من اربعة اشهر لم يكن موليا وقال الائمة
الاربعة واكثر العلماء وقالت الظاهرية والنخعية وقتادة وحماد وابن ابي ليلى واسحاق يصير موليا في قليل المدة وكثيرها فان تركها
اربعة اشهر بانت بتطليقة لاطلاق الآية في ذلك فانه لم يقيد الايلاء بكونه على اربعة اشهر فصاعدا بل جعل الاربعة مدة التربص
واطلق الحلف وكان ابو حنيفة اولا يقول به ثم رجع الى قول ابن عباس لما صح عنده فتواه بخلافه اخرج ابن ابي شيبة حدثنا علي بن مسهر
عن سعيد عن عامر الاحول عن عطاء عن ابن عباس قال اذا الى من امرأته شهرا او شهرين او ثلاثة ما لم يبلغ الحد فليس بايلاء واخرج
البيهقي عنه قال كان ايلاء الجاهلية السنة والسنتين واكثر من ذلك فوقته الله عز وجل اربعة اشهر فان كان اقل من اربعة اشهر
فليس بايلاء واخرج ابن ابي شيبة نحوه عن عطاء وطاوس وسعيد بن جبير والشعبي ولا شك ان ظاهر الآية لقول من قال انه ايلاء
والمعول عليه في دفعه قول الصحابي وكبار التابعين ممن ذكرنا فان قول الصحابي في مثله ظاهر في السماع لكن يبقى فيه انه زيادة

على النص اذ هو تعقيب للطلاق الحاصل في كونه ايلاء فلا يجوز الا ان يكون فيه اجماع من الصحابة والمعنى الذي ذكره من ان المولى
من لا يمكنه القربان في المدة الا بشيء يلزمه وهذا ليس كذلك فرع كون اقل المدة اربعة اشهر الا ان يقول بقوله
اذ قلنا بعدم تعقيبها المدة المحلوف عليها فاثبات كون الاقل اربعة اشهر به مصادرة **قوله** لان الامتناع من قربانها
في اكثر المدة بلا مانع الخ قيل هو مبني على انه اراد بالاقل من اربعة اشهر ما توضع المسألة في الاصل واحلف لا يقربها شهرا
والا فلا تقل من الاربعة فلا يستلزم كون الامتناع الا في بعض المدة مطلقا الا في اكثرها لجواز كون الحلف على ثلاثة اشهر وقيل
لفظ اكثر صحيح وبعد ذلك التفسير ظاهر وقيل اراد بالاكثر تمام المدة اربعة اشهر فما اكثر لانه اكثر من المدة المحلوف عليها
ولا اشكال لان المانع غير موجود في جميعها في جميع صور الحلف على اقل من اربعة واستضعفه في الكافي قال وانما يصح ان لو
قال في اكثر المدة تنزل اسمي وجهه ان افعل التفضيل يلزم في اضافته الى شيء كونه بعض ما اضيف اليه ولذا امتنع يوسف
احسن اخوته وجواز البشر افضل الملائكة وليس الاربعة اشهر التي هي المراد بالاكثر بعض المدة المضاف اليها لاستحالة
كون الاربعة بعض ما هو اقل منها فلزم في صحته ان يقول اكثر المدتين يعني المدة المحلوف عليها ومدة الايلاء التي اربعة اشهر
فهذان والثانية اكثرهما ولا اشكال في انه لو قال في بعض المدة كان احسن واسلم **قوله** وشهرين بعد هذين الشهرين
الى آخر المسألة الثانية لفظ بعد الشهرين ليس قيدا في حكم المسألة الاولى بل في الثانية فقط ولفظ يوما في الثانية
ليس قيدا لا فرق بين مكثه يوما او ساعة وقيل تكرر اليمين في مجلس او مجالس وبينهما اقل من يوم يتجزى عند ابي حنيفة
وابي يوسف فقيد بمكثه يوما لتكون المسألة اتفاقية وهذا بعيد لان اثبات المذهب نصوا على ان قوله والله لا افعل
كذا والله لا افعل كذا يمينان ولم يحك فيه خلافا وانما حكى في قوله والله لا افعل قد ذكروا ان ظاهر الرواية انها يمينان وفي والله
نوادر ابن سماعة يمين واحدة **وفي** المنتقى جعل كونها يمينين قياسا وكونها واحدة استحسانا وذكر في البدائع
في آخر الباب من غير تعزية قال والله لا اقربك مرارا في مجلس واحد تتعدد الكفارة ولو طلق ثلاثا يتبع بعضها بعضا قياسا
قال وهو قول محمد وزفر واحدة استحسانا وهو قولهما وهو خلاف الاشهر ولو قال في الثانية بعد يوم والله لا اقربك شهرين
لم يزد على ذلك لم يكن موليا ايضا لكن لا لما في الكتاب بل لتداخل المدتين فتاخر المدة الثانية على الاولى بيوم او
بساعة بحسب ما فصل به بين اليمينين فالحاصل من حلفه الحلف على شهرين ويوم او ساعة على حسب الفاصل والاصل في
جنس هذه المسائل ان الايلاء يجعل كناية عن البر وكفارة في الحنث وانه لا تلازم بين كونه ايلاء ويمينا كما قدمنا فلذلك قد
يتعدد البر والحنث وقد يتحدان وقد يتعدد البر ويتحد الحنث وقلبه وتعدد البر تعدد المدة لانه تعدد الايلاء وتعدد
تعدد الطلاق وهو يتعدد بتعدد المنع وما يثبت تعددها من اللفظ كانت المدة متداخلتين وتعدد اليمين تعدد اسم الله
او تكرار حرف لا اذا دخله على المدة وفرد او السكوت لم يحتج اليه لان الاسم الكريم يتكرر بعد السكوت ولو كان الحلف بغير اسمه
الكريم لم يلزم التعدد من تعدده في التجريد عن ابي حنيفة رحمه الله اذا حلف بايمان عليه لكل يمين كفارة والمجلس والمجالس سوا
ولو قال عنيت بالثاني الاول لم يستقم في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحج او عمرة يستقيم مثال التعدد فيما اذا جاء غد والله لا اقربك
اذا جاء بعد غد والله لا اقربك اما انهما يمينان فلتعددها لما ذكرنا واما انهما ايلاءان فلتعدد المدة فان تركها اربعة اشهر من اليوم
الاول بانت بالاول وبانت فاذا مضى يوم آخر بانت في الثانية وطلقتان ولو قربها بعد العدة يجب كفارتان لان الحلول
في الكافي ولو قربها في العدة منه كفارة لان العقد لم ينعقد عليه الا يمين واحدة وتعدد الكفارة بتعدد اليمين ونظيره في
النوازل قال والله لا اكلمه يوما والله لا اكلمه شهرا او والله لا اكلمه سنة ان كلمه بعد ساعة فعليه ثلاثة ايمان وان كلمه بعد الغد
فعليه يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة وان كلمه بعد سنة فلا شيء عليه ومن تعددهما والله لا اقربك اربعة اشهر
والله لا اقربك اربعة اشهر اعني بعد مضي الاربعة لتمام الا انه تعدد تعدد المدة بلا تداخل فلا يتصور في قربان واحد تعددهما
وهذه نظير مسألة الهداية في عدم تداخل المدتين اعني قوله والله لا اقربك شهرين ثم بعد يوم والله لا اقربك شهرين بعد هذين
الشهرين فانه ليس بايلاء كما ذكر ولكن تداخل المدتان فلو قربها في الشهرين الاولين لزمته كفارة واحدة وكذا في الشهرين الاخرين لانه
لم يجمع على شهرين يمينان على كل شهر يمين واحد ومن نوادر شروح الهداية من النهاية ومختصرها وغاية البيان على الخطأ عندي
كلامهم على هذه المسألة فاصدنه فلو قربها في الاربعة الاولى لزمته كفارة واحدة وكذا في الاربعة الثانية ولو كان اطلق فقال والله
فقال والله لا اقربك ثم بعد ساعة فصاعدا قال والله لا اقربك ثم بعد ساعة قال كذلك فقربها بعد اليمين الثالثة لزمه
ثلاث كفارات لثلاثة احلاف في المحلوف عليه ولو لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر بانت بطلقة وعند تمام الثانية وهو ساعة بعد
بانت باخرى اذا كانت في العدة وعند تمام الثالثة تبين بثالثة بلا خلاف ما مضى في الكتاب في تابيد اليمين من الايلاء
هناك تبين لمتعاقبة بواسطة تابيد اليمين لا واحدة نجاة الخلاف في انه هل ينعقد الايلاء الثاني في العدة او لا ومن معه
قال لا ينعقد الايلاء الا في حال يكون بها المنع طالبا ان هنا فالايلاءات الثلاثة صرح بها في حال العصمة وهو حال الحظوظ بها

صوره

ثلاثة يتوقف وقوع الثانية على قيام النكاح ولو كان قال بيمينين فقط لم تقع الثالثة إلا إذا تزوجها فيقع بحكم ثانية اليمين
إذا مضت أربعة أشهر من وقت التزوج ومثال اتحادهما والله لا أقربك أربعة أشهر والله لا أقربك سنتين وشهرين في الكافي
في نظيره كلما كلمت واحدا من هذين فوالله لا أقربك فكلمهما معا وليس للتقييد بذلك فائدة فإن تكلمهما معا لم يتحمل اليمين
بل لو كلمهما بعدما ثبت الإيلاء فالظاهر كون هذا من تعدد اليمين على التعدد فيها بعد هذه بعينها في هذه ومثال
تعددها بدون اتحاد اليمين كلما دخلت هذه الدار فوالله لا أقربك فدخلها في يوم ثم في يوم آخر ثم في يوم آخر فإن قربها يجب كفارات
وإن تركها أربعة أشهر من اليوم الأول بانت بتطليقة فإذا مضى يوم آخر بانت بأخرى وإذا مضى يوم آخر بانت بالثالثة وفي هذا
المثال نظر لأن الحلف بالله وقع جزاء لشرط متكرر فيلزم تكرره ولا يشكل بأنه لا حلف عند الشرط الثاني والثالث لأنه لم يوجد
فيه ذكر اسم الله تعالى والإلزام لا حلف عند الشرط الأول أيضا ومع ذلك ثبت الحلف عنده ولعله اشتبه والله كلما
دخلت لا أقربك فكلما دخلت فوالله لا أقربك وكذا الوقائد كلما دخلت فأنت طالق ثلاثا إن قربتك تتعدد بدوام كلما دخلت
انعقدت مدة يتم بعضها وأخرى بأنه ولا يتصور حنثه الآخرة وإلحاقه لتعذر وقوع شيء آخر بعد الثلاث ونحو كلما دخلت
فعبدي حر إن قربتك سواء ومثال اتحاد الإيلاء وتعدد اليمين إذا حلف فوالله لا أقربك ثم قال في المجلس أو آخر فوالله
لا أقربك فهو إيلاء واحد في حكم البر حتى لو مضت أربعة أشهر من العقد طلقت وإن قربها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الاسم
وكذا لو قال والله لا أقربك أربعة أشهر والله لا أربعة أشهر من غير أن يتخلل لفظ أخرى ونحو **واعلم** أن هذه خلاصة
وصورتها في الخلاصيات لو قال والله لا أقربك والله لا أقربك والله لا أقربك في ثلاث مجالس فكل من اليمين والإيلاء ثلاثة
وإن كان في مجلس واحد فإن أراد به التكرار فاليمين واحدة والإيلاء واحد وإن لم ينو شيئا أو أراد التشديد والتغليظ
والابتداء دون التكرار فالأيمان ثلاثة إجماعا والإيلاء ثلاثة قياسا وهو قول محمد حتى إذا مضت أربعة أشهر لم يقربها بانت بتطليقة
ثم تبين بأخرى ثم بأخرى إلا أن تكون غير مدخول بها فلا تقع إلا واحدة وإن قربها وجب عليه ثلاث كفارات وفي الاستحسان
وهو قولهما الإيلاء واحد فلا تقع إلا واحدة ووجب بالقربان ثلاث كفارات وفي الاستحسان وهو قولهما الإيلاء واحد فلا تقع إلا واحدة
ويجب بالقربان ثلاث كفارات وفي الاستحسان وهو قولهما الإيلاء واحد فلا يقع إلا واحدة ويجب بالقربان ثلاث كفارات لأن الشرط
الواحد يكفي لأيمان كثيرة ولما كانت المدة متحدة كان المنع متحدا فلا يتكرر الإيلاء **قوله** لم يكن موليا أي في الحال لأنه يكون
موليا إذا قربها وبقي بعد يوم القربان أربعة أشهر فصاعدا إلى تمام السنة حتى لو تركها بعد ذلك أربعة أشهر بانت بتطليقة
تطليقة **قوله** اعتبارا بالإجارة وهو ما إذا قال أجرتك سنة إلا يوما ينصرف اليوم إلى آخر السنة وكذا إذا قال في الصوم
المذكور سنة الانتقاص يوم يكون موليا صرفا له إلى الآخر ورد بما إذا أجل الدين **قوله** وههنا يمكنه لأن المستثنى يوم
منكر فيصدق على كل يوم من أيام تلك السنة حقيقة فيمكنه أن يطأها قبل مضي أربعة أشهر من غير شيء يلزمه اعتبارا اليوم
في الوطء اليوم المستثنى بخلاف ما قاس عليه فإن المعين يكون اليوم المستثنى آخر السنة ليس اللفظ بل تصحيح الإجارة فإنها
تبطل بغيرها وفي الحمل على حقيقته حتى يصير شائعا في السنة لا تنعقد مدة الإجارة والنقصان ينصرف إلى الآخر وكذا المقصود من
تأجيل الدين تأخير المطالبة فيتعين بدلالة الحال والذي يشكل الفرق بينه وبين قوله والله لا أكلم فلانا سنة إلا يوما ينصرف
إلى اليوم الآخر وجواب صاحب النهاية بأن المعنى الحامل وهو المغايظة المقتضية لعدم كلامه من الحال منظور فيه بأنه
مشترك الإلزام إذ الإيلاء إنما يكون عن المغايظة **قوله** صار موليا لسقوط الاستثناء مع أن الباقي من السنة مدة الإيلاء
والطلق بأن قال لا أقربك إلا يوما لا يكون موليا حتى يقربها فإذا قربها صار موليا ولو قال سنة إلا يوما أقربك فيه لا
يكون موليا أبدا لأنه استثنى كل يوم يقربها فيه فلا يكون ممنوعا أبدا وكذا المطلق مع سد الاستثناء وإذا قال سنة فمضت
أربعة أشهر ولم يقربها فيه فوقعت طلقة ثم تزوجها ومضت أربعة أخرى ولم يقربها فيها وقعت أخرى فإن تزوجها فمضت أربعة أخرى
لا يقع لأن الباقي بعد صورة أقل من أربعة أشهر **قوله** ولو قال وهو بالبصرة إذا حلف لا يقربها في مكان معين في مدة أو
زمان معين وهو في غيرهما إن كان بينهما قدر أربعة أشهر إن كان موليا على ما فرع قاضي خان والمرغيناني أنها فإلا لو كان
بينهما مسيرة أربعة أشهر فعيشة باللسان ولم يعتبر إمكان خروج كل منهما إلى الآخر فيلتقيان في أقل من ذلك وعلى ما في
جوامع الفقه يعتبر أن يكون بينهما ثمانية أشهر فإنه قال لو كان في بلد وزوجته في بلد فحلف لا يرحله وبينهما أقل من ثمانية
أشهر لا يصير موليا لجواز أنهما يخرجان فيلتقيان في أقل من أربعة أشهر فيقربها وإن كان بينهما أقل من ذلك لم يكن موليا عند
الأئمة الأربعة إلا في رواية عن أحمد وهو قول ابن أبي ليلى أنه يكون موليا فإن تركها أربعة أشهر بانت بتطليقة وينبغي أن يصير
موليا على قول كل من قدر مدته ابتداء الإيلاء إذا حلف على أقل من أربعة أشهر كابن أبي ليلى وغيره وكذا إذا قال والله لا أقربك
إلا في الحرم وهو في سوى الأرض يعظمى ولذلك وإلى نهاية النظام أقل من أربعة أشهر والوجه المذكور للجمهور بنا على ما تقدم من
أن المولي من لا يمكنه القربان في الأربعة أشهر إلا بشيء يلزمه وليس فليس وقد بحثنا هناك أن هذا فرع كون أقل مدة

بيعتد الايلاء بحلف عليها اربعة اشهر بالضرورة انهم لا يلتزمون ذلك الا ان يجعل هذا اصلا ممهدا في مذهب المانعين بعد
ثبوت عدم انعقاده لا اقل من اربعة اشهر بدليله من اقوال الصحابة فتعلل به الاحكام المذهبية لان عند قصد الاثبات على
المخالف ثم اورد على هذا الاصل ما لو قال والله لا اقربكن لاربع نسوة فانه مول فاذا تركهن في المدة طلقن ولو قرب بعضهن
لا يلزمه شيء قلت ان امكان القربان بغير شيء لا يمنع صحة الايلاء اجيب بما حاصله ان الايلاء استحقاق منع الحق في المدة وقد وجد في
هذه المسألة فيكون موليا منهن وعدم لزوم شيء بعدم الحنث بفعل المحلوف عليه وذلك بقربانهن والموجود قربان بعضهن
وحاصل هذا تخصيص المراد لا اصل بما اذا حلف على واحدة بادنى تامل **قوله** ولو حلف بحج الخ بان يقول ان قربتك فعلي
حج او عمرة او صدقة او صيام او هدي او اعتكاف او يمين او كفارة يمين او فانت طالق او هي لزوجة اخرى او فعبدي حر او فعلي عتق
لعبد بعينه فهو مول اما لو قال فعلي صوم هذا الشهر مثلا فليس بمول لانه لا يمكنه ترك القربان الى ان يمضي ذلك ثم يطأها بلا
شيء يلزمه بخلاف قوله فعلي صوم يوم ولو قال فعلي اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن او الصلاة في بيت المقدس او
تسبيحة فليس بمول ونقل في الصلاة خلاف محمد فعنده يكون موليا لانها مما يلزم بالنذر لانه يتعلق بالنذر جنسها فجاءت بعده
ويجب صحة الايلاء فيها لو قال فعلي ان اتي بآية ركعة ونحو مما سبق عامة وكذا اطلاقه ثابت في مسألة القرآن المذكور اول الكتاب فان قلت
ينبغي في الصلاة في بيت المقدس ان يكون موليا اتفاقا لما فيه من مشقة السفر كالحج قلنا نعم لو لزم من نذر الصلاة في بيت المقدس
ان لا تسقط الا بالصلاة فيه لكن المذهب ان له ان يصليها في غيره فيسقط النذر به على ما عرف ولو قال فعلي ان اتصدق على
هذا المسكين بهذا الدرهم او مالي هبة في المساكين لا يصح الا ان ينوي التصدق به ولو قال فكل مملوك اشتريه فيها فهو
حر صار موليا عندهما خلافا لابي يوسف وهو رواية عنهما وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يصير موليا عندهما خلافا
لابي يوسف ولو قال كل امرأة اتزوجها من اهل الاسلام لا يصير موليا على هذا ولو قال لا اقربك حتى اعتق عبدي او حتى اطلق
فلانة او حتى اطلقك يصير موليا عندهما خلافا له لانه يمكنه القربان بلا شيء بان لا يشتري عبدا او لا يتزوج ويقعد ثم
الغاية قلنا فلم يمكنه الا بضرر ولازم اذا اللزوم لاجل قربانها كاللزوم به حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى يخرج يأجوج ومأجوج
او ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام او يخرج الدجال او الدابة فهو مول استحسانا بناء على الظاهر وان احتمل القرب وقت التكلم صح
به وكذا اذا كانت الغاية لا تتصور مع بقاء النكاح كقوله حتى اموت او تموتي او اقتلك او تقتليني او ابينك وان كانت توجد
في المدة لكنها تصلح جزاء كحتى اعتق عبدي او اطلق فلانة كان موليا عندهما خلافا لابي يوسف فقد عرفنا الوجه **قوله**
ومنه خلاف ابي يوسف في ثبوت الايلاء بالحلف بعتق عبد المعين فانه صرح بعتق عبد وهو المعين الا المبهم فان بعتقه
لا يتم فيه **قوله** البيع موهوم اي هو غير متعذر له بنفسه لتوقفه على غيره من المشترين وقد لا يجد مشتريا في المدة فيمضي
قبل وجوده بخلاف الاحتياج من الكونه لانه متعذر له وهو ان توقف على امثاله ايضا لكن امثالها واجب والوجوب طريق
الوجود بخلاف امتثال المشتري وان كان موهوما فلا يمنع المانعية الكائنة في الحال وهو عتق العبد بالقربان ولو باع
العبد سقط الايلاء لانه صار بحال يمكنه قربانها بغير شيء ولو ملكه بسبب شراء او غيره عاد الايلاء وقد المدة ان لم يكن وطئها
قبله فان كان وطئها قبل تجدد الملك لم يعد لسقوط اليمين ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء لقدرته على الوطء بغير شيء
وعلى هذا التفصيل موت المرأة المعلق طلاقها او ابانها ثم تزوجها **قوله** وان آلى من المطلقة الرجعية كان موليا
باتفاق الائمة الاربعة بخلافه من البائنة وان كانت من ذوات الاقراء فلاحتمال امتداد طهرها وان كانت تعتد بالاشهر الثلاثة
فلان لها رجعتها فتنعقد الايلاء تمتد الى مانعيته الرجعة فان لم يطأها حتى تمضي اشهر من الرجعة بانت وهو مشكل على قول
من يرى زوال الزوجية بالطلقة الرجعية وحرمة الوطء كالبائنة وعلى قولنا انه حيث لا حق لها في الجماع فلا يكون بالمنع ظالما هذا
والجواب ان العبرة في المنصوص عليه لعين النص والمطلقة الرجعية من نسائنا بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
والبعل الزوج حقيقة على ما اسلفناه في اول باب الرجعة فكانت من نسائه فيشملها نص الايلاء الا ترى انه لو سبب الايلاء وان
استطعناها في الجماع لخوف العنت على ولد او غيره فنعلم ان التعليل بالظلم باعتبار بناء الاحكام على الغالب بخلاف البائنة لا
اسم الزوج حقيقة فينتفي كونها من نسائنا ودليلها لم يكن موليا من البائنة لان الايلاء تعليق طلاق بائن على مضي المدة بلا
قربان والمطلقة البائنة لا يلحقها طلاق بائن منجز ولا معلق يعني اذا كان التعليق بعدها لا ابانة لما قدمنا من انه اذا كان
قبلها ثم وجد الشرط في عدتها من البائن يلحق وهذا الحصر يقتضي انه لولا هذا لصح الايلاء منها وليس كذلك لعدم الزوجية ونسائنا
والحق ان منشأ عدم لحوق البائنة هو منشأ عدم الايلاء منها وهو عدم الزوجية فالاسناد اليه اولى ثم لا يخفى ان تخلف العلة
في محل واحد نقض لا لمانع والحق ان الظلم حكمة ونفس الايلاء هو العلة فلا يلزم وجوده **قوله** وانما لان هذا الكلام
في مخرجه وقع باطلا لعدم المحلية ونحو كونها من نسائنا في الايلاء والظهار قال تعالى والذين يؤلون من نسائهم وقال تعالى
والذين يظاهرون من نسائهم فلا بد من كونها محلا وقت التكلم بالايلاء والظهار لا وقت وجود شرطهما لما عرف في باب الايمان

بالطلاق

بالطلاق ان الاضافة الى سبب الملك صحيحة وكذا في الايلاء والظهار وكذا لو قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك وقع صحيحا وكذا
اذا تزوجتك فانت علي كظهر امي لانه لا ينعقد الايلاء والظهار الا عقيب التزوج بها لانها اذ ذاك تصير محلا لا قبله
ولان الظهار لما كان تشبيه المحللة بالمحرمة اشترط في انعقاده قيام حل وطئها **قوله** اذ اليمين منعقدة في حقه اي في حق
الوطي لان انعقاد اليمين يعتمد التصور حسا لا شرعا الا ترى انها تنعقد على ما هو معصية **قوله** لكن العبد لي في
الطلاق وهي حتى يتنصف بالرق لانه من حقوق النكاح وعند مالك والشافعي رحمهما الله تستوي مدة ايلاء الحرة والامة
والقياس على مدة العنة بجامع كونهما ضربتا هو اجل للبينونة كالعدة مدفوع بان البينونة لا تحصل عند الشافعي بمضي
المدة وايضا ان بعض العدة للتحفظ وتعرف الفراغ وهو المؤثر وهو منتف في مدة الايلاء لا وجه الا اشتراك العموم نفي الايلاء
لان الامة من نسائنا ولان ضربها الايلاء لعدم الزوج ورفعا حقا على عادته تعالى من عدم المعاجلة بالعقوبة فاخرت عقوبته
الدنيوية بطلبه الى انقضاء اربعة اشهر وهذا المعنى لا يختلف في الحرة والامة **قوله** وان كان المولي مريضا لا يقدر على الجماع
لا فرق بين كون عدم القدرة للمرض او للجب كما انه في حقها لا فرق بين كون المانع مرضها او الرتق او العزلة من الناس من منع
ايلاء المجبوب وهو لا ينعقد الا بما لا انه لا يجب عليه الجماع فلا ظلم وجوابه ما قلنا في المطلقة الرجعية ولان هذا تعليل فيه
ابطال حكم النص وذلك باطل **قوله** جوامع الفقه لو عجز عن جماعها لرتقها او قرنها او صغرها او بالجب او العنة او كان
اسيرا في دار الحرب او كونها ممتنعة او كانت في مكان لا يعرفه وبينهما مسيرة اربعة اشهر او حال القاضي بينهما بشهادة الطلاق
الثلاث ففيئه باللسان بان يقول فئت اليها او رجعت عما قلت او راجعتها او ارتجعتها او ابطلت ايلاءها واختلف في الحبس
صح الفيء باللسان نسبه في البدائع وفي شرح الطحاوي لو آلى وهي محبوسة او هو محبوس وان كان بينهما اقل من اربعة اشهر
الا انه لسلطان يمنعه او العدو لا يكون فيئه الا باللسان وجواب الرواية نص عليه الحاكم في الكافي ودفع مما في الكافي شرح
الطحاوي على امكان الوصول الى السجن فلن تدخل عليه فيجامعها ومنع السلطان والعدو نادر على شرف الزوال الحبس حتى لا
يعتبر في الفيء باللسان ونظم [illegible] هل يكفي الرضى بالغلبة من المريض قيل نعم حتى ان صدقته كان فيئا وقيل لا وهو اوجه ثم
هذا اذا كان عاجزا من وقت الايلاء الى ان تمضي اربعة اشهر حتى لو آلى منها وهو قادر ثم مكث مقدار ما يمكنه جماعها ثم عرض له العجز بمرض
او بعد مسافة او حبس او جب او اسر ونحو ذلك او كان عاجزا حين آلى وزال العجز في المدة لم يصح فيئه باللسان فلا فرق في عدم
قال العجز ثابت وهو المدة لما قلنا لما تقرر لم يتعامل فقد تحقق منه الاضرار فلا يكون فيئه الا بعاضها بالجماع بخلاف ما اذا استوعب
العجز المدة لانه لم يكن لها حق فكان ظلمه في الايلاء للسان ففيئه الذي هو توبته بتطييب قلبها به لان التوبة على
حسب الجناية ولو آلى ايلاء مؤبدا وهو مريض وبانت بمضي المدة ثم صح وتزوجها وهو مريض ففاء بلسانه لم يصح عند ابي حنيفة ومحمد
وصح عند ابي يوسف وهو الاصح على ما قالوا لان الايلاء وجد منه وهو مريض وعاد حكمه وهو مريض في زمان العدة مباينة
لا حق لها في الوطي فلا يعود حكم الايلاء فيه وهما يقولان ذلك بتقصير منه فانه كان يمكنه الفيء بالمسافة قبل مضي المدة
ولا يتبين ولو كان المانع شرعيا بان كان محرما والى وقت الحج اربعة اشهر فصاعدا فالفيء بالجماع وعند زفر باللسان وهو
رواية عن ابي يوسف لان الاحرام مانع من الجماع شرعا فثبت العجز فكان فيئه باللسان وهم اعتبروا العجز الحقيقي وهو منتف
وهذا الامر المتسبب باختيار يظهر محظوره لزمه فلا يستحق تخفيفا **قوله** وقال الشافعي ابى الا الجماع
واليه ذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا وموجبه هذا الا الحنث على ذلك انه حلف على الجماع فكان يحنث بفعل
ما اراد بقوله لو كان فيئا لكان حنثا لان الحنث لا يكون الا بالجماع لان تعناه وان رجعوا عن عزمهم ذلك على الظلم وذلك
لا يحصل الا برضاها بالجماع وبارضائها بالقول ووعد الجماع عند عجزه ونحن شاهدين لعجز ذلك فلا يتم ما قالا والحق ان مذهب
الشافعي ومالك واحمد كقولنا ولو وطئها بعد الفيء باللسان في مدة الايلاء لزمه كفارة لتحقق الحنث لان يمينه باقية في حق الحنث
وان بطلت في حق الطلاق **قوله** وصار فيئه بالجماع حتى لو لم يجامع حتى تمت المدة وقع الطلاق وهذا لان المقصود عدم
وقوع الطلاق عند تمام المدة وهذا اوقع بها ولو لم تتم حتى فاء على الاصل وهو الجماع قبل حصول المقصود من البدل
تبطل حكم الخلف كالمتيمم اذا رأى الماء **قوله** سئل عن نيته هذا هو المذكور في كتب محمد رحمه الله وهو جواب الرواية لانه
بيان المجمل على المجمل وهو ظاهر الرواية وهو قول ابي بكر وعمر وابن مسعود وعائشة والحسن البصري وعطاء وطاوس وابن المسيب
وسعيد بن جبير وغيرهم وعن علي وزيد بن ثابت وابن عمر وابن ابي ليلى ومالك ان الحرام ثلاث الا ان مالكا قال تنوي في غير
المدخول بها ويروى عن علي رضي الله عنه التوقف وفيه نحو من عشر مذاهب غير ما ذكرنا **قوله** لانه نوى حقيقة كلامه وهو تحريم
وصفها بالحرمة وهي موصوفة بالحل فكان كذبا وعن هذا قال مسروق والشعبي في التحريم انه كتحريم قصعة من ثريد ليس بشيء
واورد لو كان حقيقة كلامه لا ينصرف اليه بلا نية لكنهم يقولون عند عدم النية ينصرف الى اليمين والجواب ان هذه
حقيقة اولى فلا تنال الا بالنية واليمين الحقيقة الثانية الثابتة بواسطة الاشتهار وقيل لا تصدق في القضاء قاله

شمس الأئمة السرخسي بل يمايلنه ويبقى آية الله تعالى لأنه يمين ظاهر لأن تحريم الحلال يمين بالنص وهو قوله يا أيها النبي
لم تحرم ما أحل الله لك إلى أن قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فلا يصدق في القضاء في نيته خلاف الظاهر وهذا أقوى استووا
على ما عليه العمل والفتوى كما سنذكره الأول قول الحلواني وهو ظاهر الرواية لكن الفتوى على العرف الحادث **قوله**
إلا أن ينوي الثلاث ولا يصح نية الثنتين إلا في الأمة خلافا لزفر والزهري ومر في الكنايات والتفصيل فيه بين كون الحال
حال مذاكرة الطلاق أو لا ولو طلق امرأته طلقة ثم قال أنت علي حرام ونوى ثنتين لم يقع شيء ولو نوى الثلاث وقعت ثنتان
تكملة للثلاث **قوله** وإن قال أردت الظهار فهو ظهار وهذا عند أبي حنيفة وأبي يوسف كذا ذكره القدوري في التقريب
مذكورا في ظاهر الرواية ولهذا لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي وإنما نقله شمس الأئمة فيها من النوادر خلافا
لمحمد وجه قوله إن الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهو منتف **وفي** جوامع الفقه نقل عن محمد أنه ظهار وإذا نوى الظهار
على ما عرف فيتعلق به عنه **قوله** ولهما أنه أطلق الحرمة إلخ حاصله أن الحرمة أعم من الحرمة التي هي ظهار أو لا والأعم
يحتمل الخصوصيات فنية الظهار نية محتمل كلامه لا نية خلاف ظاهره فيصدق قضاء **قوله** وإذا قال أردت التحريم أو لم
أرد شيئا فهو يمين يصير به موليا ونص في المحيط أنه خلاف قول محمد حيث قال فإن نوى اليمين أو لم ينو شيئا كان يمينا
وينصرف إلى الطعام والشراب ولا يدخل امرأته إلا بالنية هكذا قال محمد وعن مشايخ بلخ يدخل امرأته بلا نية فتبين
وصح في هذا الزمان وسئل نجم الدين عمر فأنكره وقال حلال الله عليك حرام تعالى تحرم هذه المرأة على زوجها قال نعم
وكذا حلال المسلمين ثم على قول محمد رحمه الله إذا نوى امرأته حتى دخلت لا يخرج الطعام والشراب من اليمين فيحنث أي ذلك
تناول شيئا من الطعام والشراب حنث وانتفى حكم يمينه حتى لو قربها بعد ذلك لا يحنث ولا فرق بين أن يتناول
قليلا أو كثيرا بخلاف ما إذا حلف لا يأكل هذا الطعام وهو مما يستوفيه واحد لا يحنث ما لم يستوف جميعه وكذا الأدهان
واللباس إلا بالنية وإذا دخل لا يخرج الطعام والشراب ولو نوى الطعام والشراب فهو كما نوى ولو نوى الطلاق في نسائه
واليمين في نعم الله تعالى فهو طلاق ويمين **قوله** ومن المشايخ من المتأخرين لما ظهر من العرف في ذلك حتى لو قال لامرأته
إن تزوجتك فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق وهذا لا يحلف به إلا الرجال ولو قالت هي أنا عليك حرام كان يمينا ولو
لم ينو فلو نكحته حنثت وكثرت ضعفاء اللفظ بطلاقها غير ناو فتطلق للصراحة والعرف هو الموجب لثبوت الصراحة وعن
هذا قالوا لو نوى غير الطلاق لا يصدق في القضاء بل فيما بينه وبين الله تعالى قال الأستاذ ظهير الدين المرغيناني لا أقول
لا يشترط النية لكن يجعل ناويا عرفا ولا فرق بين قوله أنت علي حرام أو حرمتك علي أو لم يقل علي أو أنت محرمة علي أو لم
يقل علي أو أنا عليك حرام أو محرم أو حرمت نفسي عليك وشرط في قوله عليك في تحريم نفسه فلو لم يقله لا تطلق وإن نوى
الطلاق بخلاف نفسها وقوله أنت معي في الحرام بمنزلة قوله أنت علي حرام **وفي الفتاوى** لو قال لامرأته أنت
علي حرام أو حلال الله علي حرام فهذا على ثلاثة أوجه إما إن كانت له امرأة أو أربع أو لم يكن له امرأة فإن كان له واحدة فبعد
ذكرنا وإن كان له أربع طلقت كل واحدة تطليقة وإن لم يكن له امرأة لزمه كفارة يمين وعلى فتوى الأوزجندي والإمام مسعود
الكشاني يقع واحدة وعليه البيان قال في الذخيرة والخلاصة هو الأشبه وعندي أن الأشبه ما في الفتاوى لأن قوله
حلال الله أو حلال المسلمين يعم كل زوجة فإذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزلة قوله هن طوالق لأن حلال الله شملهن على سبيل
الاستغراق لا على سبيل البدل كما في قوله إحداكن طوالق وحيث دخل الطلاق جعل اللفظ وقع بائنا ولو قال إن فعلت كذا أو كذا
فحلال الله علي حرام ففعل أحدهما حتى يقع طلاق بائن ثم فعل الآخر قال الإمام ظهير الدين ينبغي أن يقع كما لو قال تعلقا دون

فروع تتعلق بالإيلاء

لو قال لا أقربك ما دمت امرأتي فأبانها ثم تزوجها لم يصر موليا ويقربها
بلا حنث ولو قال إن قربتك فعلي أن أذبح ولدي صح الإيلاء خلافا لزفر بناء على أنه يلزمه بنذر ذبح الولد ذبح شاة عندنا
ولا يلزمه شيء عند زفر ومالك لا يوجب فيه نحر جزور وروي عن أبي يوسف مثل قول زفر وهو قول الشافعي وهو الأوجه لأنه نذر
معصية ولو جن المولي ووطئها انحل وسقط الإيلاء ولو قال لنسائه الأربع والله لا أقربكن يكون موليا من كلهن حتى لو مضت
أربعة أشهر بن جميعا وقال زفر لا يكون موليا ما لم يطأ ثلاثا منهن لأن الحنث إنما يقع إذا وطئ الكل فبقربان الثلاث يمكنه بغير
حنث فلا يكون موليا منهن بل من الرابعة فكأنه قال للرابعة قلنا والله لا أقرب الرابعة قلنا قصد الإفراد بين كلهن
فيكون موليا عليهن وإن لم يوجد وطء جميعهن لا يتحقق الحنث وإذا وجد يضاف إلى وطء كلهن لا إلى الرابعة فقط بخلاف ما
قاس عليه لأنه يمين معلقة فلا تنعقد ما لم يوجد شرطها ولو قال لهن والله لا أقرب إحداكن جعلناه موليا من واحدة وعند
زفر مول من الأربع حتى لو مضت أربعة أشهر ولم يقرب إحداهن بانت واحدة وعلى الزوج أن يعينها وعنده بين كلهن لأن قوله
إحداكن وواحدة منكن سواء ولو قال لا أقرب واحدة منكن يصير موليا منهن جميعا هكذا قلنا إحداكن لا يعم لأنه معرفة وكذا
لا يصح أن يقال للكل إحداهن على ودتهم وأما واحدة منكن فنكرة منفية فتعم ولذا صح لكل واحدة على ودتهم ولو قال لزوجته

والله

والله لا اقرب احداكما فمضت المدة بانت واحدة واليه البيان ولو بين قبل المدة لا يصح كما لو علق طلاق احداهن بمجي الغد
وبين قبل الغد واذا ابين بعد المدة وتعينت المبانة ثم مضت اربعة اشهر اخرى فعند ابي يوسف لا تبين الاخرى وكذا
اذا لم يبين وقالا تبين لان اليمين باقية ما لم يحنث ولما المزاحمة الاولى لبيان تعينت للاخرى الا ان لا اذا كان لو ماتت احداهما
وله انه آلى من احداهما لا بعينها والاخرى ههنا ليست كذلك حتى تتم لانه مضافة وتعينت فلا تبين الاخرى وفي المحيط لو قال
انتما علي حرام يكون موليا من كل واحدة منهما ويحنث بوطئهما ولو قال والله لا اقربكما لا يحنث الا بوطئهما والفرق ان هنالك
حرمة اسم الله تعالى لا يتحقق الا بوطئهما وفي قوله انتما علي حرام صار ايلاء باعتبار معنى التحريم وهو موجود في كل منهما ولو آلى
من امته ثم اشتراها ثم تزوجها يكون موليا عند ابي حنيفة وروي عن ابي يوسف عنه انه يبطل الايلاء واذا اختلفا في الفيء مع بقاء المدة
فالقول له لانه يملك الفيء وبعد مضي المدة فالقول لها لانه ادعى الفيء في حالة لا يملكه فيها والله الموفق

باب الخلع

هو لغة النزع خلع ثوبه ونعله ومنه خالعت المرأة زوجها اذا افتدت نفسها منه بمال وكل منهما وسمي خلعا
فيتبع منها المفاعلة ملاحظة لملابسة كل للآخر كالثوب قال تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي الشرع اخذ المال
بازالة ملك النكاح والاول ما قال بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع اللفظ المفهوم اللغوي والعرف
خصوص المتعلق والثاني الزائد وقول بعضهم ازالة ملك النكاح ببدل ولا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فيه وبدل
فيما يليه فالصحيح ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع في حكمه من وقوع البينونة
لا مطلقا والاجنبي فيما تقدم فلان انه فسخ وفي سقوط المهر لو كان المال المسمى غيره وهو منتف ولو قيل انه بالمفهوم الشرعي
ما صدقات المفهوم الشرعي للغوي لان النزع مطلقا اعم من كون متعلقه امرا حسيا ومعنويا كقيد النكاح مقابله شيء او لا
لم يبعد ولا ينافي ذلك النقل كما علم من محل اصول الفقه غير منقول الا باندراج حقيقته في مطلق مسمى الاصول لغة لان تخصيص
الاسم بالاخص بعد كونه للاعم الصادق عليه ومحل عدم نقل للانسان وشرطه شرط الطلاق وحكمه وقوع الطلاق البائن عندنا
وصفته انه يمين من جانب الزوج معاوضة من جانبها فيراعى احكام اليمين من جانبه واحكام المعاوضة من جانبها عند ابي حنيفة
وعندهما هو يمين من الجانبين وستاتي ثمرة الخلاف **قوله** اذا تشاق الزوجان اي تخاصما وخافا اي علما كقوله ولا تدفنني
في الفلاة فانني اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها اي اعلم وحدود الله تعالى ما حدده من المفهوم وهو مشاقتها كذا
قيل وفيه نظر لان جواب المسئلة في كلام المصنف للاباحة فانه قال فلا باس ان تفتدي نفسها منه بمال والذي ثم الاصل فيها
شروط المشاقة فهو معتبر شرطا في ذلك **قوله** فاذا فعل ذلك وقع بالخلع تطليقة بائنة ولزمها المال اعلم ان حكم
الخلع عندنا هو الا بعض السلف والخلف ذهب المزني الى ان الخلع غير مشروع اصلا وقيدت الظاهرية صحته بما اذا
كرهته وخافا ان لا يقيما حدود الله وان لا توقفه ونقله اذا كرهها هو وقال قوم لا يجوز الا باذن السلطان روي عن ابن سيرين
وسعيد بن جبير والحسن وقالت الحنابلة لا يقع بالخلع طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق لا ينقص عدد الطلاق وقال
آخرون يقع ويكون رجعيا فان راجعها رد اليها ما اخذ رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال وبذلك
الزهري يقول ذلك وجه قول المزني ان قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به منسوخ حكمها بقوله تعالى وان اردتم استبدال
زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اجيب بانه متوقف على العلم بتاخره وعدم امكان الجمع والاول
منتف وكذا الثاني لان هذا النهي متعلق بما اذا اراد الزوج استبدالا لغرضها كما هو دلالة الآية اللغوي مطلقة فكيف يكون هذه
ناسخة لها مطلقة نعم لو اراد بالنسخ تقدم حكمها على المطلقة في تلك الصورة التي هي اراد الزوج الاستبدال بها من غير
نشوزها كان حسنا وحاصله انه يجب تقديم هذا الخاص على العام وهو مذهب الظاهرية فان قيل الجواب
مبني على الخلاف في تقديم الخاص مطلقا فالجواب لا يبعد لان هذا الموضع مما يجب فيه تقديم الخاص عندنا لانا اذا قلنا تعارضا
كان الحكم الثابت وجوب الترجيح ان امكن والترجيح يثبت للمحرم على المبيح لان فيه الاحتياط وهو ههنا في تقديم الخاص فيجب
تقديم هنا الخاص بحكم المعارضة لا بحكم التخصيص وكل موضع فيه منافية العام على الخاص عند تعارضهما من ذلك الغرض كان فيه
الاحتياط بسبب كون حكم العام منعا والخاص يخرج منه بعض الافراد كما في الصلاة بعد الفجر والعصر مع قوله صلى الله عليه وسلم
لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار اذا جاء كقوله فيما سقت السماء العشر مع قوله ليس فيما
دون خمسة اوسق صدقة والانفصال كونه مما لا يقتضي التقدم ليس مفهومه ما يشتمل عليه من الاعتبار بل الجواب
القول بموجبه وهو عدم حل الاخذ اذا كان النشوز من قبله وهو ما ذكر المصنف بقوله كره له ان ياخذ يعني كراهة التحريم
المنتهضة سببا للعقاب وان قال الامام المحبوبي في جوابه تاويل الآية في الحل والحرمة الى منع وجوب المال وتملكه
لان الحرمة لا تثبت مع معارضة موجبه فان المعارضة تنفي القطعية لتطرق احتمال النسخ بالمعارض لكنه اراد ما ذكرنا وسياتي
ما هو الحق فيه ان شاء الله تعالى وجه قول الحنابلة وهو قول الشافعي في القديم ما روي عن طاوس عن ابن عباس ان الخلع فرقة

اي احد اصلين ليس المراد ان لا يتحقق عندهما
الشرط بحضرة من الجانب الا اذا ابرع
ليكون الاصطلاع في الجانبين لا لانه شرط
معتبر بينهما

وليس بطلاق رواه الدارقطني عنه وروى عبد الرزاق عنه لو طلق رجل امرأته تطليقتين ثم اختلعت منه حل له أن ينكحها
ذكر الله الطلاق في أول الآية وفي آخرها والخلع بينهما قالوا وروى نافع مولى ابن عمر أنه سمع ربيع بنت معوذ بن عفراء تخبر ابن عمر أنها اختلعت
من زوجها على عهد عثمان بن عفان فجاء عمها إلى عثمان فقال إن ابنة معوذ اختلعت من زوجها اليوم أفتنتقل فقال عثمان
لتنتقل ولا ميراث بينهما ولا عدة عليها إلا أنها لا تنكح حتى تحيض حيضة خشية أن يكون بها حبل فقال ابن عمر عثمان خيرنا وأعلمنا
فهذا قول أربعة من الصحابة فإن ربيعا وعمها صحابيان كما ذكر ذلك ويستدل عليه أيضا بالآية قال تعالى الطلاق مرتان فإمساك
بمعروف أو تسريح بإحسان إلى أن قال فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم قال فإن طلقها يعني الثالثة المفاد شرعيتها بقوله تعالى أو تسريح
بإحسان على ما أسلفناه من النقل من تفصيل فيما يحل به فيكون الافتداء غير طلاق وإلا كان الطلاق أربعا والثاني سيف فإن الكلام
عنه بقبول الفسخ وقد تحقق فسخه بخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة فلا مانع من كونه كذلك في الافتداء قلنا أما هذا الأخير
فحاصله أنه وجد يجوز لكونه فسخا لا يوجب كون الواقع في الافتداء أحد الجائزين بعينه وهو فسخ أو طلاق فلا يفيد وأما الآية فالنظر
إلى نفس التركيب يفيد بعد غاية النظر لأن الآية أفرقه للأكثر فإن حاصل الثابت به كونه تعالى عدد ما أفاد شرعيته الإبلاء
أو بين ذلك نص على حكم آخر هو جواز دفعها البدل تخلصا من قيد النكاح وأخذه بها من غير تعرض لكونه هو طلاق أو لا ثم
الثالثة أو لا فيتعين أحدهما من خارج الآية وهذا أوجه من قولهم بين الثالثة بعوض وبغير لأنه لا يحتاج الجواب إليه كما ذكرنا
ولأنه يتنفون أن لا يشرع الخلع إلا بعد ثنتين كذا إنما نص على شرعية الثلاث وبين حكما آخر هو جواز الافتداء عن ملك النكاح من غير نظر
على ذلك وأما ما ذكر عن عثمان فتشهد بثبوته لشرعيته سوى أنه قال لا عدة عليها ولا تنكح حتى تحيض حيضة وأصل هذا ما روي
حديث ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت منه فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أن تعتد بحيضة فسمى الحيضة عدة رواه أبو داود والترمذي
والحاكم وصححه ثم رأينا صلى الله عليه وسلم حكم في خلع ثابت بن قيس بأنها طلقة على ما في البخاري أنه قال اقبل الحديقة وطلقها تطليقة فحمل
عثمان لا عدة عليها يعني العدة المعهودة للمطلقات وللسابع ولابد الإيجاد والإعدام فهذا ينفيه لا تفتقر صحته لعدم التلازم
بين عدم العدة وكونه فسخا على أن الذي نعرفه من مذهب عثمان هذا هو ما رواه مالك عن نافع أن ربيع بنت معوذ جاءت هي وعمها
إلى عبد الله بن عمر فأخبرته أنها اختلعت من زوجها في زمان عثمان فبلغ ذلك عثمان فلم ينكره فقال ابن عمر عدتها عدة المطلقة
وقال بلغنا عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار وابن شهاب أنهم كانوا يقولون عدة المختلعة ثلاثة قروء وقولهم أنه قول الصحابي
ممنوع لأنه ليس كل من اتصف بالصحبة يتبع أقضية النبي صلى الله عليه وسلم ورأى الأحكام وعلم المتأخر من المتقدم وصار
أهلا للاجتهاد بل لعل بعضهم من ينقطع بذلك وظاهر حال ربيع وعمها ذلك فإنهما استفتيا عثمان فقال ما قال فإن اعتقاده
فليس في المعنى الأول ما يتشى لأن المقصود قول أهل الاجتهاد وهذا لو ثبت التلازم بين نفي العدة وكونه فسخا وهو منتف بما
روي عن عثمان ما كان بعد ذلك فلم يبق إلا قول ابن عباس وكذلك ما روى مالك عن أم بكرة الأسلمية أنها اختلعت من زوجها
فارتفعا إلى عثمان فأجاز ذلك وقال هي تطليقة بائنة إلا أن تكون سمت شيئا فهو على ما سميت ولا نعرف فيه إلا ابن جمهان لم
يعرفه الإمام أحمد فرد الحديث لذلك وتبعه أبو يعلى إذ أبو العلاء مولى الأسلميين وثقه ابن معين ويعقوب الفسوي وهو من أهل
المدينة تابعي روى عن سعد بن أبي وقاص وعثمان بن عفان وأبي هريرة وأم بكرة الأسلمية وروى عنه عروة بن الزبير وموسى
بن عبيدة الربذي وغيرهما وقال ابن حبان في الثقات هو جد جدة علي بن المديني فهي ابنة عباس بن جمهان روى له ابن ماجه
حديثا واحدا في الصوم عن أبي هريرة لكل شيء زكاة وزكاة الجسد الصوم والصوم نصف الصبر فهذا مع أنه ثابت بنقل مذهب
عن عثمان وابن مسعود وعلي رضي الله عنهم ثم نجانبه قد تعين كلما المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسند ابن أبي شيبة
حدثنا علي بن هاشم عن ابن أبي ليلى عن طلحة بن مصرف عن إبراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود قال لا تكون طلقة بائنة إلا في فدية أو إيلاء
وروي عن علي أيضا وتقدم ما رويناه عن عثمان وقال عبد الرزاق حدثنا ابن جريج عن داود بن أبي عاصم عن سعيد بن المسيب أن
النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة ومراسيل سعيد لها حكم الوصل الصحيح لأنه من كبار التابعين وكبار التابعين قبل
أن يرسلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمر وهذا أنهم غيره نادرا نعم تتبعت هكذا تتبعت مراسيله وبه يقوى طرق
حجية ما رواه المصرح عنه صلى الله عليه وسلم الخلع تطليقة بائنة وكذا ما أخرجه الدارقطني وسكت عليه وابن عدي وأعله بعباد بن كثير
الثقفي من أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الخلع تطليقة بائنة وإن كان لا يصح على طريق أهل الشأن لأن الحكم بالضعف إنما
هو ظاهرا مع احتمال الصحة في نفس الأمر مع الضعف في الظاهر وههنا نظر يتمشى على أصولنا وهو أن ابن عباس رضي الله عنهما
روى حديث امرأة ثابت بن قيس على ما في البخاري عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله
ثابت بن قيس لا أعتب عليه في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديقته قالت
نعم قال صلى الله عليه وسلم اقبل الحديقة وطلقها تطليقة ثم إن ابن عباس قال بأنه فسخ وعمل الراوي عندنا بخلاف روايته
تنزل منزلة روايته للناسخ اللهم إلا أن يثبت رجوعه كما قالوا والله أعلم والجواب أن تقدير أن ثابتا طلقها إنما لا

لانه

لانه صلى الله عليه وسلم لا يسمى محل النزاع وسموا الخلع بل العصير طلاقا على ما نقل عن ابن عباس من بعد ذلك الخلع فسخ كلام
في مسئلة اخرى وهي ما يأتي من تسمية الراوي له طلاقا حيث قال وكان اول خلع في الاسلام يعني اول طلاق بمال الا ان الظاهر ان
المخاطب بقوله صلى الله عليه وسلم طلقها امتثل قوله صلى الله عليه وسلم فطلق وكثيرا ما يطلق الخلع على الطلاق بمال وعلى كل حال
فالاظهر من قول الصحابة ما قلناه مع ما فيه من المرفوع الصريح الذي لا يعارضه النقل المتقدم وكونه كنايات الكل فعارض ودخل
الى النظر في المعنى اما دما قلنا من ذلك ما ذكر المصنف رحمه الله بقوله ولانه اي الخلع من الكنايات حتى لو قال طلقتك سوى طلاق
وقع الطلاق البائن عندنا لكن حقيقة الخلع لا تتحقق الا به وقد ثبت منا في الكنايات انها عوامل بحقائقها والنكاح قائم الى ان يصح
فلم يخلع ثم لم يخرج عن ذلك الا بذكر المال وذلك لا يستنسخ وجه عن حاله ذلك وايضا هذه فرقة بعد تمام النكاح والاصل فيه
كونها طلاقا لانه هو المعهود والحمل على ما عهد واجب حتى يدل على خلافه دليل لم يثبت كما ذكرناه وانه خيار البلوغ والعتق
وعدم الكفاءة فسخ قبل التمام لان النكاح فيه ضعيف اذا بلغت وعتقت وخيار المولى وكان ذلك اشتباها عن تمام معنى وايضا
ملك النكاح ضروري لانه وارد على الحرة فيتقدر بقدر الضرورة وسواستيفا منافع البضع فينتفي هذا الملك في حق الفسخ

الخلع من الكنايات

قوله الا ان ذكر المال استدراك لما يتوهم لزومه على قوله انه كناية من افتقاره الى النية ومقتضاه انه اذا انكرها
يصدق قضاء وليس كذلك قالوا لا يصدق في لفظ الخلع والطلاق والمباراة والبيع في عدم النية عند ذكر المال بان يقول لها
بارئتك على الف او بعت نفسك او طلاقك على الف وعند عدمه يصدق في انكارها قضاء في الخلع والمباراة لا في لفظ الطلاق
والبيع لانهما صريحان ذكره في الكافي فاجاب بان ذكر المال يغني عنها اذ هو قرينة ظاهرة على ارادة الطلاق اذ من المعلوم انه
لا تسمح الانسان باداء الحمة وقد تأوله من قال لا بد فيه من اذن الامام فلم يره وبعضهم انه قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا
جناح عليهما فانه تعالى شرطه شرط خوف الائمة والحكام اذ هم يحاكمون بقوله تعالى فان خفتم وهذا الفرع لازم التهم وان
كان خطابا للازواج فهو غير مستعذب في القرآن ان يكون خطابا بان يتلو احدهما للاخر والمخاطبون باحدهما غيرهم
بالاخر والجواب ما ذكرنا من قصة الربيع من الموطأ يفيد ان الخلع وقع دون علم عثمان رضي الله عنه به ولم ينكره
وكذا ابن عمر سمع به فاجاد وعدم نهيهما دل على ان يكون المراد من الاية اذن الائمة من تمكنهم من الخلع اذا كان وليهما عدم الشام
بموجبهما اذا ارتفعوا اليهم لانه لابد من الترافع اليهم وعلى اعتبار هذا المفهوم يشعر بهم عند عدم هذا الخوف لعول

اثم

والنشوز ويتبين انه ليس مباحا لقوله صلى الله عليه وسلم المختلعات هن المنافقات رواه الترمذي ورفعه وفي ابي داود
عنه صلى الله عليه وسلم ايما امرأة اختلعت من زوجها من غير باس لم ترح رائحة الجنة لا بالحكم بعدم النفاذ والصحة اذا دخل
وايضا ما هو مر قال انه رجعي فيه كره بعضهم فيه ما الاصل له ولا اعتبار على الوجه المذكور في الكتاب ونحوه لانه بذل المال
لتسلم لها نفسها والله تعالى شرع الافتداء لذلك والا لو كان رجعيا لم يحصل الغرض الذي شرع لاجله ولانه معاوضة الزوج
قد ملك المال فكما صحة من المعاوضة فلا بد من ان تملك نفسها تحقيقا لها كما في جانبه والله سبحانه اعلم **قوله**
وان كان النشوز من قبله كره له ان ياخذ منها شيئا لقوله تعالى فلا تأخذوا منه شيئا نهى عن الاخذ عند عدم نشوزها
وكونه منه وتقدم ما قيل من انه ثبوت الكراهة دون التحريم للمعارضة وليس بشيء اذ لا معارضة في التحريم فان اطلاق نفي الجناح
في الاية المطلقة مقيدة بمسألة فان الاية هكذا ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به والنهي في الاية الاخرى مقيد بانفراده بالنشوز فلا يتلاقيان فلا
تعارض في حرمة الاخذ على انه لو تعارضا كان التحريم ثابتا لعمومات القطعية فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق
وقياسا لها لا لرغبة بل اضرارا وتعنيتا ليقتطع مالها في مقابلة خلاصها من الشدة التي هي بها معه ذلك وقال تعالى
ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فهذا دليل قطعي على حرمة اخذ مالها كذلك فيكون حراما الا انه
لو اخذ جاز في الحكم ذكر المصنف اي يحكم بصحة التمليك وان كان بسبب خبيث وعلله بقوله لان مقتضى ما تلونا معنى قوله تعالى
فلا جناح عليهما فيما افتدت به شيئان الجواز حكما يعني الصحة والنفاذ في القضاء فانه ذكر شيئين من الزيادة وقد قال ذلك
في القضاء والاباحة ترك في حق الاباحة لمعارض وهو قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج الاية فبقي معمولا به في
الباقي اي الجواز في القضاء لا يقال الجواز هو الاباحة وبل من ثبت وجودا وعدما لانا نقول معنى الاباحة استواء الطرفين فلا حرج
ولا اثم ومعنى الجواز من كان اعم وبعد فهو النافذ شرعا اي الصحيح وهو المعتبر سببا لترتب الاثار الشرعية اعم من كونه مع
الحل او الحرمة كما في كل نهي عن امر شرعي لم يقم فيه دليل على انه لعينه كالبيع وقت النداء والبيع بالخمر فلا تلازم وهنا كذلك
فالاخذ حرام في حال عدم نشوزها وان كان برضاها وجعل كان اخذ سببا للتمليك كالبيع فيما قلنا حيث يملك بسبب
ممنوع لا يقال النهي هنا عن امر حسي فيعدم وجوده شرعا فخرجه عن انها صفة سببا مفيدا لحكم الملك كالنهي عن الزنا
لان ذلك مقتضاه اذا لم يدل الدليل على ان النهي لغيره لا لعينه وهنا دل لانه لزيادة الايحاش ولقائل ان يقول له

اذ ليس في حق الاباحة لمعارض بل [illegible] النفاذ شرعا وذلك لان دلالته على النفاذ ليست الا دلالة التزامية للاباحة لان دلالته
المطابقة على الاباحة اذ هي المعنى المطابق لنفي الجناح ويلزم ثبوتها لا باحة النفاذ فاذا ارتفعت الاباحة ارتفعت بلازمها الا ان
يدل دليل مستقل اخر على ثبوت النفاذ شرعا وهو مفقود ثم وعلى هذا يظهر قول الظاهرية **قوله** لاطلاق ما تلونا
بدءا اي اولا وهو قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني بطريق دلالته لا عبارته فان عبارته رفع الجناح عند مشاقتها
والكلام اني في مشاقتهما مشاقته فاذا كان له ان ياخذ ما افتدت به مطلقا عند مشاقتهما فعند مشاقته فاخذه ذلك في ما لا مشاقة
منه فيه اولى **قوله** وجه الاخرى قوله في امراة ثابت الخ تقدم ذكر الحديث من رواية البخاري وليس فيه ذكر
الزيادة وفيه حديث مرسل ومسند فروى ابو داود في مراسيله وابن ابي شيبة وعبد الرزاق كلهم عن عطاء ام الاسانيد
مسند عبد الرزاق قال ابن جريج عن عطاء جاءت امراة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم تشكو زوجها فقال اتردين عليه حديقته
التي اصدقك قالت نعم وزيادة قال اما الزيادة فلا واخرجه الدارقطني كذلك وقال وقد اسنده الوليد عن ابن جريج عن عطاء
عن ابن عباس والمرسل اصح واخرج عن ابي الزبير ان ثابت بن قيس بن شماس كانت عنده زينب بنت عبد الله بن ابي ابن سلول وكان اصدقها
حديقة فكرهته فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته التي اعطاك قالت نعم وزيادة فقال النبي صلى الله
عليه وسلم اما الزيادة فلا ولكن حديقته قالت نعم فاخذها وخلى سبيلها انتهى قال سمعه ابو الزبير من غير واحد ثم اخرج عن عطاء
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ياخذ الرجل من المختلعة اكثر مما اعطاها وروى ابن ماجة عن ابن عباس ان جميلة بنت
سلول اتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت والله ما اعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام لا اطيقه
بغضا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتردين عليه حديقته فامره ان ياخذ منها حديقته ولا يزداد ورواه من طريق اخر وسماها
حبيبة بنت سهل ولم يذكر الزيادة وكذا رواه الامام احمد وسماها حبيبة بنت سهل الانصارية وزاد فيه وكان ذلك اول
خلع في الاسلام فقد علمت انه لا شك في ثبوت هذه الزيادة لان المرسل حجة عندنا بانفراده وعند غيرنا اذا اعتضد بمرسل اخر
يرسله من يروي عن غير رجال الاول او مسند كان حجة وقد اعتضد هنا بهما جميعا وظهر لك الاختلاف في اسم المراة جميلة او
حبيبة او زينب وفي اسم ابيها عبد الله بن سلول او سلول او سهل والمسالة مختلفة بين الصحابة فذكر عبد الرزاق عن معمر عن
عبد الله بن محمد بن عقيل ان الربيع بنت معوذ بن عفراء حدثته انها اختلعت من زوجها بكل شيء تملكه فخوصم في ذلك الى عثمان بن
عفان فاجازه وامره ان ياخذ عقاص راسها فما دونها وذكر ايضا عن ابن جريج عن موسى بن عقبة عن نافع ان ابن عمر جاءته مولاة له
انها اختلعت من كل شيء لها ومن كل ثوب حتى نقبتها وروي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعت اليه امراة نشزت على زوجها
فقال اخلعها ولو من قرطها ذكره حماد بن سلمة عن ايوب عن كثير بن ابي كثير عنه وذكر عبد الرزاق عن معمر عن ليث عن الحكم بن
عتيبة عن علي بن ابي طالب لا ياخذ منها فوق ما اعطاها ورواه وكيع عن ابي حنيفة عن عمار بن عمران الهمداني عن ابيه عن علي
انه كره ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها وقال طاوس لا يحل له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها واورد ان شرط قبول خبر الواحد
ان لا يعارض الكتاب وهذا يعارض قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اجيب اذا خص منه شيء او عورض بنص اخر مثله
خرج عن القطعية في الحكم فيجوز تخصيصه بخبر الواحد مع ان هذا الحديث ان كان معارضا للنص فهو موافق الاخر وهو قوله تعالى
فلا تاخذوا منه شيئا فكان في الحقيقة معارضة الكتاب بالكتاب فجاز التمسك به لانه موافق لاحد النصين وفيه نظر لما قدمنا
من ان النهي عن الاخذ في هذه الاية مقيد بنشوزه وحده والاطلاق للاخذ مقيد بنشوز كل منهما على الاخر فلا تعارض فلا تخصيص
لان مورد العام غير صادق على مورد الخاص ليكون خلاف حكمه في بعض منه ولا به تخصيصا لا يقال اخذ الزيادة ايضا غير
متناول المطلقة لانه في نشوزهما ونشوزها وحدها ليس نشوزهما لانا نقول ثبت اباحة اخذ الزيادة في نشوزها وحدها
بطريق اولى كما بيناه وعلى هذا فيظهر كون رواية الجامع اوجه نعم يكون اخذ الزيادة خلاف الاولى ويكون محمل منعه صلى الله
عليه وسلم اياها من ان يزداد للحمل على ما هو الاولى وطريق القرب الى الله سبحانه وتعالى والله اعلم **قوله** ولو طلقها الخ
صورته ان يقول انت طالق على الف او بالف او انا طالق على الف فقبلت يقع الطلاق ويلزمها المال اتفاقا خلافا
لما سياتي وقوله فقبلت وقع الطلاق اي غير متوقف على الاداء ولزمها المال فيطالبها به ان كانت حرة او امة اعتقت
بعد ذلك حتى يباع فيه وان اختلعت بغير اذنه لا تطالب الا بعد العتق وهذا ابتنى على حمل على الشرط واعتبار العقد العقد
القبول لا الاداء كما ذكر المصنف حيث قال لانه علق بقبولها والمعنى لذلك كذلك ذكره في مقام المعاوضة في المعاوضات
تعلق الحكم بالقبول لا الاداء والمعاوضات التي هي لا بد من قبول في المجلس لما تقدم وزاد في النهاية قوله ولو قلت تعلقه
بالاداء كانت كلمة على للشرط المحض وبناء كانت كذلك في غير المعاوضات كما في قوله انت طالق على ان تدخلي الدار يعني ان تعليقه
بالاداء يحتاج الى المعنى ان اديت فانت طالق وهو الشرط المحض وهو منتف في المعاوضات لا شك انه تعلق البيع على ذكر اليمين
ونحن وتر نعالى الى ذلك جاريا في المعاوضات المحضة اما الخلع فليس بمحض معاوضة لما عرف من انه يمين من جانبه اداء من جانبها

فليس هذه الزيادة محتاجا اليها في الفقه ولا استغنا الدليل عن ذلك واعلم ان تعلق الوقوع بقبولها حيث يتبين الجزء
مونها يتحقق فيه التحقيق اما فيما يحتمل فلا فلذا اختلفوا فيما اذا قال طلقي نفسك ثلثا بالف فقالت طلقت فقيل يصح مطلقا
وقيل لا مطلقا وقال الفقيه ابو جعفر ينوى الزوج ان اراد به التحقيق دون الشرط يصح لما بيناه فيعني قوله ولانه لا تسلم
المال الا لتسلم لها نفسها **قوله** ومن التفسير انشاء يتم الآخر ومعنى ذلك انه سقوط انه الآخر اعني النفس **قوله**
وان بطل العوض في الخلع الخ حاصله انه اذا اشترط في الفرقة عوضا غير متقوم فاما ان يكون موقعا بلفظ الخلع او الطلاق ففي الخلع
يقع بائنا وفي الطلاق يقع رجعيا ان كانت مدخولا بها وفيما دون الثلاث وترك المص التقييد بهما لان الكلام في الطلاق
الثلاث وطلاق غير المدخول بها بحيث لا يكاد يخفى على احد وفيهما معا لا يجب شيء للزوج ووجه الحكم الشامل له ان ملك النكاح في
الخروج غير متقوم ولذا لا يلزمه في الطلاق شيء اجماعا واباحة الانثى لا يشرع ضما لتقومه سهما الا لتعين العبه ولو النوع
كمهر المثل فاذا سمى فيها المتقوم في غير المتقوم كان راضيا بسقوطه ثم وجه الافتراق ان لفظ الخلع في الكنايات التي لها دلالة
على قطع الوصلة لانه من خلع الخف والنعل وهو التخصيص فمنا الكنايات عوامل بحقائقها فان حقيقته قطع الوصلة كان
الواقع بها بائنا وما لا رجعي في لفظ الخلع من الاول كلام ذا عندي واشيري رحمه الله واشار اليه على ما سلف فان يقع
رجعي ولفظ الطلاق صريح لا يقتضي البينونة ولولا ثبوت هذا الاعتبار عندنا في الكنايات لقلنا بالرجعي فيها كقول مالك و
والشافعي الثاني بعدم الاعتبار في الكنايات على ما اسلفناه فيها وقال هنا ان الواقع بائن بناء على انه يوجب فيه رد مهر مثلها
قياسا على بطلان العوض في المهر وهو ضعيف لانه مع الفارق فان البضع حال الدخول متقوم حالة الدخول حتى لو نكحها على الميتة
لزمه قيمته وهي مهر المثل ثم جعل متقوما حال الخروج لما بيناه فلم يلزم من بطلان العوض لزوم القيمة وفي كتب المالكية لو خلعها على
حلال وحرام لزم ما يصح ولا يجب له الا المال قيل هو قياس قول اصحابنا وهو صحيح وفي جوامع الفقه خالعها على عبد نفسه
لا يلزمها شيء لانه لا مال لا تستحقه بحال […] ان انتفاء على قوله لانه من الكنايات لا يسلم البينونة **قوله**
بخلاف ما اذا اطلع على خل بعينه لانها سمت ما هو مال وهو ليس […] الغصب مغرور فيرجع عليها بمثله اي جنس […] عند
مثل كيل الخمر خلا وسطا كما في الصداق على ما تقدم في باب المهر ولو علم الزوج ذلك يكون حكم الاسئله **قوله** وبخلاف ما اذا كاتب
او اعتق على خمر او نحوه مما هو مال لكنه ساقط التقوم واحترز به عما لو كاتبه على ميتة او دم فان الكتابة باطلة حتى لو ادى الميتة
والدم لا يعتق وههنا فائدة فلو ادى الخمر عتق وعليه قيمة نفسه لان ملك المولى فيه متقوم ولهذا لا يجوز اشتراط بدل العتق على
الاجنبي كما مر ابدا وما رضي بزواله مجانا الا انه لو رضي بتحريره عتقه ابتدا فلتسمية ما ليس بمتقوم لا يتم رضاه بلا عوض العتق
لا يتوقف بعد وجوده فينزل ولا يمكن رفعه ولا ايجاب المسمى لفساده ولا دفعه بلا بدل لما ذكرنا فيجب عليه رد ما احتبس عنده من
ملك المولى وهو قيمة نفسه لانه اذا تعذر البدل في موضع لزومه يجب قيمة المبدل ولقائل ان يقول ان عنى بكون العبد متقوما
عند الخروج […] قيمته عند خروجه شرعا ممنوع وان عنى امكان الاعتياض عنه فالبضع كذلك حالة الخروج فلا يتم
هذا الفرق في الرجوع بينهما في تسمية الخمر والخنزير والجواب المراد انه مال ومتقوم كونه له قيمة في الواقع بالحكم الشرعي قوم اد
ببيع او هبة وليس هذا في البضع حالة الخروج **قوله** والفقه فيه اي في لزوم تقومه عند الدخول دون الخروج انه اي البضع
شريف فلم يشرع تملكه الا بعوض واما الاسقاط فنفسه شرف اي يحصل به شرف البضع للتخلص من المملوكية فلا حاجة الى ايجاب
المال اذ لم يجب الا لهذا العوض وهو حاصل هنا بدونه **قوله** وما جاز ان يكون مهرا جاز ان يكون بدلا في الخلع ولا ينعكس كليا
فالصادق بعض ما جاز بدل الخلع جاز كونه مهرا او البعض لا كالاقل من العشرة وما في يدها وما في بطن غنمها وبطن جاريتها يجوز بدلا وما في
بطونها لا يجوز مهرا بل يجب فيه المثل والفرق ان ما في البطن ليس مالا في الحال بل في المآل وكأنه تعلق بالانفصال عن البطن واحد
العوضين وهو الطلاق هنا يقبل التعليق فكذا الآخر عن المال ولا يقبله ما يقابل المال هناك وهو ملك النكاح فكذلك يتعين
عوضا الآخر ولو لم يكن في بطونها شيء حالة الخلع فلا شيء له وما حدث في البطن بعد الخلع لها لانه لا غرر اي اذ ما في البطن […]
كونه مالا اذا ظهر لجواز كونه ريحا ودمنة فلا يكون لها شيء ويصح التأجيل في بدل الخلع مع جهالة مستدركة كالحصاد والدياس الى […] جنسه
كالعطا او هبوب الريح والميسرة وحيث لا يصح التأجيل يجب المال حالا […] الا انه لما كان اسقاطا حتى جاز تعليقه وخلوه
عن العوض بالكلية وكان مما يجري فيه التسامح جاز الى الاجل المجهول المستدرك […] لم يعمل هذا الاصل وخلعها على
عمل زرعها وركوبها دابتها وخدمتها على وجه لا يلزم خلوة بها او خدمة اجنبي لا زمن يجوز مهرا وفي الامة قالت خلعني
ان اؤخر مالي عليك فطلق فان كان للتأخير غاية معلومة صح به التأخير وان لم يكن لا يصح والطلاق رجعي على كل حال وكذا لو
طلقها على ان تبرئه عن الكفالة التي كفل لها عن فلان فالطلاق بائن انتهى كلامه كأنه لان الاول ليس فيه مال الا مطالبته
لا السقوط بل يتأخر بخلاف الثاني لتحقق سقوط المال ومطالبتها اياه به **قوله** اذ لا ان يصلح عوضا الغير المتقوم وهو البضع
حالة الخروج بخلافه حال الدخول فانه متقوم وعن هذا اجاز […] ولو يجوز ان يخلع ابنته الصغيرة

على ما لها ولو تزوج المريض بمهر مثلها يعتبر من جميع المال ولو اختلعت المريضة يعتبر من الثلث فيكون له الأقل من ميراثه منها ومن بدل
الخلع اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث ومن الثلث اذا ماتت وهي في العدة فان ماتت بعدها او كان قبل الدخول
فله جميع البدل ان كان يخرج من الثلث **قوله** لانه لم تغره بتسمية المال لان ما في يدها قد يكون متقوما وقد يكون
غيره فكان بذلك راضيا ان لم يكن مالا او كان وقال هنا قوله على ما في بيتي او ما في يدي من شيء وليس فيه شيء لا شيء له لان الشيء
يصدق على غير المال فان كان فيه شيء كان له وقيل قوله في قوله البيع على ما في بيتي من متاع وليس فيه شيء ترجع عليها بمهرها للغرور
والوجه ظاهر في الكتاب وقوله لا وجه الى ايجاب المسمى اي ما سمته المراة وهو المال او قيمته للجهالة قيل عليه يجب ان يلزمه ما يصدق
عليه اسم المال واقله درهم لما عرف في الاقرار وهو مختار احمد رحمه الله والجواب ان الجهالة توجب الفساد ولان كون اقل ما هو مال
درهما ممنوع **قوله** لانها سمت الجمع واقله ثلثة فان قيل ههنا اي في قولها دراهم ظاهر اما في المحل فينبغي ان يلزمه دراهم
لبطلان الجمعية بالمحال باللام الى الجنسية وهو يصدق بالفرد فينبغي ان يلزمه درهم فالجواب ان ذلك عند عدم امكان
العهدية فاما اذا كان اعتبر كونه المراد وهو كذلك هنا فان قولها على ما في يدي فلا يكون المسمى مظروف يدها وهو عام يصدق على
الدراهم وغيرها فصار بالدراهم عهد في الجملة من حيث هو ما صدقات لفظها وهو مبهم ولفظة من وقعت بيانا فدخولها وهو الدراهم
هو المبين لخصوص المظروف فصار كلفظ الذكر في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى للعهد لتقدم ذكره في قوله ما في بطني محررا
وان كان رجالها لعين فكون مدخول اللام هنا واقعا بيانا للمعهود كالانثى في وليس الذكر لان المراد بلفظ ما فيه فتعين لان المنذور
للبيعة انما هو الذكر ولانه لا يكون للجنس الا عند امكان الاستغراق او عند عدمه ولا يكون للجنس في لا اشتري العبيد لامكان
الاستغراق في النفي دون لاشترين العبيد لعدم الامكان فيحنث بشراء عبد واحد بالاول ولا يبر بشراء عبد في الثاني بل بشراء ثلثة
وبهذا التقرير يستبين لك ان من لبيان الجنس لا صلة كما ذكره المصنف الاترى الى صدق ما بعدها وهو ملاحة وضع الذي موضعها ان
موصولا لا مدخولها فان كونه خبر المبتدا الذي هو ضمير المبهم هكذا اما في يدي الذي هو الدراهم لقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
لصدق الرجس الذي هو الاوثان اللهم الا ان يكون له في لفظ اهله اصطلاح وما قيل ان تعيين الثلثة بما اذا لم يكن في يدها
شيء لان البضع محترم فلا بد من عدد معتبر وهو الثلثة دفع بانه فرع تقوم البضع في الخروج وهو مختلف وفيه نظر لان المراد انه
لما لزم المال لم يعلله على ما في يدي من الدراهم فكان البضع محترما فالظاهر انها تريد بدلا لاسقاط الملك عنه ما هو معتبر
والدرهم الواحد وان صدق عليه الجنس الذي صار رايه الجمع غير ذي خطر واما لم يقطع العضو به بخلاف الجمع فانه ذو خطر وهو من
محتملات الجنس كالفرد وهو لا يحتمله الا دلالة في تعيين المذكور كان ما ربما حمل على الفرد بعين لكونه المتيقن عند عدم ما يعين غيره
قوله على انها بريئة يعني ان وجدته معيبة لا شيء عليها **قوله** وعليها تسليم عينه الخ هذا فرع صحة التسمية
وانما صحت في الخلع الذي مبناه على المسامحة بسبب انه اعتياض عن غير مال فالعجز عن تسليمه لا يفضي الى المنازعة في القيمة فيه دفع
وكذا الوفا لها على عبد الغير صحت ووجب تسليمه ان رضي سيده والا قيمته وعند ابي يوسف انه يجوز الزوج بمال عبد الغير
وحكم كذلك فالخلع عليه اولى بخلاف البيع لان مبناه على المسامحة فالعجز بعض الها وهو لم يشرع الا بقطعها فلا يجوز تسمية الآبق فيه
وبخلاف ما اذا خالعته على دابة وعلى ان تزوجه امراة ومهرها عنه يصح الخلع لا التسمية فيرجع بمهرها لان الجهالة مثل جهالة
الاختلاف الاجناس فلا يمكن ايجاب مسمى بعينه ولا قيمته بخلاف ما نحن فيه لانه يمكن تسليمه او قيمته وغاية الامر ان يكون كتسمية
عبد وسط فاذا صحت التسمية اوجب تسليم المسمى واشتراط البراءة عرض منه باطل لانه اشتراط عدم البدل في عقد المعاوضة
وهو اشتراط عدم حكمه فيبطل هذا الشرط بخلاف اشتراط البراءة من عيب العوض لانه يصح وان يقتضي العقد وجوب سلامته كما
يوجب اصله لان وجوب سلامته تبع لوجوبه فوجوب اصله هو مقتضى العقد بحسب كونه سليما لان وجوب مطلق الشيء يقتضي كماله
لان العيب نقص من وجه وكان الموجب الاصلي هو العين فاشتراط نفيه اشتراط نفي نفس مقتضاه بخلاف اشتراط كونه معيبا
لانه انما هو اسقاط بعض الحقوق التابعة لوجوبها لوجوبه وذلك لا يخل باثبات مقتضاه او نقول السلامة انما هي مقتضى العقد
الذي لم يشترط فيه عدمها وهو المطلق لا غيره بخلاف اصل البدل فانه حكم كل عقد مطلقا وان اختلعت على عبد بعينه فمات في
يد الزوجة فعليها قيمته ولو كان مات قبل الخلع رجع عليها بالمهر الذي اخذته لانها غرته بتسمية العبد ولو كان حيا فاستحق
لزمها قيمته لانه تعذر تسليمه مع بقاء السبب الموجب لتسليمه ذكره شمس الائمة ويجب في صورة ما اذا كان مات قبل الخلع ان
كان الزوج علم بذلك ان لا يجب له شيء كما قدمنا في الخل المعين اذا ظهر خمرا وهو يعلم وفي كافي الحاكم وان اختلعت بعبد حلال
الدم فقتل عنده بذلك رجع عليها بقيمته كالاستحقاق وكذا لو كان وجب قطع يده فقطع عند الزوج رده واخذ قيمته
قوله فطلقها واحدة اي في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء **قوله** فعليها ثلث الالف وبه قال الشافعي وعن مالك
تقع بالالف وعند احمد تقع بغير شيء والدعوى موقوفة على اثبات التلازم بين طلقها الثلاث بالف وطلقة الواحدة بثلثه
ما بينها هو له ان الباء تصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض بالفرديه والاجزا بعضه عنه فيكون بعضه

امكن م

بالعوض

بلا عوض لكن الغرض ان لا تتبرع بشيء منه لكن لازم هذا احتمال كل طلقة مقابلة بثلث الالف والمطلوب هو طلب كل طلقة
بثلثه لازمه لانه اذا كان الثلث محيطا بالانقسام في ضمن الامر يكون طلب الجملة بعوض طلب كل جزء منه بكل جزء منه لكن
شيء فيه انها انما هو طلب الطلقة بحصتها حال كونها مع الطلقتين الاخريين لا منفردة فايقاع الواحدة فقط ايقاع غير المسؤول
فيقع بغير شيء وهو وجه قول الامام احمد ظهر ان ما في الكافي ان الدعوى على الامام الاول ويتوجه كل طلقة بثلثها وجملة
نظير من يقول لغيره بع هذه الاعيان الثلثة بالف فباع احدها بثلثها يجوز باعتبار انه تحصيل بعض المقصود كذا ههنا
بل اولى فان مقصودها الاصلي ملكها نفسها بقطع ملكه عنها وكل واحدة منها يقطع ذلك ويتوجه الثلث بعد علمها بحصة كل
ما بانها بواحدة تحصيل اصل المقصود في صورة اخرى يوافق الى جواز بحصتها بخلاف عدم الجواز في قوله بعتك هذه الاعبد
الثلثة بالف كل واحد بثلثها فقبل في احدها لا يجوز على قول ابي حنيفة فانه لمانع وهو تفريق الصفقة فانه ضرر على البائع
لان عادة التجار ضم الجيد الى الردي في الصفقة ليروج الردي فالقبول في بعضها الحاق الضرر به وبخلاف ما لو قال لها
انت طالق ثلثا بالف فقبلت في واحدة لا يقع شيء ولا يجب شيء لان الزوج هناك راض بالبينونة بها بلا الثلث الالف بحيث كان
الايقاع منه وفي عوضه لم يرض بها الا ان يكون بازائها الالف ولو وجد منه بعد الايجاب ما يدل على الرضا ولو قالت ثلثا بالف
فطلقها ثلثا متفرقة في مجلس واحد استحق الالف وفي الذخيرة فلو طلقتني ثلثا على الف ولم يبق من طلاقها الا واحدة
فطلقها واحدة تلزمها الالف لانها التزمت بازاء الحرمة الغليظة وفي المرغيناني لو قال انت طالق ابدا فقبلت طلقت
ثلثا بالف ولو قبلت الثلاث بالالف لم يقع وفي الخلاصة قبيل الفصل الرابع في الامر باليد عن ابي يوسف لو قالت طلقني
ارتجاعا فطلقها ثلثا يقع بالالف ولو طلقها واحدة فبثلث الالف **قوله** وعلى الا انه للزوم حقيقة واستعيرت
للشرط بين ان قوله قبله ان كلمة على للشرط مرادة مجازا ولذا قال في النهاية لا يتم تعليل ابي حنيفة الا على تعليل المبسوط حيث
ادعى انها للشرط حقيقة لانه على تقدير كونها مستعارة للشرط لهما ان يقولا لم صارت تلك الاستعارة اولى من استعارتها
لمعنى الباء بل الاستعارة لمعنى الباء اولى لان حقيقتها اللزوم بالاتفاق والمناسبة بين الالصاق واللزوم اكثر منها بين
اللزوم والشرط ثم نقل ما في المبسوط انها للشرط حقيقة ويمكن تعليق الطلاق بما يتعلق به فيجب اعتباره ههنا فلا يعدل
الى المجاز مع امكان الحقيقة والجواب ان يقال انها حقيقة للاستعلاء اذا اتصلت بالاجسام المحسوسة كقمت على السطح والقبة
وجلست على الارض والبساط ومسحت على راسي وهو محمل الحالة فلا قرينة كونها للاستعلاء في غير ذلك بمعنى في معنى على
اللزوم الصادق في ضمن ما يجب فيه الشرط المحض نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ذلك ونحو انت طالق على ان تدخلي
الدار وما وجب فيه المعاوضة الشرطية المحضة كبعني هذا على الف احمله على يد شم والهبة كافعل كذا على ان انصرك
اذا عطيت اذا شفع لك عند فلان والمحل المتنازع فيه ما يصح فيه كل من الامرين لان الطلاق مما يتعلق على الشرط المحض
والاعتياض ولا مرجح وكون مدخولها مالا لا يرجح معنى الاعتياض فان المال يصح جعله شرطا محضا حتى لا ينقسم اجزاؤه
على اجزاء ما يقابله كما لو قال ان طلقتني ثلثا فلك الف حتى لا يكون شيء من الطلقات مقابلا بالشيء بل المجموع بالمجموع
كما يصح جعله عوضا منقسما كما في بالف فيعلق على اعتبار المعاوضة بثلث الالف بالطلقة وعلى اعتبار الشرط لا اذ الشرط
لا يتوزع اجزاؤه على اجزاء المشروط بل مجموعه يتحول علامة على وجود كله فلما دار الامر بين لزوم ثلث الالف وعدمه فلا يلزم
بالشك ولا احتياط في اللزوم واذا الاصل فراغ الذمة حتى يتحقق اشتغالها وعلى هذا التقدير يكون على نظائرها كاينة
الاستعلاء واللزوم وكونه لا يوجب التوقف عند اطلاقه كما في الحسية كان لا يبقيه اذ غايته انه للزوم والقرينة المعينة
لاحد المفهومين وهي خصوص المادة اعني كون مدخولها جسما محسوسا او غيره وكون المجاز خيرا من الاشتراك فهو عند التردد
اما عند قيام دليل الاشتراك ونفي التبادر بمجرد الاطلاق فلا ولا شك ان الاشتراك واقع وليس الا الدليل على انه لو سلم
دعوى ان المعنى الحقيقي هو الاستعلاء والمجاز هو اللزوم لنسلم ان اولى من الغلب وكون ذلك قول اهل العربية لا يصح حجة
لان اهل الاجتهاد ثم اهل العربية وغيرهم واحد من الكل لا ينقل عن الواضع ان المعنى الحقيقي كذا بل يثبتون حكمهم به
الاتباع على ما راوا فيه تبادر عند الاطلاق لاهل اللسان ونحن اذا وجدنا تبادر اللزوم في ذلك النوع كما يتبادر
الاستعلاء في الاخر هذا ولو سلم لنا المتكلم في اللزوم مجاز لم يضرنا في المطلوب فنقول لما تعذرت الحقيقة
اعني الاستعلاء كان في المجاز اعني اللزوم وهذا اعني المجازي معنى كلي صادق مع ما يجب فيه الشرطية ومع ما يجب فيه
المعاوضة الى اخر ما قلنا بعينه **قوله** ولو قال الزوج طلقي نفسك ثلثا بالف تقدم وجه الفرق بين
ابتدائها وابتدائه **قوله** ولو قال انت طالق على الف فالقبول اليها بعد القبول لو قال انت طالق بالف او على الف
او خالعتك او بارأتك او طلقتك بالف ونحو على الف يقع على القبول في مجلسها ويتوقف من جهته فيصح تعليقه واضافته
ولا يصح رجوعه ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة لانه تعليق الطلاق بقبولها المال

ومن جهتها مبادلة فلا يصح تعليقه واضافتها ويصح رجوعها قبل قبول الزوج ويبطل بقيامها اما تعليقه فلقبول
فلانا لنا المعاوضة وقدمنا ان في المعاوضات يتعلق الحكم بالقبول وكذا على عندهما فلا اشكال وعنده يتم الشرط
فلا بد من تعليق بفعله فهو اما القبول او الاداء ويتعين القبول لانه لا لو هو صلب المعاوضة فان قلت فلم
لم تعتبر جهة المعاوضة في قولها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة على قوله كان يجب ثلثها فالجواب صلاحية هذا القيد
لكونه قرينة معينة للشرط انه القبول والاداء بعيد لزوم ارادة احدهما لا بشرط … فجعله موجبا لا اصل الامال لعرضه
ان يثبت لزومه بالاداء لو انه ابلغ من هذا ونقول قال انت طالق على ان تعطيني الفا تعلق بالقبول نص عليه في جواب
الرواية من كتب محمد اما لو قال اذا اعطيتني او جئتني بالف فلا تطلق حتى تعطيه للتفريع بجعل الاعطاء شرطا فلا مع علم
حتى انه اذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مسألة على ان تعطيني دون ان اعطيتني الا ان يرضى الزوج طلاقا
مستقبلا لانه لا … عليه وذلك لانه يقال للآن على ان تعطيني ملك كذا او يراد قبول … قاتلوا … حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون اي حتى يقبلوا للاجماع على انه بقبولها ينتهي الجهاد معهم هذا ثم في قوله ان تعطيني يشترط الاعطاء في
المجلس لوقوع الطلاق وفي قوله اذا لم ومتى اعطيتني لا حاجة الى الاعطاء في المجلس هذا ليتبين ان معنى المعاوضة فلا حط
وان لم يصرح بالشرط وسنذكر … من مختصر الحاكم واما الثاني وهو اشتراط المجلس فلانه معاوضة من جانبها حتى صح رجوعها
اذا ابتدأت قبل قبول الزوج ولا يصح تعليقها ولا اضافتها والمبادلات تستدعي جوابا في المجلس واذا لم يجب حتى قام
لم يعتبر قبولها اذ ذاك ومن جانبه هو يمين على ما سنذكره **فرع** قال للاجنبية انت طالق على الف ان تزوجتك
فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج ولم يحك خلافا في جوامع الفقه وغيره حكى هذا قول ابي حنيفة
وعند ابي يوسف اذا قبلت عنده قبله ثم تزوجها طلقت وكذا ابي حنيفة الخلع بعد التزوج فيشترط القبول بعده
قوله ولو قال لامرأته انت طالق وعليك الف او لعبده انت حر وعليك الف وقالت هي او العبد طلقني او اعتقني
ولك الف ففعل ابتداء يقع الطلاق والعتق مجردا … لا شيء له قبلا او ردا وفي الثاني يقع اذا اجاب ولا شيء له وقالا لا يقع
ما لم يقبلا فاذا قبلا وقع ولزمهما المال لهما ان هذا الكلام يقال للمعاوضة حتى ان قوله احمل هذا المتاع ولك
درهم بمنزلة احمله بدرهم بمعنيه ويلزم المسمى للعلم بارادة سبب الخياطة والحمل لكنه ترك للاحاطة العلم بارادته
وطرق ارادة اللفظ لذلك ان يجعل الواو للحال ونعني فالحاصل انت طالق او حطه في حال وجوب الالف عليك
اذ لك علي ولا يتحقق هذه الحال الا بقبوله فيتعين ثبت شرط الطلاق او الاول شروط فمع عقبه ولزوم المال
فان قيل انما عرف ذلك للعلم بالمعاوضة لدلالة الحال عليه ولا كذلك هنا قلنا الخلع ايضا معاوضة وله ان قوله
وعليك وقولها ولك الف جملة تامة والاصل في الجملة التامة ان تستقل بنفسها فلا يتغير بها ما غيرها قبلها من القيود
ولذا لو قال ان دخلت فلانة الدار فانت طالق وضرتك طالق تطلق الضرة للحال الا اذا عرف بقيد مساواتها فيه كما في قوله ان دخل
فانت طالق وعبدي حر فان العتق يتعلق ايضا بالدخول ولو قال عبدي حر وان كان تاما الا انه في حق التعلق قاصر لان
خبر الاول لا يصلح خبرا له ولا دلالة هنا لان الطلاق والعتاق لم يلزم فيهما المال ومع اللزوم فما الكرام بانه قبول بدلهما
اشد الاباحة خلافا للاجارة لانها لم تشرع الا معاوضة حتى لا يكن بدونها من الصفحين لو قال الخياط حطه فمن الزمه اذا اجابه
اجر المثل فوجب بعقد الى الواو على المعنى الحقيقي وهو العطف فيكون الزوج بعد الايقاع عطفا خبريا يدعو ما لعلها ابتكار
وفي قولها ولك الف العاطف … مبتدأه وخبره والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم … الطلاق والعتاق … فلا بدل لها في
قولها الي الفا وانت حر لان اول كلامه غير مفيد حتى يعتبر الا بآخره اذ لا معنى لان … من غير موجب والقرينة في
حق العبد لا يبلغ … تعليقا للعتق بالاداء الا انه لا … لو وقع عليه اما هنا فاول الكلام مفيد بدونه فاحح
منه ظاهر وكذا … لانه انما يصح … على مضمون آخر واعلم ان جعلهم الواو للعطف يستلزم
عطف الخبر على الانشاء وهو ممنوع على ما ذكره في الاصول فيجب ان يكون واو الاستئناف … على الحقيقة فيها تبادر
اليه المنع فيحتاج في ترجيحه على الحال الى دليل والجواب ان كلا من واو الحال والاستئناف خلاف … احدهما
يلزم المال وبالآخر لا فلا يلزم بالشك على انا نمنع كون جملة انت طالق انشائية وكذا انت حر وقدمنا في باب ايقاع
الطلاق الدلالة على اخبارية وان الطلاق يقع عنده شرعا بتطليق لما يتعرفون فارجع اليه **قوله** فقبلت اي الطلاق
فقبلت اي الطلاق على حكم … التزام المال والخيار فالخيار باطل اذا كان للزوج فيصح وقبولها ذلك يقع الطلاق ويلزمها
المال وهو جائز اذا كان للمرأة فلا يقع بقبولها حتى يسقط الخيار … لا بأس واذا كان ذلك … وكرنا المال لكن ان
ردت الخيار في الايام بطل الطلاق ولزوم المال وهذا التفصيل كله عند ابي حنيفة ولا يخفى ان الكتاب الجنة ان تعاد
فان ردت اختيار الطلاق بان قالت لا اختار الطلاق … فان ردت الطلاق وقالا لا يجوز في الوجهين باطل

والطلاق

والطلاق واقع بمجرد قبولها وعليها المال وحينئذ فقوله ان الخيار للفسخ بعد الانعقاد لانه لم يشرع الا في عقد لازم
كالبيع والكتابة لا للمنع من الانعقاد واثمرها لا غنى اجابة وقبولها لا يحتمل الفسخ مر اي نبين اي لانه ولانه
لانه في جانبه يمين اذ حاصله تعليق الطلاق بقبولها المال وفي جانبها شرطه اي شرط هذه اليمين شرطا بل الحلف اذا ملت
كان ذلك وجود الشرط وشرط اليمين اذا وجدت لا يتصور منها فسخه فتمهد له ولم يكن قبل الخيار ما نعا من الانعقاد التام وتبطل
ر اي نبين واذا ابطل الابهر ما شرط فيه **قوله** ان الخلع في جانبها بمنزلة البيع يعني معاوضة ولذا صح رجوعها عنه واذا
ابتدات قبل ان يقبل هو ولا يتوقف على ما وراء المجلس بالاتفاق بيننا حتى لو قامت قبل قبوله او قامت هي قبل قبوله اذا كان
هو المبتدى لا يصح ولو ذكرته بصريح الشرط في الكافي لحاكم اي الفضل اذا قالت ان طلقتني فلك الف على العقات فجعل في المجلس
فله الالف وان فعله بعده فلا شي له وفي جانبه يمين كما لا يصح رجوعه بعد قوله انت طالق على كذا او يكذا او توقف
على ما وراء المجلس ولا يبطل الا ان يقضي مجلس خطابها او مجلس بلوغها الخبر قبل ان تقبل ويصح تعليقه واضافته حتى لو قال اذا جا
غد فقد خالعتك على الف او فقد طلقتك على الف قبلت في الغد في مجلس علمها وقع ولزمها المال ولا يصح قبولها قبل الغد
لان نفس الايجاب معلق بالشرط وهو معدوم قبله ولا يصح القبول قبل الايجاب ولا خيار في الايمان فبطل الخيار ويصح في البيع
فيصح خيارها وكونه شرطا يمينه لا يبطل حقيقته في نفسه الا ترى انه لو قال ان بعتك هذا فهو حر يكون نفس البيع شرط
يمينه حتى يعتق بوجوده ولم يبطل به كونه معاوضة مستلزمة حكمها من وجوب التسليم والرد بالعيب والخيار بخلاف ما لو قال
ان دخلت فانت طالق على انك بالخيار لا يصح لانه خيار في الطلاق لا معاوضة فان **قيل** ثبوت الخيار في البيع بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره فالجواب اما **انا** ابتدأناه بدلالة النص فان ثبوته في البيع لدفع الغبن في الاموال والغبن في النفوس امر
واحوج الى التروي فيه اكثر فانه ربما يقولها هذه الاموال على وجه لا يحتمل سلها ابدا فهذا المعنى يتوقف عليه كل عقد
بعد علمه شرعيته في البيع كان بدلالة النص **قوله** وجانب العبد في العتاق اي على مال كجانبها في الطلاق فيصح منه شرط الخيار له
اذا قال اعتقتك على الف على انك بالخيار ثلثة ايام **فرع** من صور تعليق الخلع ان يقول ان دخلت الدار فقد خلعتك
على الف ذكره في علامة السبين من التجنيس لان الخلع تعليق من الزوج يجوز لانه طلاق هذا
بعد ان قبولها قبل الشرط في الخيرة اذا قال اذا قدم فلان فقد خلعتك على الف اذا اجازته الى اخره كان القبول
اليها بعد مجي الوقت وقدوم فلان **قوله** والقول قول الزوج اي مع يمينه وحقيقة الفرق بين الصورتين ان قوله
طلقتك امس على الف اقرار بمجرد اليمين لا يوقع الطلاق اذ هو لا يوجد وجود الشرط لا لازمه والموجود بعدها منه وهي
اختلاف في وجود الشرط وهي تدعيه ليثبت الطلاق وهو منكر فيعتبر قوله ولم يتضمن رجوعه عن شي مما اقر به والقول للمنكر
بخلاف قوله بعتك فانه اقرار بقبول المشتري اذ البيع لا يقوم الا به فكان قوله رجوعا عما اقر به فلا يقبل حتى لو كان قال
بعتك طلاقك امس فلم تقبلي فقالت بل قبلت كان القول لها وقوله لعبده اعتقتك امس على الف فلم تقبل ونحوك
نفسك بالف فلم تقبل على قبلت كقول الزوج لها ولهذه المسألة اخوات في كتب الفقه رحمهم الله تعالى قال لها قد طلقتك واحدة
بالف فقبلت فقالت انما سألتك ثلثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلثه فالقول للمراة مع يمينها فان اقاما البينة فالبينة
بينة الزوج كذا لو اختلفا في مقدار الجعل بعد الاتفاق على الخلع او قالت اختلعت بغير شي فالقول لها والبينة بينة الزوج
اما اذا اتفقا على انها سألته ان يطلقها ثلثا بالف وقالت طلقتني واحدة وقال بل ثلثا فالقول قولها ان كانا في المجلس الاخرى
الا ترى انه لو قال لها انت طالق انت طالق انت طالق في مجلس سؤالها الثلاث بالف كان له الالف فغاية هذا ان يكون
الباقي في المجلس فيكون مثله وان كان غير ذلك المجلس لزمه الثلاث وان كانت في العدة من المتفق عليه اي على وقوع من الطلاق
ولا يكون للزوج الا ثلث الالف فان قالت سألتك ان تطلقني ثلثا على الف فطلقتني واحدة فلا شي لك يعني على قول ابي حنيفة
وقال بل سألتني واحدة على الف فطلقتكها فالقول قول الزوج على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وان قالت سألتك ثلثا بالف
فطلقتني في ذلك المجلس واحدة والباقي في غيره وقال بل الثلاث فيه فالقول لها وان قالت سألتك ان تطلقني فالقول لها
وعليها حصتها من الالف وان الاخرى طالق بقرانه وكذا ان قالت لم تطلقني ولا بي في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع اثنتين بسوية
واحد شيئيه وسوية اذا خلع امراتيه على الف كانت منقسمة على قدر ما تزوجهما عليه من المهر حتى لو سألتاه طلاقهما على
الف فطلق احداهما لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما تزوجها عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزم
ايضا حصتها لان الالف تنقسم عليهما بالسوية ولو طلقهما بعد ما افترقوا فلا شي له واذا ادعت المراة الخلع وانكر الزوج
فاقامت بينة فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة والزوج يدعي الفا وخمسمائة جازت شهادتهما على الف وان ادعى الزوج
الفا لم تجز شهادتهما ولزمه الطلاق باقراره وكذا لا تجوز شهادتهما اذا اختلفا في جنس الجعل انتهى الكل من مختصر الحاكم ابي
الفضل الكلام رحمهم الله ولو اختلفا في مقدار العوض فالقول لها عند ابي حنيفة وعن الشافعي يتحالفان **قوله** والمباراة كالخلع

زاد وصى بقبل الف فطلقني
وحده فطلقت ثلاثا
وقال انت طالق الطلق

قوله بنفع المهر معاملة بين المرأة وزوجها للمهر خطأ كذا في المغرب وهو ان يقول بارأتك على الف وتقبل
يسقطان كل حق لاحدهما على الاخر مما يتعلق بالنكاح بالمهر والنفقة الماضية اذا كانت مفروضة بخلاف نفقة العدة والسكنى في العدة لان المرأة
ما دام ان كانا من حقوق النكاح بل المختلعة النفقة والسكنى الا ان اختلعت على نفقة العدة فتسقط دون السكنى لانه حق
الشرع والطلاق جواب المسئلة يقتضي سقوط المهر في جميع الصور سواء سميا شيئا في الخلع او لا وليس كذلك وجملته انهما اما
ان لا يسميا شيئا بان يقول خالعتك فقبلت ولم يذكرا شيئا او سميا المهر او بعضه او مالا اخر فان لم يسميا شيئا فيه ثلاث
روايات احداها لا يبرأ الزوج عن المهر فلها اخذه ان لم يكن مقبوضا والاخرى يبرأ كل منهما عنه وعن دين اخر سواه والثالثة
يبرأ كل منهما عن المهر لا غير فلا يطالب به احدهما الاخر وهو الصحيح من قول ابي حنيفة سواء كان قبل الدخول او بعده مقبوضا
كان او لا حتى لا يرجع عليه بشيء ان لم يكن مقبوضا ولا يرجع الزوج عليها به ان كان مقبوضا كله والخلع قبل الدخول وهذا لان الدال
مذكور عرفا فالخلع حيث لم يصرح به لزم ما هو من حقوق النكاح بقرينة ان المراد الانخلاع منه وان سميا المهر فان كان بعد الدخول
وليس مقبوضا سقط عنه كله وان كان مقبوضا رجع عليها بجميعه بالشرط وان كان قبل الدخول فان كان مقبوضا ففي القياس
يرجع عليها به ويبقى نصفه بالشرط ونصفه بالطلاق قبل الدخول حتى لو كان الف درهم بالف درهم وفي الاستحسان المقبوض
فقط لان المهر اسم لما تستحقه المرأة وهو نصف المسمى قبل الدخول فيجب عليها رده بالشرط ورد النصف الاخر بالطلاق قبل
الدخول لانه قبض ما لا تستحقه فيجب عليها رده كذا ذكره قاضي خان قيل وينبغي ان لا يجب الا النصف بالشرط ويسقط الباقي بحكم
الخلع كما اذا خالعها على مال اخر قبل الدخول وقد قبضت كل المهر حيث لا يجب عليها رد شيء منه وسيأتي وكما اذا سميا بعض المهر
فانه يجب عليها المسمى بالشرط ويسقط الباقي بحكم الخلع ولكن قد يقال ينبغي ان يجب كل المسمى بالشرط لان المهر اسم لما هو مسمى في العقد
غير انه سقط نصفه بالطلاق قبل الدخول واشتراط المهر كان قبل الطلاق فينصرف الى تمامه وان كانت قبضته ودفع الطلاق
قبل الدخول رجع عليها كله بالشرط وان لم يكن مقبوضا ففي القياس يسقط عنه كله ويرجع عليها بخمسمائة لانه يستحق المهر بالشرط
ولا تستحق عليه خمسمائة بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان قصاصا بقدره ويرجع عليها بالزائد وفي الاستحسان لا يرجع عليها
بشيء لان المهر اسم لما تستحقه وهو خمسمائة فيجب ردها ذلك وتحيله ملك عليها بالشرط فيلتقيان قصاصا وان سميا بعض
المهر بان خالعها على عشرة من المهر الف فان كان بعد الدخول وكله مقبوض رجع عليها بمائة بالشرط وسلم الباقي لها وان كان
غير مقبوض سقط عنه كله مائة بالشرط والباقي بحكم الخلع وان كان قبل الدخول وكله مقبوض ففي القياس يرجع عليها بستمائة
مائة بالشرط وخمسمائة بالطلاق قبل الدخول وفي الاستحسان يرجع عليها بخمسين لانه عشر مهرها قبل الدخول بل المراد
عن الباقي بحكم لفظ الخلع وعلى ما ذكرناه ينبغي ان يرجع بمائة وان لم يكن مقبوضا سقط كله استحسانا عشره بدل الخلع ونصفه
بالطلاق قبل الدخول والباقي بحكم الخلع وان سميا مالا اخر غير المهر وان كان بعد الدخول والمهر مقبوض فله المسمى ليس غير
وان لم يكن مقبوضا فله المسمى ويسقط عنه المهر بحكم الخلع وان كان قبل الدخول والمهر مقبوض فله المسمى وسلم لها ما قبضت
ولا يجب عليها رد شيء منه وان لم يكن مقبوضا فله المسمى بالشرط وسقط عنه المهر بحكم الخلع **اذا عرف هذا**
جئنا الى الخلافية وجه قول محمد رحمه الله ان هذه معاوضة واثر المعاوضة ليس الا في وجوب المسمى لا في اسقاط
ما وجب كما اذا وقع بلفظ الطلاق على مال ولهذا لا يسقط دين اخر ولا نفقة العدة وان كانت من اثار النكاح مع ان النفقة
اضعف من المهر ولابي يوسف ان المباراة من البراءة فتقتضي البراءة من الجانبين وانه مطلق في كل دين الا انا قيدناه بما وجب
بالنكاح لدلالة الغرض فان الغرض المباراة من متعلقاته اما الخلع فانه ينبغي فصلا والانخلاع حقيقة يتوقف في حق النكاح
غير متوقفة على سقوط المهر ولابي حنيفة رضي الله عنه ان الخلع وضع شرعا لقطع المنازعة الكائنة بسبب النشوز الكائن
بسبب الوصلة القائمة بينهما بسبب النكاح فلا يتحقق مقصوده بجعله مسقطا لما وجب بسبب تلك الوصلة فيسقط المهر
والا عاد على موضوعه بالنقض لان لفظه ولفظ المباراة ينبئ عن الانفصال وذلك في المباراة كما قال ابو يوسف ولفظ
الخلع ينبئ الانخلاع كل منهما عن الاخر دون امر بعينه فيه اذ الخلع احدهما عن الاخر على وجه الكمال بان ينخلع من كل وجه
انخلع الاخر كذلك وثبوته على هذا الوجه سقوط مطالبة كل منهما الاخر بواجب النكاح بخلاف لفظ الطلاق فانه ليس فيه
ما يدل على سقوط الحقوق الواجبة بالنكاح على ان في رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الطلاق على مال كالخلع يسقط به ما
يسقط بالخلع وبخلاف دين اخر لان شرعية الخلع لقطع النزاع الحاصل بسبب وصلة النكاح لا مطلقا وبخلاف نفقة العدة
فانها ليس من واجب النكاح بل تحدث دون بعلها فلهم حتى لو شرطا سقوطها في الخلع سقطت باعتبار ما استحقه في
الخلع والباقي سقط تبعا في ضمن الخلع اما لو لم يسقطها حتى اختلعت ثم اسقطت لا تسقط لان اسقاطها ح في ضمن ما يجب فانه
انما تجب شيئا فشيئا بخلاف ذلك الاسقاط الضمني واما السكنى فلا كانت في بيت الطلاق معصية لا تملك اسقاطها
بحال الا ان ابرأته عن مؤونة السكنى بان كانت ساكنة في بيت نفسها او تعطي الاجرة من مالها فيصح ح التزامها ذلك وفي

النفقة

القنية الابرا وجد بعد وجود سبب النفقة فيصح وان لم تكن واجبة غير قبل ما سبق هو الصحيح وما ذكر في القنية
يبطل الابرا بعد الخلع فانه لا يصح لكن في الينابيع لو ابرأته عن نفقة العدة بعد الخلع صح قال هكذا ذكره الطحاوي انتهى
خلافا لابرائه حال قيام النكاح لان الابرا من النفقة المستقبلة لا يصح هذا وللقائل ان يقول الوجه الاول يقتضي
سقوط المهر بالطلاق على مال والثاني يوجب كون لفظ الطلاق مطلقا مسقطا لانه يفيد انطلاقها وانطلاقه
عن الزوج فيوجب مثله في حقه وتحقق حقيقة الانطلاق فيهما على الاخر على الكمال بقطع مطالبة كل الاخر بواجب النكاح
كما قلنا في الخلع بعينه فالذي يظهر من جهة الدليل ترجيح الوجه الاول والتزام رواية الحسن عن ابي حنيفة في الطلاق
على مال انه ايضا يسقط المهر كالخلع والا فالحال ما علمت ولو كان الخلع بلفظ البيع والشرا اي بعتك نفسك بالف
فقالت اشتريت اختلف المشايخ في انه على قول ابي حنيفة كالخلع والمبارأة او لا وصحح في الفتاوى الصغرى انه كالخلع والمبارأة
ورجح قول محمد رحمه الله بانه عقد معاوضة فلا يزاد على ما تراضيا عليه واللفظ وان كان ينبئ عن الفصل فالفصل
وجد على مقدار رضيا به فكيف يسقط غيره وهو عن التحقيق ناء اذ انبا عن الانفصال في متعلقات النكاح اقتضى
ذلك ان تسقط مطالبة كل الاخر بالمهر ثم وقع التراضي على ابانته بما دفعه ووقع التراضي على ابانة بسقوط ملك النكاح
والمهر بذلك المال فيثبت مقتضاه مع ذلك المال لم يزده **تنبيه** لا يسقط المهر بخلع الاجنبي بمال بنفسه
لانه لا ولاية للاجنبي في اسقاطه ذكره شمس الائمة وكذا الامة اذا اختلعت من زوجها بغير اذن المولى يقع الطلاق ولا
يسقط المهر بخلاف ما لو كان باذنه ويباع في بدل الخلع وفيما اذا كان بغير اذنه لا تطالب به الا بعد العتق وام الولد والمدبرة
في الاذن تؤديان من كسبهما **فرع** اذا شرط في الخلع البراءة من نفقة الولد مدة الرضاع ان وقتا لذلك
وقتا كسنة مثلا صح وان لم يوقت لا يصح وفي المنتقى ان كان الولد رضيعا صح وان لم يبينا المدة وترضع حولين انتهى على
الفطيم وفي الخلاصة امراة اختلعت من زوجها على مهرها ونفقة عدتها وعلى ان تمسك ولدها منه ثلاث سنين او عشر بنفقته
صح الخلع ويجب ذلك وان كان مجهولا يعني بقدر النفقة وهذا لما علمت ان الجهالة غير المتفاحشة متحملة في الخلع فان تركته على
زوجها وهربت فللزوج ان يأخذ قيمة النفقة منها وكذا ان تطالبه بكسوة الصبي الا ان اختلعت على نفقته وكسوته فليس لها
وان كانت الكسوة مجهولة وسواء كان الولد رضيعا او فطيما ولو اختلعت على دراهم ثم استأجرها ببدل الخلع على ارضاع الرضيع
جاز ولو استأجرها به على امساك الفطيم بنفقته وكسوته لا يجوز وفي المحيط ذكر ابن سماعة عن محمد رحمه الله في امراة اختلعت
من زوجها بما لها عليه من المهر ومن رضاع ولده الذي هي حامل به اذا ولدته الى سنتين جاز فان ماتت او لم يكن في بطنها ولد ردت قيمة
الرضاع ولو مات بعد سنة ترد قيمة رضاع سنة وكذا اذا ماتت هي عليها قيمته انتهى ولو كانت الى عشر سنين رجع عليها باجرة
رضاع سنتين ونفقة باقي السنين الا ان قالت عند الخلع ان مات او مت فلا شيء علي فهو على ما شرطت قاله ابو يوسف ولو اختلعت
على ان تمسكه الى وقت البلوغ صح في الانثى لا الغلام واذا تزوجت فللزوج ان يأخذ الولد ولا يتركه عندها وان اتفقا على ذلك
لان هذا حق الولد ويبطل الا مثل امساك الولد فيما لا يرجع به عليها ولو اختلعت على ارضاعه ثم صالحت الزوج على شيء بعينه
ولو خالعته على نفقة ولده عشر سنين وهو معسر فطالبته بنفقته يجبر عليها وما شرط حق عليه وعليه الاعتماد لا على ما افتاه بعضهم
سقوط النفقة ولو خالعها بما لها عليه من المهر ظنا ان لم يبق عليه شيء من المهر وقع ووجب عليها رد المهر ومثله لو خالعها على
الذي لها عنده او متاعها ثم ظهر انه ليس في يده شيء وقع على مهرها فان لم تكن قبضته سقط وان ردته او مثله او قيمته ولو خلعها على
او طلقها عليه وهو يعلم ان ليس عليه لها شيء وقع في الخلع بائنا وفي الطلاق رجعيا مجانا **قوله** لم تجر عليها يحتمل عدم وقوع
الطلاق بسؤال الاب لانه لم يضمن بدل الخلع فصار كان الزوج خاطب البنت بالخلع فيتوقف على قبولها وان كانت صغيرة ويحتمل
عدم لزوم المال بعد وقوع الطلاق فلما صح بان لا شيء في وقوعه تعين ان المراد الثاني وهذا لانه لا نظر لها فيه اذ البضع
حالة الخروج غير متقوم والبدل متقوم فاعطاء المتقوم من مالها بعوض غيره لا يجوز لانه في معنى التبرع بمالها **قوله** بخلاف النكاح
لان البضع متقوم عند الدخول فلو زوج ابنه الصغير بمهر المثل جاز عليه ولزم المهر في مال الابن لانه اعطى المتقوم من ماله
بمتقوم **قوله** ولهذا يعتبر خلع المريضة متصل بكون البضع غير متقوم حالة الخروج وتقريره ان الواجب للزوج
ان ماتت في العدة الاقل من ميراثه ومن بدل الخلع اذا كان يخرج من الثلث وان لم يخرج فله الاقل من الارث والثلث اذا ماتت
في العدة فان ماتت بعدها او كانت غير مدخول بها فله بدل الخلع ان خرج من الثلث **قوله** ونكاح المريضة الى آخره متصل
بانه متقوم حالة الدخول **قوله** والاول اصح نص عليه في المبسوط ووجهه ما ذكر من انه تعليق بقبول الاب وقد وجد الشرط
وما ذكر من وجه الرواية الاخرى من ان الاب لما لم يضمن المال صار كانه خاطب الصغيرة فيتوقف على قبولها وان لم يلزمها المال
وما قيل ان الخلع في معنى اليمين والايمان لا تجري فيها النيابة فالملازمة لاول ممنوعة وكون الموجود من الاب ليس فيه صحيح
بل مجرد الشرط وشرط اليمين يصح من كل احد هذا اذا قبل الاب فان قبلت وهي عاقلة تعقل ان النكاح جالب والخلع سالب

وقع الطلاق بلا نفاق ولا يلزمها المال وفي جوامع الفقه طلقها بمهرها وهي صغيرة عاقلة فقبلت وقعت طلقة ولا تبرأ
وان قبل ابوها او اجنبي وروى هشام عن محمد رحمه الله يقع وروى الهندواني عن محمد لا يقع ولو بلغت فاجازت جاز **قوله**
على انه اي الاب ضامن المراد من الضمان هنا التزام المال لا الكفالة عن الصغيرة لعدم وجوب المال عليها فالخلع واقع سواء اطلقها
الاب على مهرها او ضمنه او الف ثم لا يجب الالف عليه لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى الاب اولى لانه يملك التصرف في نفسها
ومالها لا فرضه كالايداع والاجارة والايضاع اولى بخلاف بدل العتق لا يجوز اشتراطه على الاجنبي لانه يحصل به للعبد ما لم يكن
حاصلا وهو اثبات الاهلية وهو النوع عن ذلك الاسقاط بخلاف اسقاط الملك في الخلع لا يحصل عنده للمراة ما لم يكن حاصلا
قبل فصار الاجنبي والاب مثلها في انه لم يحصل له شيء بخلاف العبد فانه حصل بما ذكرنا له فان العوض لا يجب على غير من يحصل له العوض
فصار كثمن البيع الا ان البيع يفسد بالشروط الفاسدة والخلع لا يفسد بها ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل في ولاية الاب اسقاطه فاذا
بلغت تاخذ نصف الصداق ان كان قبل الدخول وكله ان كان بعده من الزوج ويرجع هو على الاب الضامن او ترجع على الاب ثم هو لا يرجع على الاب من
هو على الزوج ولو كان المهر عينا اخذته من الزوج كله ان كان بعد الدخول ونصفه ان كان قبله ويرجع الزوج على الاب الضامن
بقيمته **قوله** وان شرط اي لو شرط الزوج الالف عليها توقف على قبولها ان كانت من اهل القبول بان تكون مميزة وهي تعقل
ان النكاح جالب والخلع سالب فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط وهو قبولها ولا يجب المال لانها ليست من اهل الغرامة
والبينونة بالخلع تعتمد القبول دون لزوم المال الا ترى ان البينونة تقع بدونه بما اذا سمت خمرا ونحوه وان قبل الاب عنها ففيه
في وقوع الطلاق روايتان في رواية يقع لانه نفع محض اذ يتخلص عن عهدته بلا مال تعطيه فصار كقبول الهبة
وفي اخرى لا يقع لان قبولها شرط اليمين وهو لا يحتمل النيابة وهذا هو الاصح **قوله** وكذا ان خالعها اي خالع الصغيرة الزوج
على مهرها ولم يضمن الاب توقف على قبولها ان كانت عاقلة كما قلنا اتفاقا فان قبلت وقع الطلاق بائنا ولا يسقط المهر وان قبله
الاب فعلى الروايتين ما لم يضمنه فان ضمنه صح ووقع الطلاق لوجود الشرط وعرف من هذا ان الصغيرة العاقلة اذا اختلعت
الخلع من زوجها صح الخلع ووقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا يلزم المال هذا ثم قيل تاويل المسئلة ان كان لها على مال
مثل مهرها اما على مهرها فلا يجوز لان الاب لا نظر له ولانه ابطال لملكها بمقابلة ما ليس بمتقوم ولا يعتبر ضمانه والاصح ان
الخلع على مهرها كالخلع على مال اخر لان العقد يتناول مثله لا عينه وضمان الاب اياه صحيح ثم ينظر ان كان مهرها الفا
والخلع قبل الدخول ففي المراد بمسئلة الكتاب لزم خمسمائة وفي القياس يلزمه الالف واصله ان الكبيرة اذا اختلعت على
مهرها وهو الف قبل الدخول وقبل قبضه ففي القياس يجب خمسمائة لانه وجب له عليها الف بالشرط وفي وجوبها خمسمائة له
بالطلاق قبل الدخول فيلتقيان قصاصا بقدره فبقي عليها خمسمائة له وفي الاستحسان لا يجب عليها شيء لان المهر
يراد به عرفا ما تستحقه المراة وهو نصف المهر فيسقط عن الزوج وبعد قبضه يجب خمسمائة له بالشرط ويبرا من الباقي
بحكم الخلع هذا على خلاف ما ذكره قاضي خان ويتضح تقسيم الاقسام كلها واذا عرفت هذا علمت ان الصواب ان يقول اذا
خالعها على مهرها وهو الف لا كما قال على الف ومهرها الف فانه اذا خالعها كذلك يكون من الخلع على مال اخر غير انه اتفق انه
مثل المهر ولا اثر له في ذلك والحكم فيه اذا كان قبل الدخول وجوب المسمى له وسقوط المهر عنه ان لم يكن مقبوضا وسلامته
ان كان مقبوضا الا يرجع عليها بشيء كما قدمناه في التقسيم واذ قد وقع الكلام في خلع الاجنبي فلا بد من ذكر شيء منه اعلم
ان الاجنبي اذا خاطب الزوج فاما ان يضيف البدل الى نفسه على وجه يفيد ضمانه له او ملكه اياه او يرسله او يضيفه الى غيره
فان اضافه الى نفسه كذلك بان قال اخلعها على عبدي هذا او الفي هذه او على الف على اني ضامن ففعل فالخلع واقع
والمسمى عليه فان استحق لزم قيمته ولا يتوقف على قبولها لانه انما يتوقف على من يجب عليه البدل لا من يقع عليه الطلاق ولا الى
قبوله بل يكفي الامر منه لان الواحد يتولى طرفي الخلع كما في النكاح كما لو قال اخلعي نفسك مني فقالت فعلت فانه يقع
بلا قبول الزوج والمختار انه يصح ارادته لتحقق دون السوم فان قلت ما الفرق بين تسمية الاجنبي وتسمية الامة المنكوحة
لعبد اخر فانه اذا اختلعها من الزوج على عبده فاستحق لا يضمن قيمته بل تجب قيمة العبد على الامة حتى تباع فيه لظهور الدين في
حق السيد فالجواب ان قبول الخلع هنا وجد منها كما استبد لا من السيد فلهذا كان قبوله كقبولها فكان الدين عليها
الا ان السيد التزم خصوص الارك فاذا فات عاد اليها وتوطاهر في حق السيد فتباع فيه الا ان يفديها واذا بيعت ان
كان عليها دين بدايه لان دين الخلع اضعف اما لو خلعها على رقبتها وهي تحت عبد صح فلو ضمن المولى الدرك في جميع ذلك
فالمطالبة على المولى لالتزامه دونها لا قبل العتق ولا بعده لان القبول فيما يشترط لوجوب البدل لا لوقوع الطلاق وان ارسله
بان قال على الف او على هذا العبد توقف على قبول المراة لان البدل لم يضف الى احد فان قبلت لزمها تسليمه او قيمته ان عجزت
وان اضافه الى غيره بان قال على عبد فلان اعتبر قبول فلان لان البدل اضيف اليه وكذا لو قال الزوج لرب العبد
خلعت امراتي على عبدك لان العبد اضيف اليه ولو كان الزوج قال لها خالعتك على عبد فلان او قال لشيء اخلعني على دار

خلع الاجنبي

فلان

فلان توقف على قبولها لان الخطاب جرى معها فكانت هي الداخلة في العقد ولو قالت اخلعني على الف على ان فلانا ضامن
فاجاب فالخلع بينهما لانها العاقدة ويتوقف ضمان فلان على قبوله ولو وكلت من يخلعها بالف ففعل فالمال عليها دون الوكيل لان
حقوق العقد في الخلع ترجع الى من عقد له لا الى الوكيل ولو ضمنه الوكيل لزمه وان ادى رجع عليها لانه ملك الخلع من مال نفسه
بعد امرها به الرجوع عليها بخلاف الوكيل بالنكاح اذا ضمن فادى لا يرجع على الزوج الا اذا ضمن بامره لان قابض الامر جواز
النكاح لانه لا يملك النكاح بغير امره والصلح عن دم العمد كالخلع في جميع ما ذكرنا **فروع تتعلق بالباب**
المختلعة يلحقها صريح الطلاق عندنا وبه تقدم انه سلف وبه قالت الظاهرية وهو قول ابن مسعود وعمران بن الحصين وابي الدرداء
وسعيد بن المسيب وشريح وطاوس والزهري والنخعي والحكم وحماد ومكحول وعطاء والثوري وعند مالك والشافعي واحمد لا
يلحقها ولا يتناولها الطلاق في قوله نسائي طوالق عندهم ولو قال لها الكنايات التي تقع بها الرجعي مثل اعتدي استبرئي
رحمك انت واحدة ينوي الطلاق يقع عليها طلقة بائنة عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد رحمهم الله لهم ما روي انه صلى الله
عليه وسلم قال المختلعة لا يلحقها الطلاق وان كانت في العدة ويروى عن ابن عباس ولنا ما رواه ابو يوسف باسناده في الامالي
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق وان كانت في العدة ويروى عن ابن عباس يلحقها صريح الطلاق
ما دامت في العدة وحديثهم لا اصل له ذكره سبط ابن الجوزي في ايثار الانصاف **امراة** قالت خلعت نفسي منك بالف
ثلاث مرات فقال رضيت او اجزت كان ثلثا بثلثة الاف خلع امته على رقبتها وزوجها منه او مدبرة او مكاتبة صح لانه
تقبضها كالمولودة ولو كان حرا لا يصح لانه لو صح ملكها اي ملكه الزوج به فيبطل النكاح ومتى بطل بطل الخلع لكنه يقع طلاق بائن
لانه بطل البدل وبقي لفظ الخلع وهو طلاق بائن تحته جارية امتان وخالعهما سيدهما على رقبة الصغرى فالخلع جائز على
الكبرى وبطل الخلع في التي خلع على رقبتها وهي الصغرى لانه امكن تصحيح الخلع على الكبرى لان الطلاق لم يقارن ملك الزوج شيئا منها
لا في الصغرى لان الطلاق فيها يقارن ملك الزوج بعض رقبتها فتقسم الصغرى على مهريهما لانه جعلها بدلا عن طلاقهما فما اصاب
مهر الكبرى فهو للزوج وما اصاب الصغرى يبقى للمولى ولو خلع كل واحدة على رقبة الاخرى طلقتا مجانا لان ملك رقبة كل منهما يقارن
طلاقها فصح الخلع في حق الطلاق ولا يسلم للزوج شيء من البدل **امراة** لها ابناء عم وهما وارثاها ودخل بها
ثم خلعت بمهرها في مرض موتها ولا مال لها غيره وماتت في العدة فلهما نصفه ولا يعتبر من الثلث فلا يصح ذكر البدل في حق الاولى
فبقي لفظ الخلع فيبين وبان بالقرابة فلو كان طلقها على مهرها وماتت في العدة فهو طلاق رجعي فلا ينتفع به لانه الرجعية والابن
بينهما نصفان **قاعدة في الطلاق على مال** الاصل انه متى ذكر طلاقين وذكر عقيبهما مالا يكون مقابلا بهما اذ ليس
احدهما بصرف البدل اليه اولى من الاخر الا اذا وجد في الاول ما ينافي وجوب المال فيكون المال كله مقابلا بالثاني ووصفه
بالمنافي كالتنصيص على ان المال بمقابلة الثاني وان شرط وجوب المال على المراة حصول البينونة لانها بالتزامه تملك نفسها
فلو قال لها انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف او قال لها انت طالق غدا اخرى بالف او قال اليوم واحدة وغدا اخرى
رجعية بالف فقبلت يقع واحدة رجعية في الحال وغدا اخرى بغير شيء الا ان تعود ملكه قبله لانه جمع بين تطليقة منجزة وتطليقة
مضافة الى الغد وذكر عقيبهما الالف مصروفا اليهما الا ترى انه لو ذكر مكان البدل شيئا يتصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسمائة
فاذا جاء الغد تقع اخرى لوجود الوقت المضاف اليه ولا يجب شيء لان شرط وجوب المال بالطلاق الثاني حصول البينونة ولم يحصل
حصولها بالاولى لو تزوجها قبل مجيء الغد ثم جاء الغد تقع اخرى بخمسمائة لوجود شرط وجوب المال ولو قال انت طالق الساعة واحدة
رجعية او بائنة او بغير شيء على انك طالق غدا بالف تقع في الحال واحدة مجانا وغدا اخرى بالف ان قبلت لانه وصف الاول
بما ينافي وجوب المال الا ان في قوله بائنة يشترط التزوج لوجوب المال بالثاني ولو قال انت طالق ثلاثا للسنة بالف فقبلت تقع في
الطهر الاول واحدة بثلث الالف وفي الطهر الثاني اخرى مجانا لانها بانت بالاولى ولا يجب بالثانية المال الا اذا نكحها قبل الطهر
الثاني ثم تقع اخرى بثلث الالف وفي الطهر الثالث كذلك والله سبحانه اعلم **فروع** لو خالعها ولم يذكر العوض
ذكر شمس الائمة انه يبرأ كل عن صاحبه قال خواهر زاده هذا احدى الروايتين عن ابي حنيفة وهو الصحيح فان لم يكن على الزوج
مهر فعليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع وعن محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وهو قولهما لا يبرأ احدهما عن صاحبه
ولا يبرأ عن نفقة العدة ومؤنة السكنى في قولهم جميعا الا اذا شرطا في الخلع نقله في الخلاصة وكذا ذكره السغدي اعني رد المهر
وذكر في الوجيز اذا قال اختلعي ولم يذكر البدل فقالت اختلعت عن خواهر زاده انه يقع طلاق بائن ولا يكون خلعا كانه
قال طلقي نفسك بائنا فقالت طلقت ثم استشكله على ما حكى من ردها ما ساقه اليها من الصداق اذا كان مقبوضا اذا لم يجعل
كانه قال طلقتك بائنا هذا انه كون في غير موضع وذكر في التجنيس اذا قال اختلعي فقالت اختلعت تطلق وفرق بينه وبين
ما اذا قال اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا تطلق فان اختلعي امر بالطلاق بلفظ الخلع والمراة تملك الطلاق بامر الزوج
بخلاف اشتري نفسك لانه امر بالخلع الذي هو معاوضة اذا لم يكن البدل متعينا فان قدره بان قال بمهرك ونفقة عدتك

وقالا اشتريت صح على رواية وهو المختار يريد بالرواية الاخرى ما ذكر في غير موضع انه اذا قال اشتريت نفسك مني بكذا
فقالت اشتريت لا يقع ما لم يقل الزوج بعت وكذا الروايتان فيما اذا قال اخلعي مني بكذا او ذكر ما لا يعتبر انه قالت اختلعت
في رواية كتاب الطلاق ولا يصح ما لم يقل الزوج خلعت وفي رواية كتاب الوكالة يصح ويبرأ الزوج عن المهر وهو الاصح
واما الجواب عن الاشكال فيحمل سقوط المهر وجعله بدلا فيما اذا لم ينو به كونه طلاقا بغير مال وحمل كونه طلاقا بائنا بلا بدل
على ما اذا نوى به كونه بلا مال وهذا لان مطلق الخلع ينصرف الى الفرقة بعوض فيحمل عليه الا بموجب فاذا لم يسميا مالا انصرف
الى المهر الا ان ينوي طلاقا ويدل على هذا ما في المنتقى قال ابو يوسف اذا قال لها اخلعي نفسك فقالت قد خلعت نفسي لا يكون
خلعا على مال الا ان ينوي بغير مال ولا فرق بين خلعتك واذا قال خلعتك ينوي به الطلاق وقع ولا يبرأ الزوج من المهر وعلى هذا
فلا يلزم من هذا الحكم الا اذا انضاد قائما على عدم النية وبما يوجب حمله على مجرد الطلاق التصريح بنفي المال كما اذا قال اخلعي مني بغير
شيء فالخلع واقع بلا مال لانه صرح بنفي المال نقل عن محمد الفضلي والطلاق بائن وعلى ما ذكرنا من ان حقيقته ما فيه المال لو
قال الاجنبي اخلع امراتي لم تملك خلعها بلا عوض ولم يجعل كقوله طلقها بائنا ولو قال اختلعي على مال ادعا شئت ولو بعد بين فقالت
اختلعت على الف لا يصح ما لم يقل الزوج خلعتك او نحو اجزت فرق بين هذا وبين ما اذا قال الزوج اخلعي نفسك مني بالف
والباقي بحاله حيث يتم والفرق ان التفويض في المسألة الاولى لم يصح لان البدل المجهول فلو صح صار الواحد منهما مستنفقا
وهذا استفيد في الثانية فلو لم يصح انما لا يصح لمضادة الحقوق وحقوق الخلع لا ترجع الى الوكيل اذ لقنها اختلعت منك بالمهر
ونفقة العدة بالعربية وهي لا تعلم معناه او لقنها ابرأتك من نفقة العدة قيل الصحيح لا يصح وقيل يصح الا ان التفويض كالتوكيل
لا يتم الا بعلم الوكيل والابراء عن نفقة العدة والمهر وان كان اسقاطا لكنه اسقاط يحتمل الفسخ فصار شبه البيع والبيع
وكل العقود وغيرها لا بد فيها من العلم وهذه صورة كثيرا ما تقع قال ابن منبه من كل حق يكون للنساء على الرجال فقالت ابرأتك
من كل حق يكون للنساء على الرجال فقال في فوره طلقتك وهي مدخول بها تقع بائنا لانه بعوض واذا اختلعت بكل حق لها
عليه فلها النفقة ما دامت في العدة لانه لم يكن لها حق حال الخلع ثم الظاهر ان تسمية كل حق لها عليه وكل حق يكون للنساء
صحيح وينصرف الى القائم لها اذ ذاك وبعض الشافعية لا يصح هذا للجهالة وهذا اعتبار عموم الا اجماله ولو تزوجها
على الف ثم طلقها بائنا ثم تزوجها ثانيا على الف اخرى ثم اختلعت منه على مهرها لا يبرأ الزوج الا من الثاني دون المهر الاول
ولو جاء رجل الى اخر فذكر انه وكيل امراته في طلبها لخلعها على الف فاكتب التوكيل وان كان ضمن المال للزوج وقع الطلاق وعليه
البدل وان لم يكن ضمن فان صدقها الزوج على انه وكيلها وقع الطلاق ولم يجب له مال وان لم يدع ذلك لا يقع الطلاق لانه
ظهر ان الخلع موقوف على قبولها فان كان الزوج باع منه تطليقة بالف قال الصفار يقع الطلاق ويضمن له المهر ولا ان يعطيه
الشرط لفظة الضمان وقال ابو بكر الاسكاف هذا والخلع سواء وعليه الفتوى ولو ادعى الرسالة من امراة الرجل اليه في ان
يطلقها او يمسكها فقال الزوج لا امسكها بل اطلقها فقال الرسول ابرأتك من جميع ما لها عليك فطلقها فانكرت المراة الابراء
والرسول يدعيه فان ادعى الزوج رسالتها او وكالتها اياه كذلك وقع وهي على حقها وان لم يدع فان كان الرسول قال
ابرأتك من حقها عليك على ان تطلقها فالطلاق واقع وهي على حقها وهذا في امر الحكمين لما كان سبب الخلع المشاقة وجب ذكر
امر الحكمين فيه وهو منصوص عليه في كتاب الله عز وجل وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا
اصلاحا يوفق الله بينهما ضمير يريدا للحكمين وضمير بينهما للزوجين وقيل الحكمين ايضا وقيل الضميران للزوجين والاولى ان
يكون الحكمان من اهلهما كما ذكر الله تعالى وانما كان اولى لانهما اخبر بباطن امرهما واشفق عليهما وبه قال الشافعي واحمد
ليشترط كونهما من اهلهما الا ان لا يوجد من اهلهما من يصلح لذلك وقلنا المعنى المفهوم الذي قلناه وصارف عن تعيين كون
المراد ذلك ثم قول الحكمين نافذ في الجمع والتفريق بتوكيلهما عندنا وبه قال الشافعي في الاصح واحمد وهو قول عطا وقتادة والحسن
وابي ثور وقال مالك قولهما في ذلك نافذ من غير توكيل وهو قول الاوزاعي واسحاق وروي عن عثمان وعلي قولنا ليس للحاكم
ان يطلق ولا يبرئ من مالها فكيف يجعل ذلك نائبه وفي احكام القرآن للرازي عن سعيد بن جبير يعظها الزوج فان انتهت
والا هجرها فان انتهت والا ضربها فان انتهت والا رفع امرها الى السلطان فيبعث حكما من اهله وحكما من اهلها فان كان
الظالم رده الى السلطان فاخذ فوق يده كالعنين والمجنون وان الحاكم هو الذي يتولى النظر في ذلك والفصل بينهما ولو ادعى
النشوز وادعت هي ظلمه وتقصيره في حقوقها يفعل الحاكم وما يتفقان عليه من الجمع والتفريق وليس لهما ان يحدا ولا ان يفرقا
بغير امرهما وما زعم اسماعيل المالكي من ان ابا حنيفة واصحابه لم يعرفوا امر الحكمين اخبار ما ينبغي بعدم العلم والاولى له الاخذ
حفظ اللسان وما قال ان الوكيل لا يسمى حكما ممنوع بل الوكالة تؤكد معنى الحكمية لقبول قولهما عليهما والحكمان يفعلان الى الزوج
ما ذا فصل الحق وتفهمها الله للصواب اذ هما هو كان الجمع والتفريق بفعلهما الا جبرا وطلب التخيير وكما ورد عن السلف ان
فعل الحكمين جائز عليهما فهو محمول على رضاهما اذ لم ينصوا على انه جائز بغير رضى الزوجين وهذا لانه غير جائز لهما ان يطلقا

امراة

امرأة الغير بغير اذنه ولان يدفعا ما لا بغير اذن صاحبه بخلاف قضاء دينه اذا امتنع منه لان ذلك ايصال الحق الى مستحقه ولا حق للزوج في مالها قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وقال صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب من نفسه والحكمان انما نصبا للصلح وليعلما الحال الظالم منهما فينكرا عليه ظلمه فاذا لم يقبل أنهيا الى الحاكم ليدفع ظلمه فالحكمان شاهدان في حال ويصلحان في حال اذا فوض اليهما ولو لم يفوض لا يفرقان ويخلعان من غير توكيل فيه مقبول عندنا وليس ما يروى عن علي رضي الله عنه شاهدا في ذلك

باب الظهار

مناسبته بالخلع ان كلا منهما يكون من النشوز ظاهرا وقدم الخلع لانه اكمل في باب التحريم اذ هو تحريم يقطع النكاح وهذا مع بقائه والظهار لغة مصدر ظاهر وهو مفاعلة من الظهر فيصح ان يراد به معان مختلفة ترجع الى الظهر معنى ولفظا بحسب اختلاف الاغراض فيقال ظاهرته اي قابلت ظهرك بظهره حقيقة واذا غايظته ايضا وان لم يدابره حقيقة باعتبار أن المغايظة تقتضي هذه المقابلة وظاهرته اذا نصرته باعتبار انه يقال قوي ظهره اذا نصره وظاهر من امرأته واظهر وتظاهر واظاهر وتظهر وظهر اذا قال انت علي كظهر امي وظاهر بين ثوبين اذا لبس احدهما فوق الآخر على اعتبار جعل ما يلي به كل منهما الآخر ظهرا للثوب وغاية ما يلزم كون لفظ الظهر في بعض هذه التراكيب مجازا وكونه مجازا لا يمنع الاشتقاق منه ويكون المشتق مجازا ايضا وانما عدي بمن مع انه يتعدى بنفسه لتضمنه معنى التبعيد لانه كان طلاقا وقيل ثم قيل الظهر هنا مجاز عن البطن لانه انما يركب البطن فكظهر امي اي كبطنها بعلاقة المجاورة ولانه عموده لكن لا يظهر ما هو الصارف عن الحقيقة في الكلام وقيل خص الظهر لان اتيان المرأة من ظهرها كان حراما فاتيان امه من ظهرها احرم فكثر التغليظ وفي الشرع هو تشبيه الزوجة او جزء منها شائع او معبر به عن الكل بما لا يحل النظر اليه من المحرمة على التأبيد ولو برضاع او صهرية وزاد في النهاية قيد الاتفاق احترازا عما لو قال انت علي كظهر فلانة وفلانة ام من زنى بها او بنتها لم يكن مظاهرا وسنذكر ما فيه وان يحقق ان شاء الله تعالى ولا فرق بين كون ذلك العضو الظهر او غيره مما لا يحل النظر اليه وانما خص باسم الظهار تغليبا للظهر لانه كان الاصل في استعمالهم وشرطه في المرأة كونها زوجة وفي الرجل كونه من اهل الكفارة فلا يصح ظهار الذمي والصبي والمجنون وركنه اللفظ المشتمل على ذلك التشبيه وحكمه حرمة الوطء ودواعيه الى وجود الكفارة به واختلف في سبب وجوبها فقال في المنافع يجب بالظهار والعود لان الظهار كبيرة فلا يصلح سببا للكفارة لانها عبادة والمغلب فيها معنى العبادة ولا يكون المحظور سببا للعبادة فتعلق وجوبها بهما ليخف معنى الحرمة باعتبار العود الذي هو امساك بمعروف فيكون دائرا بين الحظر والاباحة فيصلح سببا للكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة وقيل سبب وجوبها العود والظهار شرط لان لفظ الآية يحتملهما وهي قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة الخ ممكن كون ترتيبها عليهما او على الاخير لكن اذا امكن البساطة صير اليها لانها الاصل بالنسبة الى التركيب فلذا قال في المحيط سبب وجوبها العزم على الوطء والظهار شرط وبنوا على ان المراد من لفظ العود في الآية العزم على الوطء واعترض بان الحكم يتكرر بتكرر سببه لا شرطه والكفارة تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وكثير من مشايخنا على انه العزم على اباحة الوطء بناء على ارادة المضاف في الآية اي يعودون لضد ما قالوا او لتداركه بترك المقول بمنزلة القول ويرد عليه ما يرد على ما قبله وهذا بناء على عدم صحة ارادة ظاهرها وهو تكرار نفس الظهار كما قال داود الظاهري الذين يردونها فان ظاهرها غير مقيد بتكريره ويرد ان بمجرد العزم لا تتقرر الكفارة عندنا كما نص عليه في المبسوط حتى لو ابانها او ماتت بعد العزم لا كفارة قال في الفتح اذ دليل على انها غير واجبة لا بالظهار ولا بالعود اذ لو وجبت لما سقطت بل موجب الظهار ثبوت التحريم فاذا اراد رفعه وجب عليه في رفعه الكفارة كما تقول لمن اراد الصلاة النافلة يجب عليك ان صليتها ان تقدم الوضوء وعند الشافعي رحمه الله سكوته بعد ظهارها قدر ما يمكنه طلاقها ورد بان شرعية الكفارة لرفع الحرمة والجناية والظهار لم يوجب تحريم العقد ليكون الامساك عن طلاقها جناية وايضا فقد يكون الامساك عن طلاقها لتسعى في امر الكفارة وتحصيلها او للتروي في طلاقها والتكفير فلا يكون بمجرده بعد الظهار جناية فلا ينتهض سببا للكفارة واعلم ان هذه الحرمة لا ترتفع الا بالكفارة لا بملك ولا بزوج ثان حتى لو طلقها بعد الظهار ثلاثا فعادت اليه بعد زوج آخر او كانت امة فملكها بعد ما ظاهر منها لا يحل قربانها حتى يكفر فيهما وللمرأة ان تطالبه بالوطء وعليها ان تمنعه من الاستمتاع حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبره على التكفير دفعا للضرر عنها بحبس فان ابى ضربه ولا يضرب في الدين ولو قال قد كفرت صدق ما لم يعرف بالكذب والفاظه صريح وكناية وسيأتي وسبب نزول شرعيته قصة خولة او خويلة بنت مالك بن ثعلبة قالت ظاهر مني زوجي اوس بن الصامت فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم اشكو اليه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجادلني فيه ويقول اتقي الله فانه ابن عمك فما برحت حتى نزل القرآن قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الى الفرض فقال يعتق رقبة قلت لا يجد قال فيصوم شهرين متتابعين قلت يا رسول الله انه شيخ كبير ما به من صيام قال فليطعم ستين مسكينا قلت ما عنده شيء يتصدق به

قال فإني سأعينه بعرق من تمر قلت يا رسول الله وإني سأعينه بعرق آخر قال قد أحسنت قال فاذهبي فأطعمي عنه ستين مسكينا وارجعي إلى ابن عمك قال والعرق ستون صاعا رواه أبو داود وقيل هو مكتل يسع ثلاثين صاعا قال أبو داود وهذا أصح وفي الحديث ألفاظ أخر ورواه ابن ماجه وغيره **قوله** وإذا قال الرجل لامرأته أنت علي كظهر أمي حرمت عليه ولم تحل للظاهر أن يقبلها إذا قدم من سفر للشفقة وكذا إذا قال أنت مني كظهر أمي إذ أنت عندي أو معي وكذا إذا قال أنا منك مظاهر وقد ظاهرت منك وفي الحق لفظ المشيئة لا يثبت ولو قال أنت علي كظهر أمي إن شاء الله تعالى لم يلزمه شيء ولو قال إن شاء فلان فالمشيئة إليه **قوله** وهذا أي ثبوت التحريم بالظهار ثم ارتفاعه بالكفارة لأنه أي الظهار جناية كبيرة محضة لكونه منكرا من القول وزورا فناسب المجازاة على هذه الجناية بالحرمة وارتفاعها بالكفارة **قوله** ثم الوطء إذا حرم حرم بدواعيه تحقيقا لعدم البطلان أن هذا هو الأصل إذا ظهر الحرم حرم ومحرم على هذا الشيء في الاستبراء والإحرام والاعتكاف وثبت من الشرع خلافه في الصوم والحيض كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل إحدى نسائه وهو صائم وفي حديث عائشة رضي الله عنها كان يأمرني أن أتزر فيباشرني وأنا حائض فوجب البحث عن حكمة الفرق بين هذين الأمور لينظر هل الظهار من قبيل ما يقتضي الفرق فتحرم الدواعي فيه كما قلنا نحن ومالك وهو قول الزهري والأوزاعي والنخعي وقول الشافعي ورواية عن أحمد لأن حرمة الوطء نصا بقوله تعالى من قبل أن يتماسا وهو كناية عن الجماع فلا يمنع ولا عنه وتحليلها كما قال الشافعي وأحمد في قولها الآخر فنظرنا فعقلنا كون حكمة لزوم الحرج لو حرم الدواعي في الصوم والحيض لكثرة وقوعهما ووقوع ضدهما من الفطر والطهر فيحل لكثرة وقوعهما يلزم الحرج بمنع الدواعي وعن كثرة وقوع الصدق الظاهر في كثرة وجود الجماع ينتفي لزوم شرع الزاجر المبالغ فيه فلا تحرم الدواعي بخلاف الظهار والاستبراء والإحرام لا تكثر بالنسبة إلى كل شخص فاستمر على الأصل وتقدم لي في الاعتكاف والفرق بينه وبين الصوم في حرمة الدواعي فيه لا في الصوم أن الجماع محظور الاعتكاف والإحرام بخلاف الصوم لأن الكف فيه ركنه فلا يتعدى إلى دواعيه وقد يقال حاصله أن الفرق للفرق بين التحريم الثابت في ضمن الأمر والتحريم الثابت بالنهي لما كان الثاني أقوى بسبب أن النهي ما دل مقصودا فيتعدى إلى الدواعي بخلاف الثابت في ضمن الأمر فإنه لم يتعلق به نهي أصلا بل طلب شيء يستلزم وجوده عدم ذلك المحرم وذلك لنا دينه إلى ثبوتها المطلوب لا مقصودا فلم يتعد إلى دواعيه فإن قيل على هذا بين الاستبراء والإحرام والاعتكاف لثبوت حرمة الجماع فيها بالنهي قال تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد فلا رفث ولا فسوق نفي مستعار للنهي لتأكيده وقال صلى الله عليه وسلم ألا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة وقال تعالى في الآخر فاعتزلوا النساء في المحيض ثم أتموا الصيام فلما كان هذا يقتضي عدم حرمة الدواعي لأن المذكور في الآية الأمر بالكفارة قبل التماس وهو قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا فإنه يفيد رفع بدلا من اللفظ ليفعل فتحريم الجماع لتفويته المأمور به وهو الكفارة قبل التماس بدا أنه يقتضي حرمة الدواعي في الحيض لأن فاعتزلوا هو نفس معنى النهي حتى إنهم لم يمثلوا للنهي عن البيع وقت النداء إلا بقوله تعالى وذروا البيع ولم يتوهم الامتناع عنه وهو صحيح لأن النهي للنفس طلب الترك بدل المال ذكره والتحقيق أن الدواعي منصوص على منعها في الظهار والمذكور في وجه الفرق إنما هو حكمة الفرق بين الظهار وما ذكر وجه كونها منصوصا على منعها فإن قوله تعالى من قبل أن يتماسا لا موجب فيه للحمل على المجاز لإمكان الحقيقة وحرم الجماع لأنه من أفراد التماس فكل من القبلة والمس والجماع أفراد التماس فحرم الكل بالنص وظهر فساد قول المجاز والله أعلم

قوله لقوله صلى الله عليه وسلم روى أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلا ظاهر من امرأته فوقع عليها قبل أن يكفر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا قال رأيت خلخالها في ضوء القمر وفي لفظ بياض ساقها قال فاعتزلها حتى تكفر ولفظ ابن ماجه فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمره أن لا يقربها حتى يكفر قال الترمذي حديث حسن صحيح غريب ونفى كون هذا الحديث حجة رده المنذري في مختصره بأن صححه الترمذي ورجاله ثقات مشهور سماع بعضهم من بعض وروى الترمذي عن ابن إسحاق إلى آخر السند عن سلمة بن صخر البياضي عن النبي صلى الله عليه وسلم في المظاهر يواقع قبل أن يكفر قال كفارة واحدة وقال حديث حسن غريب وأما ذكر الاستغفار في الحديث فالله أعلم به نعم في الموطأ عن مولى ولفظه قال مالك فيمن يظاهر ثم يمسها قبل أن يكفر عنها يستغفر الله ويكفر ثم قال وذلك أحسن ما سمعت **قوله** فلو كان شيء آخر واجبا لنبه عليه لأنه مقام البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز فعلم أن المذكور تمام حكمه إذ لا فلا يجب كفارتان كما نقل عن عمرو بن العاص وقبيصة وسعيد بن جبير والزهري وقتادة ولا ثلاث كفارات كما عن الحسن البصري والنخعي **قوله** وهذا اللفظ أي قوله أنت علي كظهر أمي لا يكون إلا ظهارا وإن نوى به الطلاق أو الإيلاء أو غيرهما لو نوى شيئا لأنه صريح فيه وإنما إليه اتباع المشروع لا تغييره وهذا أتم مما قلنا وما في الكتاب بخصوص الطلاق ولو قال أردت به الخبر عن الماضي كذبا لا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى كذا في التحفة ولو قيل المنسوخ لم

هذا

هذا اللفظ طلاقا فانه لا يتبادر منه صحة ارادته به احتاج الى الجواب وهو كلفظ انت طالق جعل شرعا لوقوع الطلاق
على المخاطبة ويصح ان يراد غيره فلا يقع فيما بينه وبين الله تعالى اه اي التحفة **قوله** لتيسر الا تشبيه المحللة
بالمحرمة اللام فيها للعهد اي المحللة بعقد النكاح بالمحرمة على التابيد لانها المعهود وثانيا فيما سبق من ذكرها **قوله**
وهذا المعنى يعني تشبيه المحللة بالمحرمة تحقق في التشبيه بعضو لا يحل النظر اليه على التابيد لما كان الظهار
كلاما تشبيها مشتملا على المشبهة والمشبه بها وجب اعطاء ضابطهما ففي المشبهة ان تذكر هي او جزء شائع منها
او جزء معين يعبر به عن جملتها كالرأس والرقبة والفرج والوجه وتقدم بيان التعبير بهذه عن الكل في الطلاق والنصف
والثلث في الاول وفي المشبهة ان تذكر هي او عضو منها لا يحل النظر اليه على التابيد الا ان يذكرها بنوى كما سيأتي
اذا عرف هذا فعبارته اعني قوله وكذا اذا شبهها بعضو لا يحل النظر اليه الى قوله مثل اخته وعمته وامه
من الرضاع ليست جيدة لان ظاهرها حرمة النظر اليها ولا من الرضاعة وانما المعنى اذا شبهها بجزء لا يحل النظر اليه
فلو قال انت علي او راسك او وجهك او رقبتك او فرجك او نصفك او ثلثك كظهر امي او كظهر ابي او امي او ذوجتي او كفرجها او بطنها
او فخذها او اليتها كان مظاهرا ولو قال يدك او رجلك او شعرك او ظفرك او ثديك او بطنك او فخذك او جنبك او ظهرك
كظهر امي او فرجها الى اخر ما ذكرنا لان هذه الاشياء يجوز النظر اليها ومسها بغير شهوة ولو قال انت علي او راسك الى اخر
ما قلنا كيد امي او رجلها الى اخره لم يكن ظهارا لانتفائه من جهة المشبه بها وكذا لو قال يدك او رجلك الخ على كيدها
او كرجلها الخ لا يكون ظهارا لانتفائه من الجهتين واذا احكمت ملاحظة الاصل اخرجت فروعا كثيرة من تغرير ما جمعناه
مثل فرجك كفرج امي او نجاسك كفخذ امي يكون ظهارا او بطنك كفرجها لا يكون ظهارا او وجه الاعتبار في المشبهة بكون
العضو مما يعبر به عن الجملة والجزء الشائع ما حال عليه في الطلاق لانها في المحرمة كالمطلقة هناك وقد بيناه هناك
وفي المشبهة بها بكون النظر مما لا يحل النظر اليه في المحرمة ما ذكرنا قوله لان الظهار للتشبيه الا تشبيه المحللة الى
وقد تممناه في اول هذا البحث **قوله** لانها اي اخته وعمته وامه من الرضاع في التحريم المؤبد كالام بخلاف قوله انت علي
كظهر عمتك او اختك لان حرمتهن ليست على التابيد بل موقتة بانقطاع عصمته لها ثم المراد بالحرمة باعتبار
وصف لا يمكن زواله فان المجوسية محرمة على التابيد ولو قال كظهر مجوسية لا يكون ظهارا ذكره في الجوامع لان التابيد
باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامة والاجنبية وغيرها لا يعارض ما يرد على اشتراط تابيد الحرمة
ما لو ظاهر من امرأته ثم قال للاخرى انت علي مثل هذه ينوي الظهار فهو مظاهر ولو نعت بهو ... يعني مع ان المظاهر
منها ليست محرمة على التابيد لان ثبوت الظهار في حق الثانية انما هو باعتبار تضمن قوله لها انت علي كظهر امي لان تشبيهها
بمن قال لها ذلك انما هو في ذلك فالظهار فيها باعتبار خصوص وجه الشبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا
لو كانت امرأة رجل اخر ظاهر زوجها منها فقال انت علي مثل فلانة او مثل فلانة ينوي ذلك صح ولو كان بعد موتها
وفي التحفة لو شبهه بامرأة محرمة عليه في الحال وليس ممن تحل له في حالة اخرى كمثل اخت امرأته ومثل امرأة لها زوج او مجوسية
او مرتدة لم يكن مظاهرا لان النص ورد في الام وهي محرمة على التابيد وقد علمنا ان هذه كنايات فلا تكون ظهارا ولا
ايلاء الا بالنية وبعد اشتراط تابيد الحرمة هل يشترط الاجماع عليها شرطه في النهاية لتخرج ام المزني بها وبنتها لانه لو
شبهها بها لم يكن مظاهرا وعزاه الى شرح الطحاوي لكن الخلاف منقول في هذه فمنهم من قال عند ابي يوسف يكون مظاهرا
خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم لو قضى بحلها عند محمد ينفذ خلافا لابي يوسف ومنهم من قال عند ابي حنيفة وابي يوسف يكون
مظاهرا خلافا لمحمد بناء على نفاذ حكم الحاكم بحل نكاحها وعدمه نظيرها قلنا نقلنا ان مبنى ثبوت الخلاف في الظهار وعدمه
ليس كون الحرمة المؤبدة مجمعا عليها او لا بل كونها يسوغ فيها الاجتهاد او لا وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود الاجماع او النص
النقل المحتمل للتاويل من غير معارضة نص اخر في نظر المجتهد وان كانت المعارضة ثابتة في الواقع ولهذا اختلف في كون
المحل يسوغ فيه الاجتهاد وفي نفاذ حكم الحاكم بخلافه ولذا فرق في المحيط بوجود النص على الحرمة بالوطء وعدمه حيث
لو قبل امرأة او لمسها بشهوة ثم شبه امرأته بنتها لا يكون مظاهرا عند ابي حنيفة ولا تشبيه هذه الوطء الزنا حرمته
منصوص عليها وحرمة الدواعي غير منصوص عليها وفي الدراية في كظهر اختي من لبن الفحل لا يكون مظاهرا من غير ذكر خلاف
مع انها محرمة على التابيد كانهم اتفقوا على تسويغ الاجتهاد فيها مع ان في حرمتها عموم نص يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
وقوله صلى الله عليه وسلم ليلج عليك افلح فانه عمك من الرضاعة لكن ذلك خص منه ما ذكر في الرضاع والثاني انما
يفيد ثبوت اختية بينها وبين الفحل من غير التي ارضعت بالالتزام ومسالة ما رايت لو شبهها بامرأة الملاعن بها لم يكن
مظاهرا من غير ذكر خلاف مع ان ابا يوسف يرى تابد حرمتها فلتسويغ الاجتهاد ثم ان اراد من ارضعها بنفس الفحل
بان نزل له لبن فلا اشكال لكنه بعيد من عادتهم في الطلاقه ولانه لا اختية هنا اصلا وانما يشكل ما ذكر في الدراية.

أيضاً نقلاً عن شرح القدوري رحمه الله زنى أبوه بامرأة أو ابنه فشبهها بها أو ابنتها يصير مظاهراً عند أبي يوسف
رحمه الله ولا ينفذ عنده حكم الحاكم بحلها له وعند محمد رحمه الله لا يصير مظاهراً وينفذ حكم الحاكم وهذا مشكل لأن غاية
أمر نية الأب والابن أن تكون كأم زوجة الأب والابن ولا تحرم أم زوجة الأب على الابن ولا أم زوجة الابن على الأب
فلم يكن التشبيه بمحرمة ولو شبهها بظهر أبيه أو قريبه أو بظهر أجنبي لم يكن مظاهراً إذ فرجهما في الحرمة كفرج أمه وفي كافي
الحاكم رحمه الله المرأة لا تكون مظاهرة من زوجها من غير ذكر خلاف وفي الدراية لو قالت لزوجها أنت علي كظهر أمي أو أنا عليك
كظهر أمك لا يصح الظهار عندنا وفي المبسوط عن أبي يوسف عليها كفارة يمين وقال الحسن بن زياد هو ظهار وقال محمد ليس بشيء
وهو الصحيح وفي شرح المنية حكى خلاف أبي يوسف والحسن على العكس وكذا في غيره وفي الينابيع والروضة كالأول لكن قال هو
يمين عند أبي يوسف ظهار عند الحسن ولو ظاهر من امرأته ثم أشرك معها أخرى كان مظاهراً منهما **قوله** ولو قال أنت علي
مثل أمي هنا ألفاظ أنت مثل أمي كأمي حرام كظهر أمي أمي أنت أمي لا يكون مظاهراً وينبغي أن يكون مكروهاً فقد صرحوا
بأن قوله لزوجته يا أخته مكروه وفيه حديث رواه أبو داود عن أبي تميمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمع رجلاً يقول
لامرأته يا أخته فكره ذلك ونهى عنه ومعنى النهي قربه من لفظ تشبيه المحللة بالمحرمة الذي هو ظهار
ولولا هذا الحديث لأمكن أن يقال هو ظهار لأن التشبيه في أنت أمي أقوى منه مع ذكر الأداة ولفظ يا أخته في يا أخته
استعارة بلا شك وهي مبنية على التشبيه لكن الحديث المذكور أفاد كونه ليس ظهاراً حيث لم يبين فيه حكماً سوى الكراهة
والنهي عنه فعلم أنه لا بد في كونه ظهاراً من التصريح بأداة التشبيه شرعاً ومثله أن يقول لها يا بنتي أو يا أختي ونحوه وفي
مثل أمي أو كأمي ينوي فإن نوى الطلاق وقع بائناً كقوله أنت علي حرام وإن نوى الكرامة أو الظهار فكما نوى لأنه في الكنايات
وإنه كناية في الظهار ونعلم أن صريحه يكون التشبيه بعضو وإن لم تكن له نية فليس بشيء عندهما وهو ظهار عند محمد
رحمه الله وجه قوله أن المعنى الشرعي لهذا اللفظ الظهار لوجود التشبيه بالبعض في ضمن الكل غير أنه يعدل عنه بما إذا
كان له نية شيء يصح إرادته من اللفظ إلى ذلك المنوي تصحيحاً لإرادته وحمل على معنى عنده في الكرامة وذلك أن المعنى
للكرامة طريق الحقيقة لفظ أنت عندي مثل أمي أو كأمي حسن لم يصرفه عن مقتضاه نية عمل بموجبه في نفسه ولهما أن
تعيّنا كون الحرمة ثبتت بالتشبيه بالجزء حال كونه في ضمن التشبيه بل إذا كان التشبيه به ابتداء أما إذا كان
التشبيه بكلها يبقى محلاً في جهة التشبيه كما لم يتبين مراد مخصوص لا يحكم بشيء خصوصاً وحمل على الظهار وحمل على الحقيقة
ولا يجوز إلزام المسلم المعصية من غير قصد إليها ولا لفظ صريح بها وما أمكن صون تصرفاته عنها وجب اعتبار ذلك في
وإن نوى به التحريم لا غير فالمصرح في فتح القدير فأيتهما ولا عبرة فعند محمد ظهار لأنه بكاف التشبيه أي أداته فإن الكلام
في مثل أمي كأمي جميعاً واحد يختص بالظهار ولما قدمنا أنه حقيقة وقد نوى ما لا ينافيه فإن الحرمة موجب الظهار فيثبت
المنوي في ضمن المعنى الحقيقي وعند أبي يوسف إيلاء بناء على كون المعنى الوضعي عنده التشبيه بالكل فيبقى الثابت به لا
يتعدى المنوي وتحريمها مطلقاً بلا ظهار ولا طلاق هو الإيلاء ولأن الإيلاء أدنى الحرمتين من حيث السبب والحكم وأمور أخر
أما السبب فنفسه وهو الظهار منكر من القول وزور محضة والإيلاء في نفسه من حيث هو يمين ليس معصية بل باعتبار أمر آخر
يقترن به وأما الحكم فالكفارة فيه أغلظ حيث قدر بالإطعام ستين مسكيناً وتوقيفاً والأمور الأخرى أن حرمتها في
الإيلاء لا تثبت في الحال ولو حلف لا يقربها فالشرع طلب منه أن يحنث ويطأها قبل التكفير ثم يكفر ولو طلقها ثلاثاً
فعادت إليه بعد زوج عادت بلا إيلاء في حق وقوع الطلاق بمضي المدة بل في حق لزوم الكفارة إذا وطئ وكان الإيلاء مؤبداً
وفي الظهار تثبت في الحال ثم يتعدى إلى الدواعي ثم لا تحل منه حتى يكفر ولا تحل له ولو طلقها ثلاثاً والثاني بحاله يعود
بالظهار ولا تحل ما لم يكفر وكذا لو ملكها بأن كانت أمة فاشتراها وانفسخ العقد لا تحل ما لم يكفر ومنهم من قال الأصح أنه
ظهار عند الكل لأنه تحريم مؤكد بالتشبيه وفيه نظر لأن هذا إنما ينطبق على قوله أنت علي حرام كأمي وهذا الكلام فيه بل
في مجرد أنت كأمي وفي أنت علي حرام كأمي فإنه لا يحتملها لأن الطلاق والظهار لا يثبت له بدون نية فإذا أراد التحريم لم
يكن له نية يعلق قول أبي يوسف إيلاء وعلى قول محمد ظهار وههنا يتجه المذكور آنفاً عن قاضي خان أنه ينبغي أن لا يختلف
في كونه ظهاراً لأنه تحريم مؤكد بالتشبيه **قوله** والوجهان بينا يعني بيانهما يعني قوله من جهة أبي يوسف ليكون
الثابت أدنى الحرمتين ومن جهة محمد ما ذكرنا وفي أنت علي كظهر أمي خلاف فعنده لا يكون إلا ظهاراً سواء نوى طلاقاً أو إيلاء حرام م
أو لم ينو شيئاً وقالا هو على ما نوى ظهاراً أو طلاقاً أو إيلاء وإن لم يكن له نية فظهار ولأن التحريم يحتمل كل ذلك فإذا نوى الطلاق
والإيلاء يكون قوله بعده كظهر أمي تأكيداً له لا تغييراً غير أن عند محمد إذا نوى الطلاق لا يكون ظهاراً معه لأنه يقع بائناً
بأنت حرام ولا يمكن إثبات الظهار بعده كظهر أمي وعند أبي يوسف يكونان جميعاً لا بلفظ حرام إذ لا يراد باللفظ الواحد
معنيان مختلفان بل كل بلفظ وهذه رواية عنه في صحة الظهار من أمته وقيل بل الظهار يقع بنفس اللفظ لأنه صريح

والطلاق

والطلاق باعترافه بنيته كما اذا قال من في الدار امراة محرومة بزينب وزينب طالق ثم قال عنيت اخرى يقع عليهما في الاخرى
باعترافه وفي المحرومة بصريح اللفظ في القضاء فانه لا يصدق فيه في صرفها بالنية عنها لانه خلاف الظاهر وهذا يقتضي ان
وقوع الطلاق والظهار معا اذا قال عنيتها بالطلاق عمرة انما هو في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فالواقع ما نوى
وفي شرح الكنز ولو نوى الايلاء ينبغي ان يكون ايلاء وظهارا بالاتفاق لعدم التنافي **قوله** وقد عرف في موضعه يعني المبسوط
ولا في جنسه انه اي لفظ كظهر امي صريح في الظهار محكم فيه ولفظ حرام محتمل فرد اليه اذا اقترن معه **قوله** حتى لو ظاهر
من امته موطوءة كانت او غير موطوءة لا يصح وهو مذهب الشافعي واحمد وجمع كثير من الصحابة والتابعين خلافا لمالك والثوري
في الامة مطلقا ولسعيد بن المسيب وعكرمة وطاوس وقتادة والزهري في الموطوءة لنا ان النص قيد بنسائنا (?)
بقوله تعالى من نسائهم والامة وان صح اطلاق اللفظ نسائنا عليها لغة لكن صحة الاطلاق لا تستلزم الحقيقة لان حقيقة
اضافة النساء الى رجل او رجال انما يتحقق مع الزوجات لانه المتبادر حتى يصح ان يقال هؤلاء جواريه لا نساؤه وحرمة
بنت الامة ليس لان امها من نسائنا مراده بالنص بل لانها بنت موطوءة وطئا حلالا عند الجمهور وبلا هذا القيد عندنا
على انه لو اريد النساء هنالك ما يصح به الاضافة حتى يشمل المعنى الحقيقي وهو الزوجات والمجازي اعني الاماء بعموم المجاز
لامكن للاتفاق على ثبوت ذلك الحكم في الاماء كثبوته في الزوجات اما هنا فلا اتفاق ولا لزوم عندنا ايضا ثبت بطريق
الدلالة لان الاماء لسن في معنى الزوجات لان الحل فيهن تابع غير مقصود من العقد بل من الملك حتى يثبت مع عدمه في الامة
المجوسية والمرضعة بخلاف عقد النكاح لا يصح في موضع لا يحتمل الحل ولا القياس لا يوجبه هذا التشبيه الذي هو
كذلك سوى التوبة ورد الشرع بثبوت التحريم فيه في حق من لها حق في الاستمتاع ولا حق للامة فيه فبقي في حقها على اصل
القياس ولان الظهار كان طلاقا فنقل عنه الى التحريم مغيا بالكفارة ولا طلاق في الامة وليس هذا الوجه سمى للمنا يكل (?)
قوله لانه صادق في التشبيه وقت التصرف والتشبيه انما انعقد سببا للتحريم المغيا حين كان كذبا محضا فلا يترتب
بقي ان يقال ليتوقف على الاجازة كما يتوقف نكاحها على الاجازة فان اجاز نظهر انه كان التشبيه الممنوع اجاب عنه بقوله
والظهار ليس من حقوقه حتى يتوقف بتوقفه لان عقد النكاح حلال والظهار حرام فيتنافيا بخلاف العتق مع الملك
فلا يتوقف فلا يثبت الظهار بعد الاجازة بخلاف اعتاق المشتري للعبد من غاصب العبد لان الاعتاق حق من حقوق الملك
يعني يثبت بالملك حتى ان يعتق اذا شاء فيتوقف بتوقفه وينفذ بنفاذه ولا يثبت بملك النكاح ذلك بل هو منهي عنه وان كان
لو قال لزمه حكمه فاذا اجاز المالك بيع الغاصب عتق **قوله** ومن قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهرا
منهن جميعا بلا خلاف لانه اضاف الظهار اليهن فكان كاضافة الطلاق اليهن يطلقن جميعا واما الخلاف في تعدد الكفارة
فعندنا وعند الشافعي تتعدد بتعددهن اي كل من اراد وطئها وجب عليه تقديم كفارة وبه قال الحسن والنخعي والزهري
وغيرهم وقال مالك واحمد كفارة واحدة وروى ذلك عن عمر وعلي وعروة وطاوس وعطاء اعتبروه باليمين بالله تعالى في الايلاء
قلنا الكفارة لرفع الحرمة وهي متعددة بتعددهن وكفارة اليمين لهتك حرمة الاسم العظيم ولم يتعدد ذكره بخلاف
ما لو كرر الظهار من امراة واحدة مرتين او اكثر في مجلس واحد او مجالس حيث تتكرر الكفارة بتعدده الا ان نوى بالتعدد
الاول لا الاول تاكيدا فيصدق قضاء فيهما لا كما قيل في المجلس لا في المجالس بخلاف الطلاق لان حكم الظهار فيما بينه وبين الله
وأورد بما يثبت للظهار الاول حرمة موقتة فكيف تتكرر الحرمة بتكرار الظهار فيما بينه وبين الله تعالى وما هو الا تحصيل
الحاصل اجيب بالاول يثبت الحرمة الموقتة ثم يتأمل لئلا يحل فيصح الظهار الثاني والثالث ولا منافاة في اجتماع اسباب
الحرمة كالخمر حرام على الصائم لعينها ولصومه ولتمسه وهذا لا يدفع سؤال تحصيل الحاصل الا ان يلتزم ان يثبت بكل سبب
حرمة كما التزم في اسباب الحدث على ما تقدم في الطهارات **فروع** لا يصح ظهار الذمي وبه قال مالك واحمد خلافا
للشافعي واحمد كالايلاء وفي رواية البرامكة عن ابي حنيفة والاول رواية الاصل لنا قوله تعالى والذين يظاهرون منكم
والكافر ليس منا والخاتمة بالقياس متعذر لان الظهار جناية حكمها تحريم يرتفع بالكفارة وشرك الكافر يمنع من رفعها اي الحرمة
عنه بالكفارة مع انه ليس من اهلها لانها عبادة حتى اشترطنا النية فلم تصح من الكفار فيبقى تحريما مؤبدا وهو غير حكم الظهار بالنص
ولانه لا يقدر عليها على رايكم اذ لا يقدر على ملك رقبة مؤمنة والعافية (?) لا ايمان في حقه بخلاف النفس فيكون خلاف الكفار
ولا اجماع على ذلك فيكون كاثباته ما ذا التحريم الموقتات من قبل ان يتماسا وما اجيب من انها عبادة في حق المسلم عقوبة
في حق الكافر يقال عليه انها تفتقر الى النية اتفاقا فلزم كونها عبادة وما دفع به من افتقارها اليها كافتقار الكنايات
اليها وليست عبادة مدفوع بانه قياس بلا جامع لان افتقار الكنايات اليها ليتعين احد المحتملات وهو الطلاق عن غيره
وافتقار الكفارة ليقع عبادة والاولى اذا اريد الفرق بين الظهار والايلاء على قول ابي حنيفة حيث اجاز ايلاء الكافر خلافا لصاحبيه
ان حكم الايلاء امران وقوع الطلاق بتقدير البر وهذا يتحقق في حقهم لانهم يعتقدون حرمة الاسم الكريم ويصونونه

منهم نظرا الى ذلك ولم يذكروا الكفارة بتعدد الجنب فلو فرض منهم الحنث بالوطء انتفى حكم الرد وتعدد التكفير ولو ظاهر واستثنى
يوم الجمعة مثلا لم يجز ولو ظاهر يوما او شهرا صح تقييده ولا يبقى بعد مضي المدة ولو علق الظهار بشرط ثم ابانها ثم وجد الشرط في
العدة لا يصير مظاهرا خلافا لابانة المعلقة على ما سلف ويصح بشرط النكاح فاذا قال الاجنبية ان تزوجتك فانت علي كظهر
امي ويجب به حكم الظهار ولو قال انت علي كظهر امي في رجب ورمضان وكفر في رجب اجزاه عنهما ولو ظاهر فجن ثم افاق فهو على
حكم الظهار ولا يكون عائدا بالاقامة خلافا لاحد وجهين للشافعية **فصل في الكفارة** **قوله**
عتق رقبة اي اعتاقها فانه لو ورث من يعتق عليه فنوى به الكفارة مقارنا لموت المورث لا يجزئه عنها **قوله**
وكذا في الاطعام يعني يجب كونه قبل المسيس كاخويه والنص لا يوجب بلفظه ذلك فيه فعله والحقه بهما وحاصله عقلية
ان الكفارة منهية بالتخصيص على الاعادة بما قبل التماس وهذا كفارة مثلهما يجب كونه قبل التماس وما قدمنا وانه من
الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم للذي واقع قبل التكفير اعتزلها حتى تكفر مطلقا من غير تفصيل فيجب اجراؤه على اطلاقه
لا يقال الآية تعالى قيد التحرير بكونه قبل المسيس فقال فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اعاد القيد المذكور مع الصيام
لمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا واطلق الاطعام عنه بقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فلو اريد التقييد في الاطعام لذكر كما ذكر فيهما بل تخصيصهما بالاطلاق بعدما نص على تكرير القيد مع التخصيص غير مكتفى به
تقييده في التحرير قرينة على قصد الاطلاق فيه وما قيل ذكره مرتين تنبيه على ارادة تكرره مطلقا اذ لو ذكر لتوهم اختصاصه
بالخصلة الاولى لو اقتصر عليه معها ولتوهم اختصاصه بالاخيرة لو اقتصر عليه معها وللتطويل لو اعاده معها بعدهما فكلامه
غير جار على قوانين الاستدلال بل هو تخمين ثم هو معارض بما قلنا من ان تخصيصه بالاطلاق بعد تكرير القيد مع اخويه ظاهر
في ارادة انفراده عنهما بمعنى الاطلاق فلا يخرج على القواعد الا ان يتحقق فيه اجماع في عصر من الاعصار والثابت فيه الان ان
للشافعي روايتان عن احمد لانا نقول الثابت بالنص افتراض الاطعام شرط حل المظاهر منها مطلقا وقد جرينا على موجب ذلك
ونحن لم ننفه اشتراطه الحل بكونه قبل المسيس فيكون زيادة بل اوجبنا ذلك بالخبر او الحاقا بالخصلتين في وجوب تقدمه
لا في اشتراطه في الحل والاصل وان كان الافتراض فالمتعدي الى الفرع منه الوجوب لا يقال فتخلف الحكم في الاصل والفرع
لانا نقول الوصف الذي زاد به الفرض على الوجوب ليس من الحكم فان الحكم هو الايجاب غير انه ان كان ثبوته قطعيا سمي فرضا
وليس كيفية الثبوت جزء ماهية الحكم بل جزء مفهوم لفظ الفرض فتامل ولم قلنا من عدم اشتراطه للحل واعتبار الاطلاق
في ذلك وقال ابو حنيفة في من قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم يستانف ولو قربها في خلال الاطعام لا يستانف لان الله تعالى
قيد الصيام بكونه قبل التماس واطلق في الاطعام ولا يحمل الاطعام على الصيام لانهما حكمان مختلفان وان اتحدت الحادثة
قوله من كل وجه مستقبلا لم توقه فلذا لو اعتق ام ولد او مدبرا لا يجزئه عنها بخلاف المكاتب الذي لم يؤد شيئا وعن
ذلك يصح اعتاق الرضيع لصدق الاسم عليه **قوله** الكفارة حق الله تعالى المشهور بنا الخلاف على ان المطلق هل يحمل على
المقيد اولا نعم وعندنا لا الا في حكم واحد في حادثة واحدة لانه لا حرج بلزوم ذلك لزوما عقليا اذ الشيء لا يكون بنفسه
مطلوبا ادخاله في الوجود مطلقا ومقيدا كالصوم في كفارة اليمين ورد مطلقا ومقيدا في التتابع في القراءة المشهورة التي
تجوز الزيادة بمثلها والكلام في تحقيق هذا الاصل في غير هذا ولو تنزلنا الى الاصل لم يلزم من التنصيص في كفارة القتل على الايمان
ومنها العتق ثبوت مثله فيما هو اخص منه ليكون التقييد فيه تابعا في المطلق وتقديرها في الكتاب ان الكفارة وسوما
حق الله تعالى فلا يجوز صرفها الى عدو الله اذ الاعتاق يتعلق به ويتحقق ايرها له وفيه العتق كان كالزكاة والجواب ان
هذا لا يعارض اطلاق النص الا اذا كان مانعا عقليا منه وليس كذلك لجواز ان يأذن الله تعالى في الاحسان بالتمليك تصدقا
على الكافر بالامور الدنيوية وقد ثبت ذلك في النفل بما قدمنا في كتاب الزكاة قال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على اهل الاديان
والاتفاق على جواز الصدقة النافلة عليه مع ان المقصود منها التقرب الى الله تعالى فلولا ان مقصود القربة الى الله تعالى
يحصل بذلك لم يشرع اصلا ولا ترجيح للفرض في كونه قربة الى الله تعالى الا بكونه مأمورا به ولا يظهر لوصف المأمور به اثر
في منافاة كونه محله كافرا بعد ما ثبت انه لا ينافي معنى القربة ولولا النص الذي خص الزكاة لقلنا بجواز دفعها لفقراء
اهل الذمة وهذا لان التقرب بفعل الفاعل يحصل لا بخصوص محل فعله وسواء بعتقه لتمكنه من الطاعات بالاسلام
شكر الله تعالى على ما انعم عليه من تخليصه من ربقة الرق لا لغير ذلك ثم اقراره هو الكفر لسوء اختيار منه على نفسه فظهر
ثبوت معنى التقرب باعتاقه هذا ويدخل في الكفارة الكافرة المرتد والمرتدة ولا خلاف في اعتاق المرتدة لانها لا
تقتل واعتاق العبد الحربي في دار الحرب لا يجزئه عن الكفارة واعتاق المستأمن يجزئه **قوله** ولا تجزئ العمياء الخ الاصل
ان يكون المعتق كامل الرق فقيدنا بالنية وجنس ما يبتغى من المنافع بالابدال فنقول ان اختلال جنس المنفعة لا يضر ولا ثبوت
العيب وهذا لان بفوات جنس المنفعة تصير الرقبة فائتة من وجه فلا تكون تامة ولم يعتبر فوات الزينة على الكمال مع

اعتبره

اعتبره في الديات فان قيل مقطوع الاذنين الشاخصتين تام الدية وجوده هنا عتق مقطوعهما اذا كان السمع باقيا فان
ومثله فيمن حلق لحيته فلم تنبت لفساد المنبت وما عللوا به في جعل العنين والخصي والمجبوب من ان الفائت منفعة
النسل وهو زائد على ما يطلب من المماليك يعلل به في فوات الزينة على الكمال لان ما عساه تلك لا يعتبر في المقصود بالكفارة
من وجه بل الجواب عن هذا ان ... ليس الاعتاق الدية فيه دليلا لها فان العمياء والعوراء والعرجاء والخرساء والعشواء
والبرصاء والرمداء والخنثى لا مقطوع اليدين والرجلين او احدى كل من اليدين او الرجلين من جهة واحدة ويجوز من خلاف
اما مقطوع ابهامي اليدين فلا في الكتاب ومثله مقطوع ثلاث اصابع غير الابهامين من كل يد لان للاكثر حكم الكل ويجوز
مقطوع الاصبعين غير الابهام من كل يد ولا ساقط الاسنان العاجز عن الاكل ولا يجوز المجنون المطبق لان المنافع كلها
في حقه فائتة لان الانتفاع بها انما هو بالعقل واما الذي يجن ويفيق فيجزي عتقه اطلقه في الهداية والمراد اذا اعتقه
في حال افاقته وفي الاصم روايتان وما ذكر في الهداية يوضحه التوفيق بين الروايتين فيحمل رواية النوادر الاصم الذي
ولد اصم وهو الاخرس فانه لا يسمع اصلا ولا يتكلم ويحمل ظاهر الرواية الذي اذا صيح عليه سمع وروى ابن رستم عن محمد اذا
اعتق عبدا حلال الدم قضي بدمه عن ظهاره ثم عفي عنه لم يجز وفي التجنيس من علامة عيون المسائل اذا اعتق عبدا
مريضا عن ظهاره ان كان يرجى ويخاف عليه يجوز وان كان لا يرجى لا يجوز لانه ميت معنى هذا وتقدم فوات لزوم جنس المنفعة
بقطع الابهامين ... ولو لزم ذلك لوجب بقطعهما دية كاملة لكن الشارع لم يجعل فيهما الا كعشر من
الاصابع وايضا ... على الدليل نتيجة لا تستلزمها وذلك ان فوات قوة البطش ليس لازمه ولا عينه فوات جنس المنفعة
بالصغر ولا يجوز عتق المدبر وام الولد ويجوز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا الا الذي ادى بعض الكتابة والشافعي
منعه والحق المكاتب بالمدبر وام الولد بجامع انه استحق العتق بجهة الكتابة فاشبه المدبر وام الولد فينقص الرق فيه
كما ينقص فيهما بل هو اولى لعدم الاخراج منهما فانه لو قال كل مملوك لي حر عتق مدبره وام ولده ولا يعتق مكاتبه الا
بالنية ... انه انتقص ... ويبطل ... الكتابة ... الحر الا كالاذن في التجارة ولو صح ذلك
لاستبد المولى بنقضها كالمنع في التجارة وهذا كله على وجه الالزام وما في المدبر فان عنده بيع المدبر واعتاقه جائز
وهو مذهب احمد بناء على جواز بيعه عندهما خلافا لنا وفي ام الولد على وجه الاثبات لنفسه ونحن ان استحقاق العتق
بقبل الفسخ على تقدير تحققه موجب نقصان الرق ... معنى التعليق ... فان حاصل الكتابة تعليق
العتق بالاداء ولو علق بسائر الشروط لم يلزم نقصان الرق فيه ... لان سائر التعليقات لا تحتمل الانفساخ
هذا او لا لثبوت النقل المفيد لامتناع بيع المدبر وام الولد يبين نقصان الرق فيهما لان الحاصل فيهما تعليق
العتق بموت السيد ولو لم يكن نقصان في رقه لما تصور فسخه واعادته الى الحالة الاولى ان نقصان الرق بثبوت العتق
... وثبوته من وجه لا يحتمل الزوال كثبوته من كل وجه وهذا ... العتق حقيقة وهذا هو الثابت في المدبر
وام الولد لثبوت العتق في حقهما بجهة لازمة فظهر ان الكتابة ... فان الحر في المكاسب واذ لا ... نقصان
في الرق اذ المكاتب غير الرقبة وبه يعلم ان قوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ما بقي عليه من كتابته شيء رواه ابو
داود المراد به ما يلحق العبودية والرق وانما الرق بنسبة المولى نفسه لانه بدل ما نفعه لا ... على المولى ...
الاذن في التجارة لانه فك بلا بدل ... عدم عتق المكاتب في كل مملوك له حر لنقصان الملك فيه فلا يدخل الا بالنية لكن
نقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق الا ترى ان الملك يثبت فيما لا يتصور ثبوت
الرق فيه كالامتعة والحيوان غير الادمي ففي العبد الملك في رقبته وملك ... منها ... من منافعه واكسابه
والكتابة اوجبنا الفك في حق ما يرجع الى الرقبة وهو محل الملك لا الرق فينقص بها الملك لا الرق لكن العتق لم يعد
الرق لانه لو دار مع الملك ثبت في غير الادمي ايضا فكان كبيع السائبة ولا يوجب نقصانه فيبقى على ما كان عليه بعد
المزوج **قوله** الا انه يسلم له الاكساب الخ جواب عما يقال عتقه حينئذ انما يقع بجهة الكتابة
وان عين السيد جهة التكفير دليل انه يسلم له الاكساب والاولاد فعلم انه بجهة الكتابة اجاب بوجهين الاول ان
العتق في الكتابة اجل الاعتاق من جهة جانب المولى يختلف جهاته فيما يرجع الى حق المكاتب جعل هذا لذلك العتق
لكونه متحدا وفيما يرجع الى المولى ... فاجهة الكفارة لانه قصد ذلك وهو كالمراة اذا وهبت الصداق للزوج قبل القبض
ثم طلقها قبل الدخول لا يرجع عليها بشيء وجعل هبتها في حق الزوج تحصيلا لمقصود الزوج عند الطلاق وفي حقها يجعل
تمليكا بهبة مبتداة وحقيقة الجامع بينهما اذا حصل ... المقصود ... لا يبالي باختلاف السبب في مسئلة الزوج نفس
حقه ليس الا براءة ذمته عن نصف الصداق وقد حصل فلا يبالي لكونه عن سبب اخر غير الطلاق وكذلك هنا غرض حق
المكاتب ليس الا عتقه عند الاداء وقد حصل عينه الثاني انفساخ الكتابة ضرورة ... تصحيح عتقه عن الكفارة

لانه تصرف من عاقل مسلم صادف محله فيما نحن فيه مانع يحتمل الفسخ والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فيظهر في حق جواز التحرير
للتكفير لا في حق الاكتساب لانه لا دلالة على الرضى فيهما فيعتق في حقها مكاتبا فيسلم له ولا يلزم من كونه عتق مكاتبا كون
عتقه بجهة الكتابة والا لانفرد ببدل الكتابة اذ تسليم المبدل يوجب تقرر البدل **قوله** وان اشترى اباه او ابنه
ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها هذا في الشراء اما لو ورثه احدهما ونوى الكفارة فقد قدمناه ولو وهب له او اوصى له صح ايضا
انه اذا دخل في ملكه بصنع منه ان نوى عند صنعه ان يكون عتقه عن الكفارة اجزأه والا فلا ولو قال ان دخلت الدار
فانت حر ونوى كون العتق عند دخوله عن كفارته لا يجوز ولو نواه وقت اليمين جاز **قوله** وضمن بقية باقيه يعني اعتق
ذلك الباقي ايضا لم يجز عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما يجوز بناء على تجزي الاعتاق وعدمه عندهما لا يتجزى فاعتاق بعضه
اعتاق كله غير ان المعتق ان كان موسرا ضمن نصيب شريكه ويملكه فصار معتقا كله عن الكفارة وهو ملكه ولا سعاية على العبد
حتى يكون اعتاقا بعوض ولو كان المعتق معسرا لا يجوز الا اتفاقا لان على العبد السعاية عندهما فيكون عتقا ببدل وان لم
يكن ذلك البدل حاصلا للمعتق بل هو للشريك المعصوم لانه لزم العبد بدل في مقابلة تحرير رقبته وعنده لا يتجزى فانه
اعتق نصيبه في الابتداء او نصف رقبة ليس رقبة وقد تمكن النقصان في الرق في النصف الاخر لتعذر استدامة الرق
فصار كام الولد بل اشد لان عتقها متعلق بالموت بخلاف هذا ونفس النقصان وقع في ملك شريكه ثم الضمان يملكها
ومثله يمنع التكفير كالتدبير فصار كانه اعتق عبدا الا بعضه بخلاف المسألة التي بعد هذه فانه اعتق نصفه
بعد كونه الكل على ملكه فيتمكن النقصان على ملكه بسبب الاعتاق لجهة الكفارة فيجوز ولكن اضجع شاة ليذبحها للاضحية
فاصاب السكين عينها فعورت فان قيل الملك في المضمون يثبت مستندا الى وقت وجود السبب فيظهر ان نصيب
الساكت ملك للمعتق زمان الاعتاق وحينئذ لا نقصان فيه قلنا الملك انما يثبت مستندا في حق الضامن والمضمون
له لا في حق غيرهما فيتمكن النقصان في نصيب الساكت في حق غيرهما والكفارة غيرهما فلم تجز ولا يخفى ان التعيب … اراد
المأمور به للشرع كالتعيب بصنعه مختارا … انه لو فقأ عين الشاة مختارا عند الذبح لا تجزئه فكان المستحق
بالاجزاء هو العبد المختص لان مالك النصف لا يقدر على عتقه الا بطريق عتق نصفه فحاله اشبه بحال الشاة من مالكه
على الكمال وجوابه ان المعنى انه حصل بسبب اقامة الواجب وهذا القيد كاف في عدم مانعيته لا يتوقف
على كونه بحيث لا يمكن اقامة الواجب الا كذلك فان الشارع لما اطلق له العتق بمرة وبمرات كان لازمه انه اذا حصل
بسببه مطلقا لا يمنع وعن هذا اجمع بعضهم انه يجب الاجزاء في الصورة … النقص في الاولى ايضا حصل بسبب العتق
كالثانية والعمد وعدمه سواء لانه نقصان حكمي فيستوي فيه العمد والخطأ ولان الملك له الضمان مستند فظهر ملكه في الكل
عند اعتاق النصف فيكون كالصورة الثانية واجاب عن قوله انما يستند في حق الضامن والمضمون له دون غيره
الكفارة بان النقص لما كان حكميا استوى وقوعه في ملكه بين اعتاق نصفه واعتاق باقيه او في ملك غيره بين الاعتاق
لانه كان ينافي ملك الرقبة … مطلقا وجوابه ان منافاة الكمال لا تستلزم منافاة الاجزاء الا اذا كان في غير
ملكه لانه اهدر لحصوله بسبب اقامة الواجب غير انه اذا وقع في ملك غيره وضمنه كان مشتريا الا انه صرف فاعتق بعضه
عن الكفارة بخلاف ما اذا وقع في ملكه حيث يتحقق فيه الاستعداد دون الشراء … ناقص الرق ثم اعتقه فحينئذ
كان كانه اعتق نصفه ونقص النصف الاخر ثم اعتق باقيه بخلاف الاول لا يمكن جعل النقصان في ذلك النصف …
الى الكفارة لعدم ملكه له لان النصف بطل قبل النقصان فلم يقع عن الكفارة **قوله** واعتاق النصف
بعده فان قيل كل اعتاق يتعقبه هذا ان كان اعتاق عبد كامل فهو بعد المسيس ولو كان وقع عن بعد المسيس
ينافي ان الحر ان اعتق عن الكفارة لم يجز عتق رقبة كاملة بعده ايضا قلنا انما يجوز لانه اعتاق رقبة كاملة قبل المسيس
الثاني وبطل اعتاق ذلك النصف لان الشرط للحل مطلقا اعتاق كل الرقبة قبل المسيس ولم يوجد فهو الاثم بذلك
المسيس ثم لم يكن اعتبار ذلك النصف الشرطي … بعد عتق النصف الى المجموع … قبل المسيس فليس هو
الشرط فيبقى الحرمة بعد المجموع كما كانت الى ان يوجد الشرط وهو عتق جميع رقبة **قوله** واذا لم يجد المظاهر ما
يعتق الخ في الخزانة لا يصوم من له خادم بل بخلاف المسكن وقال الشافعي والليث يجوز الصوم مع وجود الخادم
واعتبروه بالماء المعد للعطش والفرق عنه ان الماء مأمور بامساكه لعطشه واستعماله محظور عليه بخلاف
الخادم كذا ذكر الرازي في احكام القرآن ويرد عليه المسكن وجوابه انه بمنزلة لباسه ولباس اهله بخلاف
الخادم وفي الاسبيجابي يعتبر اليسار والاعسار وقت التكفير اي الاداء وبه قال مالك وقال الظاهرية …
والشافعي في احد الاقوال … يعتبر اغلظ الحالين **قوله** … وصوم شهرين … اجزأه
وان كانا ثمانية وخمسين يوما وان صامهما بغيرها فلا بد من ستين يوما … تسعة وخمسين

عليه الاستيناف قوله فان جامع التي ظاهر منها كونها المظاهر منها ليس بقيد فلزوم الاستقبال على قول ابي حنيفة
فانه لو جامع زوجة اخرى ناسيا لا يستانف عنده ايضا كما لو اكل ناسيا الا ان حرمة الاكل والجماع انما هو للصوم فلا
ينقطع التتابع ولا ينقطع بالنسيان بالنص فلا يوجب الاستقبال بخلاف حرمة جماع التي ظاهر منها فانه ليس للصوم
لوقوعه قبل الكفارة وتقدمه على المسيس شرط حلها فبالجماع ناسيا في اثنائه يبطل حكم الصوم المتقدم في حق الكفارة
على وزان ما قلنا في الجماع بعد عتق بعض العبد لصدق كون المجموع ليس قبل التماس وكون السبب النسيان لا اثر له في
نفي هذا اللازم وعدم افساد الصوم بالنص على خلاف القياس وتقييده ليلا بكونه عامدا ليس بقيد بل جماعها ليلا
عامدا او ناسيا سواء لان الخلاف في وطئ لا يفسد الصوم قوله وان افطر يوما منهما بعذر لمرض او سفر لزم الاستقبال
بخلاف ما لو افطرت المرأة للحيض في كفارة القتل او الفطر في رمضان حيث لا تستانف بل تصل قضاءها بعد الحيض لانها لو اخرت
الى ما قبل الانقضاء لزمها الاستيناف لانها لا تجد شهرين ليس فيهما ايام الحيض عادة ووجود شهرين ليس فيهما ايام الحيض على خلاف
المرض والسفر بانه على [illegible] نعافيهما فلذا لو نفست في صوم الكفارة القتل او الفطر استقبلت كما لو حاضت في
خلال صوم كفارة اليمين فانها تستقبل لانها تجد ثلاثة ايام لا حيض فيها قوله لانه ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا
بتمليكه او دفعه تعليلا لقوله وان اطعم المولى عنه او اعتق فانه معناه ان ملكه وامره ان يعتق ويطعم لكونه بعد
المكفر اذ لا بد من الاختيار اذا اكتفى به او معناه ان العبد امر ففعل ذلك فانه يتضمن تمليكه ثم اعتاقه عنه واطعامه
واعلم ان للسيد ان يمنع عبده من صوم الكفارات الا كفارة الظهار لانها يتعلق بها حق الزوجة قوله واذا لم يستطع
الصيام لمرض لا يرجى برؤه اذكر قوله او قيمة ذلك اي من غيرها مما نص عليه فلو دفع منصوصا عن منصوص اخر بطريق القيمة
لم يجز الا ان يبلغ المدفوع القيمة المقدرة منه شرعا مثاله دفع نصف صاع تمر يبلغ قيمته نصف صاع بر جاز [illegible] عن
البر اقل من نصف صاع بر عن صاع تمر وقيمته تبلغه لم يجز فلو كان التمر صاعا دفعه عن نصف صاع بر جاز وهذا لان
الاعتبار في المنصوص عليه لعين النص لا لمعناه ولو جاز ذلك لزم الاعتبار في ابطال التقدير المنصوص عليه في كل نوع
ونحوه باطل ثم اذا فعل فالواجب عليه ان يتم للذين اعطاهم القدر المقدر من ذلك الجنس الذي دفعه لهم فان لم يجدهم
باعيانهم استانف في غيرهم فان قيل لو كسا عشرة مساكين في اليمين ثوبا ثوبا مكان الاطعام جاز عنه ان كانت قيمة نصيب
كل منهم قيمة الاطعام مع ان كلا منهما منصوص عليه قلنا المنصوص عليه الكسوة لا الثوب فاذا لم تتحقق الا من
حيث لم يصلح كالثوب لم يكن [illegible] بهذه الجملة المنصوصة اي الكسوة اصلا الا انه اعتبر بطريق القيمة عن منصوص
اخر اذ لا كسوة الا بثوب يستر به فيكون [illegible] عن المنصوص بطريق القيمة عن المنصوص قوله في حديث اوس
بن الصامت وسهل بن صخر وهو ابو سلمة بن صخر والحديث عنهما عند الطبراني في حديث اوس بن الصامت فاطعم
ستين مسكينا ثلاثين صاعا قال لا املك ذلك الا ان تعينني فاعانه النبي صلى الله عليه وسلم بخمسة عشر صاعا واعانه الناس حتى بلغ
انتهى ومقتضاه انه كان التمر الاثر واليقيه يجزي منه صاع وفيه ما عن ابي داود من طريق ابن اسحق عن معمر بن عبد الله
بن حنظلة عن يوسف بن عبد الله بن سلام في حديث اوس بن الصامت قال صلى الله عليه وسلم فاني ساعينه بعرق من
قال يا رسول الله واني اعينه بعرق اخر قال احسنت فاطعمي والعرق ستون صاعا واخرج الحديث عنه ايضا وهذا الا
الا انه قال والعرق مكيل يسع ثلاثين صاعا وهذا اصح لانه لو كان ستين لم يحتج الى معاونتها ايضا بعرق اخر في الكفارة
واخرج ابو داود عن ابي سلمة بن عبد الرحمن قال العرق زنبيل ياخذ خمسة عشر صاعا وهو معارض في انه كان المخرج
تمرا ادبرا والله تعالى اعلم واما الذي في حديث سلمة بن صخر البياضي قال فاطعم وسقا من تمر بين ستين مسكينا قال والذي
بعثك بالحق لقد بتنا وحشيين ما ملك لنا طعاما قال فانطلق الى صاحب صدقة بني زريق فليدفعها اليك فاطعم ستين
مسكينا وسقا من تمر وكل انت وعيالك بقيتها الحديث اخرجه احمد وابو داود ويكفي ما ابتناه في صدقة الفطر من ان
الواجب من البر نصف صاع اذ لا قائل بالفرق في كمية المخرج في الصدقة قابا لواجبه قوله لان الجنس متحد وهو سد
جوع الكفارة وهو الاطعام بخلاف الكسوة مع الاطعام وبخلاف صيام نصف عشر من شهر [illegible] على
قول ابي حنيفة فان الجنس وان كان متحدا لكن امتنع الاجزاء فيه لمانع اخر وهو ان المامور به اعتاق رقبة وبعتقهما حصل
نصفا رقبة بخلاف الاضحية فان الاشتراط [illegible] لا يمنع الاضحية [illegible] جواز الاشتراك في البدنة
قوله فان غداهم وعشاهم جاز [illegible] المعتبر اكلتان مشبعتان [illegible] ما دوما ان كان في سائر الكفارات كفارة الظهار
والافطار واليمين وجزاء الصيد والفدية سواء كانتا غداء وعشاء او غداءين او عشاءين بعد اتحاد الستين فلو غدى
ستين وعشى اخرين لم يجز والمعتبر الاشباع عن ابي حنيفة في كفارة اليمين لو قدم بين يدي عشرة اربعة ارغفة او
ثلاثة فشبعوا اجزاهم وان لم يبلغ ذلك الا صاعا او نصف صاع فان كان احدهم شبعان [illegible] فقال بعضهم لا يجوز

قوله لانه دفع طعام عشرة وهم شبعوا وقال بعضهم لا يجوز لان المعتبر اشباعهم وهو لم يشبعهم بل اشبع التسعة
وابو حنيفة في التمكين من الطعم لا بفعل الانفاق على جواز التمليك فلو كان الحقيقة ما ذكرتم كان لفظ الاطعام مستعملا
فيهما اي في حقيقته ومجازه لانا نقول لجواز التمليك عندنا بدلالة النص والدلالة لا تمنع العمل بالحقيقة كما في حرمة الشتم
والضرب مع التأفيف كذا اهـ ولأن النص على دفع حاجة الاكل والتمليك الذي هو سبب لدفع كل الحاجات التي من جملتها الاكل
اجوز فالنص وارد فيما حاجته الاكل غيره قوله وان اطعم مسكينا واحدا ستين يوما اجزأه وقال مالك والشافعي وهو
الصحيح من مذهب احمد لا يجزئه وهو قول اكثر العلماء لانه تعالى نص على ستين مسكينا وبتكرر الحاجة في مسكين واحد لا يصير هو
ستين فكان التعليل بان المقصود سد خلة المحتاج الخ هو ما ذكر مبطلا لمقتضى النص فلا يجوز والجواب بما اسند موافقه
لهذا الاشكال ولذا قالوا في المسألة الآتية عن قريب وهي ما اذا ملك مسكينا واحدا وظيفة ستين بدفعة واحدة لا يجوز
لان التفريق واجب بالنص فيكون المدفوع كله عن وظيفة واحدة كما اذا رمى الجمرات السبع مرة واحدة يحتسب عن واحدة
مع ان التفريق الذي فيه غير مصرح به وانما هو بمدلول التزامي لعدد المساكين حتى والنص على العدد اولى الاثر المسألة
وغاية ما يعطيه كلامهم ان تكرر الحاجة بتكرر المسكين حكما فكان تعددا حكما وتمامه موقوف على ان ستين مسكينا مراد
به الاعم من الستين حقيقة او حكما ولا يخفى انه مجاز فلا يصار اليه الا بموجب فان قلت المعنى الذي باعتباره يصير اللفظ
مجازا كيف يندرج فيه التعدد الحكمي فلو قلت هو الحاجة يكون ستين مسكينا مجازا عن ستين حاجة وسواء عن كونها
حاجات ستين او حاجات واحد اذ الحق يكونها الاصل الا ان الظاهر انه هو عدد معدود وذوات المساكين مع عقلية
ان العدد مما يقصد لما في تعميم الجمع من بركة الجماعة وشمول المنفعة واجتماع القلوب على المحبة والدعاء قوله
وهذا اي عدم الاجزاء الكل ولو ملكه بقوله لم يجز الا عن يومه يعني اذا دفع ستين مدا لواحد في يوم بطريق الاباحة لا يجوز
من غير خلاف لانه قبل تجدد الحاجة بتجدد اليوم الثاني فكان اطعام الطعام اما لو كانت الدفعات بكمال في
اليوم الواحد فاختلف فيه قيل لا يجوز ايضا الا عن يومه ذلك وصححه في المحيط لان المجوز سد الخلة وقد اندفعت حاجة
الطعم في ذلك اليوم بصرف ما يقوم مقامه فالصرف اليه بعده في يومه اطعام الطاعم فلا يجوز كما لو كان الطعام
حقيقة وكما لو دفع الى الغني خلاف الدفع في كفارة اخرى ودفع غيره من كفارة مثلها لان المدفوع كالهالك بالنسبة اليها
فان قيل لو كسا مسكينا واحدا عشرة اثواب في عشرة ايام يجوز لتعويض الدفع مع عدم تجدد الحاجة الى الثوب بتجدد
اليوم قلنا تجدد الحاجة الى الثوب يختلف باختلاف احوال الناس فلا يمكن تعليق الحكم في الثوب بعين الحاجة فيقيم
ما يتم مضي الزمان مقامها لانها به تتجدد وادنى ذلك يوم لجنس الحاجات وما دونه ساعات لا يمكن ضبطها وقيل عنه
لان التمليك لما اقيم مقام حقيقة الاطعام وفرع من ذلك نظر اليه من حيث انه تمليك والحاجة تظهر في التمليك ليس لها
نهاية فكان المدفوع هالكا بالنسبة الى المدفوع ثانيا كما هو هالك بالنسبة الى دافع آخر وكفارة اخرى وحج
فلا معنى لاشتراط زمان آخر لتجدد الحاجة اذ الحاجة فيها وربما يشعر بانتفاء المصرح بحكاية القولين على وجه هو
القول جنايته الا ان الاول احوط وكنه جوابه مع كون التمليك لما اقيم مقام الاطعام اعتبر انه من حيث هو
تمليك بل يجب اعتباره من حيث هو اطعام لانه لما اقيم مقام الشيء اقيم فيه احكام ذلك الشيء واما ما نقل من تعدد وجوه الى
التمليك كالاطعام لواحد دفعة في اليوم الثاني لما فيه من مصادمة النص بالمعنى مع انه معنى معارض لمعنى اخر وهو ما ذكرنا
قوله وان قرب الى آخره الخ قيل انه يجب تقديم الاطعام على المسيس لان قربانها في خلاله لم يستأنف لانه تعالى ما
شرط فيه ان يكون قبل المسيس ونحن لا نحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين او حكم
لم يثبت الانوثة وقوع الكفارة نعم انما تبين بيانه انه لو قدر على العتق والصيام في خلال الاطعام ادعيته لزمه
التكفير بالعتق وعليه فلا يجوز للعاجز عنهما الفرار قبل الاطعام ثم انه في ادائه فلزموا التكفير به لزم ان يقع العتق
بعد التماس والمعنى الى ممنوع بمنع ومنه نظر فان المعنى حال القيام العجز بالفقر والمرض والكبر الذي لا يرجى زواله
ان هو موهوم بل عنا ما لا يوثر الموهومة لا يثبت الاحكام ابتداء بل بشبهة الاستحباب ودعا فالاولى الاستدلال بما
مما ذكرنا ادل الفضل من النص لا بما ذكر قوله يعني في غير هو قوله التنافي على العتق او الصوم لا بعدم
المشروعية فلم يتعدم مشروعية الكفارة بالاطعام بحلال الوطء قوله من ظهار من سواكل امرأة او امرأتين
قوله لان حاصل الوجه انه وجد المقتضي للوقوع عنهما فيقع وذلك ان المقتضي للاجزاء عنهما صرفا الكمية
التي تجزئ عن كفارتين الى المحل مفرقا بنية كونه عنهما فلبده والكل ما تبقى من حكمه وهو الاجزاء والجواب
منع وجود المقتضي وانما يوجد لو كانت تلك النية معتبرة لكنها في الجنس الواحد لغو لانها انما اعتبرت لتمييز بعض الانواع
عن بعض لاختلاف الاغراض باختلاف الاجناس فلا يحتاج اليها في الجنس الواحد لان الاغراض لا تختلف باعتباره فلا

بنى

فيبقى نيته مطلق الظهار وبمجردها لا يلزم اكثر من واحد وكون المدفوع لكل مسكين اكثر من نصف صاع لا يستلزم
ذلك لان نصف الصاع ادنى المقادير لا تمنع الزيادة عليه بل النقصان علاوة لما اذا نواها لدفع ادكا الجنس
وقد يقال اعتبارها بالحاجة الى التمييز وهو محتاج اليه في اشخاص الجنس الواحد كما في الاجناس وقد ظهر اثر هذا
الاعتبار فيما مر جوابه من انه لو اعتق عبدا عن احد الظهارين بعينه صح نية التعيين ولم يلغ حتى وطئ التي عينها
ومن المقصود انه ظاهر منها فاعتق ثم تبين انه ظاهر من غيرها لا يجزيه وبمنزلة كفارة عمرة لا يجزيه عن نية
كفارة زينب فهنا ايضا يجب ان لا يلغو لثبوتها لغرض العتق في نية الظهارين ومتوجهها فقال [illegible] مما
حاصله ادعاء ثبوت المانع هنا وهو عدم ثبوت المحل للكفارتين بان محلها في الاطعام ما ية وعشرون مسكينا على
صورة الاعتاق وهذا ايضا اصل الجواب يستلزم وجود المقتضي وادعاء المانع وهو رجوع وانقطاع عن الطريق الاول
اذ فيه ظهر صحة اعتبار النية في الجنس الواحد ثم قد يقال عليه ان اعتبار الستين مائة وعشرين بالنظر الى كفارتين
ستين ثابت بعد اعتبار الواحد بين كفارتين وامرنا باعتبار كرر الحاجة والاتفاق على ان وظيفة مسكين بالنسبة
الى كفارة اخرى فهو محتاج اخر بالنسبة اليها فادفع لا يمنع قيام الحاجة بالنسبة الى كفارة اخرى **قوله** وان
اعتق عن ظهار وقتال لم يجز عن واحد منهما هذا اذا كانت الرقبة مؤمنة فان كانت كافرة صح عن الظهار لان الكفارة
لا تصلح كفارة للقتل فتعين للظهار **قوله** في الفصلين هما صورتا اتحاد الجنس واختلافه **قوله** ع
لان الكفارات كلها باعتبار اتحاد المقصود وهو الستر واذهاب اثر تلك الجناية جنس واحد ولذا حمل المطلق منها
على المقيد في الاخرى **قوله** لخروج الامر من يده فانه دفع تعالى اذ لا يصح اعتبار نفسه منه عن كفارة وبذلك خرج من
ان يتمكن من ان يجعله عن احدهما لانه بعد ما وقع على وجه لا يشتغل الى غيره **قوله** فيلغو واذا الغت بقي نية
مطلق الظهار فله ان يعينها شاء كما لو اطلق في الابتداء **قوله** واختلاف الجنس الخ لما اختلف باختلاف الجنس
واتحاده اجوبة المسائل افاد ما به الاختلاف والاتحاد فما اختلف سببه فهو المختلف وما لا فالمتحد فالصلوات كلها
قبل المختلف حتى الظهر من يومين لاختلاف السببين اعني الوقتين حقيقة وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا حكما لان الخطاب
لم يتعلق بوقت يجمعها بل المدلول فهو من يوم غيره من اخر بخلاف صوم رمضان لانه تعلق بشهود الشهر وهو واحد جامع
الايام كلها بلياليها وكل يوم وان كان سببا لصومه لكنه باشهود الشهر جمع في وجوب صوم كل يوم سببان شهود الشهر
وخصوص اليوم فباعتبار احد السببين لا يحتاج في نية قضائه الى تعيين يوم السبت او يوم الاحد وشرط في الصلوات فان
تعذر عليه معرفة يوم الظهر من يوى او الظهر عليه او اخر ظهر عليه ان لم يكن ساقط الترتيب وقد استوفيناه في باب
شروط الصلاة وكذا شرط التعيين في اليومين في قضائين فينوي عن رمضان الاول او الثاني لاختلاف السبب مطلقا
لعدم تعلق الخطاب بهما بزمان يجمعهما ولو نوى ظهرا وعصرا او ظهرا وصلاة جنازة لم يكن شارعا في شيء منها للتنافي عدم
الرجحان بخلاف ما لو نوى ظهرا ونفلا حيث يقع عن النفل عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة ترجيحا بالاقوى ولا
يصير شارعا عند محمد اصلا للتنافي ولو نوى صوم القضاء والنفل او الزكاة والتطوع او الحج المنذور والتطوع يكون
متطوعا عند محمد لان النيتين لما بطلتا بالتعارض بقي مطلق النية وبه يصح النفل وعند ابي يوسف يقع عن الاقوى
لان نية التطوع غير محتاج اليها فلغت فبقي نية القضاء ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فهو عن حجة الاسلام اتفاقا اما عند
ابي يوسف فلما ذكرنا وعند محمد لانه لما بطلت الجهتان بالتعارض بقي مطلقا وبه يتادى حجة الاسلام والله اعلم ولو نوى القضاء
وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد لتدافع النيتين فصار كانه صام مطلقا
وجه الاستحسان ان القضاء اقوى لانه حق الله تعالى على الخلوص وكفارة الظهار فيها حق العبد فيرجح القضاء
وعن محمد فيمن نذر صوم يوم بعينه فنواه وكفارة اليمين انه عن النذر لانه نفل في اصله وقد قررنا هذا في كتاب
الصوم وذكر الامام محمد في شرحه في النفل فيصوم نية الظهر والنفل رحمه الله فليكن هذا رواية عنه فيه
هذا ومما يتفكر على الاصل الممهد ما عن ابي يوسف في المنتقى لو تصدق بدرهم عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما
استحسانا والله الموفق

باب اللعان

هو مصدر لاعن سماعي لا قياسي
والقياسي الملاعنة وكثير من النحاة يجعلون الفعال والمفاعلة مصدرين لفعل قياسيين ولاعن اذا فاعل غيره منه
رجل لعنة بفتح العين اذا كان كثير اللعن لغيره ولعنة بسكونها اذا لعنه الناس كثيرا قال
والضيف اكرمه فان مبيته حق ولا تك لعنة للنزل وفي الفقه هو اسم لما يجري بين الزوجين من الشهادات
بالالفاظ المعروفة سمي ذلك به لوجود لفظ اللعن في الخامسة تسمية للكل باسم الجزء ولم يسم باسم من الغضب وهو
موجود فيها لانه في كلامها وذلك في كلامه وهو اسبق والسبق من اسباب الترجيح وشرطه قيام النكاح وما سيذكر
وسببه قذفه زوجته بما يوجب الحد في الاجنبية وركنه ذلك المفهوم وحكمه حرمتها بعد التلاعن على ما سيأتي واهله

من كان اهلا للشهادة **قوله** اذا قذف الرجل امرأته بالزنى بان يقول انت زانية او رأيتك تزنين او يا زانية
هذا اذا قذف المشهود في المشهور عن مالك لا يجب بقوله يا زانية بل يجب بقوله رأيتك وهو قول الليث وعثمان البتي ويحيى
بن سعد واستضعف بان الكل رمي بالزنى وهو السبب فلا فرق **قوله** وهما من اهل الشهادة اي من اهل اداء الشهادة
على المسلم ولا يجري اللعان بين الكافرين والمملوكين ولا اذا كان احدهما مملوكا او صبيا او مجنونا او محدودا في قذف
واورد انه يجري بين الاعميين والفاسقين مع انه لا اداء لهما ودفع بانهما من اهله الا انه لا يقبل للفسق ولعدم
تمييز الاعمى بين المشهود له وعليه وهنا هو يقدر على ان يفصل بين نفسه وامرأته فيكون اهلا لهذه الشهادة
دون غيرها وروى بن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله عنه ان الاعمى لا يلاعن **قوله** ممن يحد قاذفها فلو كانت
لا يحد قاذفها بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها زوجها او كان لها ولد وليس له اب معروف او زنت في عمرها ولو مرة او وطئت
وطيا حراما بشبهة ولو مرة لا يجري اللعان واورد ما فائدة تخصيص المرأة بكونها ممن يحد قاذفها وهو شرط في جانب الرجل
ايضا حتى لو كان الزوج ممن لا يحد قاذفه لا يجري اللعان ايضا وان كانت هي ممن يحد قاذفها واجاب في النهاية
بان اللعان في حقها قائم مقام حد القذف فلا بد من احصانها حتى يقع مقام حد القذف وعند عدم احصانها فلان
لا يكون موجبا شيئا لا حد القذف ولا اللعان اما في حقه فانه لا يحتاج عند عدم احصانه لوجوبه ما هو الاصل وهو حد القذف
فلم يحتج فيه عند عدم احصانه عن موجبه فلذلك لم يشترط كونه ممن يحد قاذفه اذ الحد اصل اللعان كان في معنى اللعان
قال في شرح الكنز هذا خطأ فاحش لان من شرط اللعان ان يكون من اهل الشهادة لانه شهادة وكونه ممن لا يحد قاذفه
لا ينافي هذا الشرط لان اللعان يجري بين الفاسقين وانما اشترط ذلك فيها ليثبت عنها لان حد القذف لا يجب
الا اذا كان المقذوف عفيفا عن الزنى فكذا اللعان لانه قائم مقام حد القذف فيها وهذا لان من شرط اللعان ولم يطالب
المرأة بموجب القذف وهو الحد واذا لم تكن ممن يحد قاذفها لا يتصور المطالبة بذلك فلا يتصور اللعان ولم يوجد في
حقه هذا المعنى فلا يعني يتبع انتهى الحاصل ان المرأة هي المقذوفة دونه فاختص باشتراط كونها ممن يحد قاذفها
لعدم اشتراط اهلية الشهادة بخلافه لانه ليس بمقذوف وهو شاهد فاشترط اهلية الشهادة دون كونه ممن يحد قاذفه
قوله والاصل اي ان الاصل في اشتراط اهلية الشهادة فيهما واشتراط كونها مع ذلك عفيفة ممن لا يحد قاذفها
ان اللعان شهادات مؤكدات بالايمان فلذلك اشترطنا اهلية الشهادة وانه قائم مقام حد القذف في حقه اي حد
فلذلك اشترطنا كونها ممن يحد قاذفها ومقام حد الزنى في حقها ان كان صادقا **قوله** عندنا ... هذا الظرف
ليس الخلاف فعند الشافعي اللعان ايمان مؤكدات بالشهادات وهو الظاهر من قول مالك واحمد فمن كان اهلا
لليمين وهو ممن يملك الطلاق فكل من يملكه فهو اهل له عنده فيجب اللعان بين كل زوج عاقل وان كان كافرا او عبدا
وهو قول مالك واحمد ورواية لقولنا وجه قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله وقوله تعالى بالله محكم في اليمين
والشهادة تحتمل اليمين الا ترى انه لو قال اشهد ينوي اليمين كان يمينا فحملنا المحتمل على المحكم لان حمله على حقيقته متعذر
لان المعهود في الشرع عدم قبول شهادة الانسان لنفسه بخلاف يمينه وكذا المعهود شرعا عدم تكرار الشهادة
في موضع بخلاف اليمين فانه معهود في القسامة ولان الشهادة محلها الاثبات واليمين للنفي فلا يتصور تعلق حقيقتهما
بامر واحد فوجب العمل بحقيقة احدهما ومجاز الاخر فليكن المجاز لفظ الشهادة لما قلنا من الحاجتين الموجبين له وكون
وهذا التقرير يقتضي في حل مذهبه يوجب ان يقال ايمان مؤكدة بايمان لا ايمان مؤكدة بالشهادة ولنا الاية
المذكورة والحمل على الحقيقة يجب عند الامكان وقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم استثنى انهم شهداء لان
الاستثناء من النفي اثبات وجعل الشهادة مجازا عن الحلف يصير المعنى ولم يكن لهم حالفون الا انفسهم وهو غير مستقيم
لانه يفيد انه لما لم يكن للذين يرمون ازواجهم من يحلفون لهم يحلفون هم لانفسهم وهذا فرع تصور حلف الانسان
لغيره وهو لا وجود له اصلا فلو كان معنى اليمين حقيقيا للفظ الشهادة كان هذا صارفا عنه الى المجاز بكثيفه وهو
مجازي لها ولو لم يكن هذا امكان العمل بالحقيقة موجبا لعدم الحمل على اليمين فكيف وهذا صارف عن المجاز وما توهم كانهم
صارفا مما ذكر غير لازم **قوله** قبول الشهادة لنفسه وتكرارها لا دلالة لا عمل بها قلنا وكل من الحلف لغيره
والحلف لايجاب الحكم لا عهد به بل اليمين لدفع الحكم فان جاز ممن له ولاية الايجاب والاعدام والحكم كيف ما اراد الشرع
ذلك انه يقام بها اقرب في القبول الحقيقية كونها لنفسه في ذلك المحل اربعا بدلا عما يعجز عنه من اقامة شهود الزنى
وهم اربعة وعدم قبول الشهادة لنفسه عند التهمة ولذا ثبت عند عدمها اعظم ثبوت قال الله تعالى شهد الله
انه لا اله الا هو فعهد ان يشرع عند ضعفها بواسطة تاكيدها باليمين ولزوم اللعنة والغضب ان كان كاذبا
مع عدم ... في حق كل من الشاهدين اذ موجبها وهو كل واحد اقامة الحد على الاخر وليس ذلك بثابت
هنا بل الثابت عندهما ما هو الثابت بالايمان وهو اندفاع موجب دعوى كل عن الاخر واما قلنا عندهما ولم تعال

بها لان هذا الاندفاع ليس موجب الشهادتين بل هو موجب تعارضهما واما قوله اليمين للنفي الخ فحمله ما اذا ادعت
فانكار دعوى فيدفع والانعقاد يتعلق على اخبار بامر نفي او اثبات وهنا كذلك فانها على صدقه في الشهادة والحق
انها قبلها دفعت الشهادة به وهو كونه من الصادقين فهذا ما قابله كما اذا اجمع ايمانا على امر واحد بخبر به فان تسميته اجتمعه
كونها موكدة للشهادة اذ لو اطلق متعلقها لم يكن احدهما موكدا للاخر وثمرة الخلاف تظهر في اشتراط اهلية الشهادة
وعدمها **قوله** قائمة مقام حد القذف في حقه اي بالنسبة الى كل زوجة على حدة لا مطلقا الا ترى انه لو قذف
بكلمة او بكلمات اربع زوجات له بالزنى لا يجزئه لعان واحد لهن بل لا بد من ان يلاعن كل منهن على حدة ولو كن اجنبيات
فقذفهن فحد واحد لهن وسبب هذا الافتراق ان المقصود يحصل في اقامة الحد الواحد للكل وهو دفع العار عنهن
ولا يحصل ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل واحدة وتتعذر اجتماع الكل في كلمة **قوله** ويجب بنفي الولد
موانعه من كونه ولده منها او ولدها من غيره ووجه ارادة هذا الاطلاق ما قوله في الغاية او نفي نسب ولدها المولود
على فراشه لا ينفيه لانه لو نفى نسب ولدها من غيره من ابيه المعروف يكون قذفا لها كما لو نفاه عنه اجنبي فيكون
موجبه اللعان لما تلونا كذا في شرح الكنز **قوله** ولا يعتبر احتمال الخ جواب عن مقدر تقديره ان النفي ليس بقذف
لها بالزنى يقينا لجواز كون الولد من غيره بوطء بشبهة لا زنى اجاب بانه احتمال لا يعتبر لان النسب وان كان
يثبت من الوطء بشبهة لكن الواقع انتفاء ثبوته الا من هذا الفراش القائم فاذا انتفاه عنه مع عدم ثبوته من غيره
كان نفيا لثبوت نسبه مطلقا ويستلزم كونه من ذي نكاح فاما لم يظهر خلافه ولم يظهر بعد وانما بقي فيه
احتمال كونه في نفس الامر من غير ذي نكاح لا عبرة به فان هذا الاحتمال قائم بعينه فيما اذا صرح بنسبته الى الزنى
بل شبهه بما اذا نفى اجنبي نسبه عن ابيه المعروف يعني فانه يكون قذفا موجبا للحد وان كان ذلك الاحتمال قائما
فيه وهذا التصريح بخلاف ما في المحيط من انه اذا نفى الولد فقال ليس بابني ولم يقذفها بالزنى لا لعان بينهما لان النفي
ليس بقذف لها بالزنى يقينا اذ لذلك الاحتمال وفي النهاية والدراية صاحبها هذا قول الشافعي ثم قال واجمعوا انه
لو قال لاجنبية ليس هذا الذي ولدتيه من زوجك لا يصير قاذفا ما لم يقل انه من الزنى قال والقياس ما قاله
الشافعي الا انا تركناه لضرورة في اللعان لان الزوج قد يعلم ان الولد ليس منه اما لانه لم يقربها او عزل عنها عزلا
بينا ولا يهتدي من ان يعلم فيحتاج الى نفيه لانه لا يستحق من ليس منه يقينا ولا يتمكن منه الا باللعان وبقوله
فرع اعتباره قاذفا ا.ه فعرفت بذلك هذه الضرورة وهذه الضرورة منعدمة في حق غيره وجواب المصلين مخالف
جوابهما المصرح في الهداية والعجب من صاحب الدراية حيث قال في تقرير قوله في الكتاب ولا يعتبر احتمال ان يكون
الولد الخ لانه لا يصير قاذفا بالاجماع مع وجود هذا الاحتمال كما في نفي اجنبي نسبه عن ابيه المعروف ونقله من الايضاح
والمبسوط ثم نقل قول الشافعي كما في النهاية ثم اورد صورة الاجنبية نقيضا له عليه فقال كما لو قال لاجنبية ليس
هذا الولد من زوجك ولم ينفعه في جوابه الا كونه جوابا للفرق الذي في النهاية بين قول الاجنبي وقوله لزوجته وهو
تناقض ظاهر وما للعلماء ذكر في الكتاب وغيره من الجوامع كالايضاح والمبسوط وغيرهما وما في كتاب الحدود فانه قال
ومن نفى نسب غيره فقال لست لابيك فانه يحد وهذا محمول على ما اذا قال في غضب وفي نفيه ولم يقل لو قال لرجل
بقذفها لانه يحتمل الحل اذ الجماع بشبهة والنكاح الفاسد فكان ينبغي ان يكون كذلك هنا يعني في نفي نسب
ولد من زوجته اجيب عنه بانا جعلناه كالتصريح بالزنى للضرورة التي بيناها قلت وعلى ما نقول الحق
فالجواب ان الاجماع لا يستلزم الزنى بخلاف قطع نسبه من كل وجه على ما قررنا فانه يستلزمه **قوله** ويشترط
طلبها وبخلافه قال الائمة الثلاثة لانه اي اللعان حقها لانه لدفع العار عنها فيشترط طلبها بخلاف ما اذا كان القذف
بنفي الولد فان الشرط طلبه الى نفي من ليس ولده عنه فاذا امتنع حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد
وعند الشافعي اذا امتنع حد حد القذف وكذا اذا لاعن فامتنعت عنه تحد حد الزنى وعندنا تحبس حتى
تلاعن او تصدقه فيرتفع سبب وجوب لعانها وهو التكاذب لان اللعان انما يجب اذا كذب كل الاخر فيما ادعاه
والاوجه كونه القذف فهو السبب والتكاذب شرط وفي بعض النسخ فيرتفع الشين وهذا اذا اقرت بالقذف
فلو انكرت فاقام بينة فحينئذ لزمه اللعان وفي الينابيع لو مات الشاهدان او غابا بعدما عدلا لا يقضى
باللعان وفي المال يقضي كما يجب ما لو عميا او فسقا او ارتدا حيث يلاعن بينهما وفي بعض نسخ القدوري او تصدقه
فتحد وهو غلط لان الحد لا يجب بالاقرار مرة فكيف يجب بالتصديق وقد ندم ان التصديق ليس باقرار قصدا
بالذات فلا يعتبر في وجوب الحد بل في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد
ولا لعان وهو ولدهما لان النسب انما ينقطع حكما للعان ولم يوجد وهو حق الولد فلا يصدقان في ابطاله

ذكر م

وجه قول الشافعي ان الواجب بالقذف مطلقا الحد بعموم قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم الا انه يتمكن من دفعه بما اذا كانت المقذوفة زوجته باللعان تخفيفا عليه فاذا لم يدفعه به يحد وشأنه في المرأة اذا لم تلاعن بعد ما وجب للزوج عليها اللعان بلعانه فاذا امتنعت حدت للزنى ويشير اليه قوله تعالى ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله قلنا قوله تعالى والذين يرمون ازواجهم الى قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات اي فالواجب شهادة احدهم وقد عرف ان اجزاء فقد جعلها المبتدا كثيرا اي فاذا ان الواجب في قذف النساء اللعان فاما ان يكون ناسخا او مخصصا لعموم ذلك العام للاجماع على انه ليس بمنسوخ وعلى التقديرين يلزم كون الحكم الثابت في قذف الزوجات انما هو هذا فلا يجب غيره عند الامتناع عن ايفائه بل يحبس لايفائه كما في كل حق امتنع من هو عليه عن ايفائه لا ينتقل الى غيره والثابت عندنا انه بطريق النسخ لانه لم يتقارن العام وهو مخصص اول والعلم بتأخره على ما رووا انه صلى الله عليه وسلم قال للذي قذف ايت باربعة شهداء والا فحد على ظهرك فنزلت آية اللعان ولم يتعين كون المراد من العذاب في الآية الحد لجواز كونه الحبس واذا قام الدليل على ان اللعان هو الواجب وجب حمله عليه قيل والعجب من الشافعي لا يقبل شهادة الزوج عليها بالزنى مع ثلثة غيره ثم يوجب الحد عليها بقوله وحده وان كان عبدا او فاسقا واعجب منه انه يمين عنده وهو لا يصلح لايجاب المال ولا لاسقاطه بعد الوجوب واسقط به كل من الرجل والمرأة الحد عن نفسه واوجب به الرجم الذي هو اغلظ الحدود على المرأة فان قال انما اوجبته بنكولها وامتناعها عن اللعان قلنا هو ايضا من ذلك العجب فان كون النكول اقرارا فيه شبهة والحد مما يندرئ بها مع انه غاية ما يكون بمنزلة الاقرار مرة ثم ان غير هذه الشبهة اثرت في منع ايجاب المال مع انه يثبت مع الشبهة فكيف يوجب الرجم به وهو اعلى الحدود واصعبها ثانيا ذكر شروطا في كافي الحاكم اذا شهد الزوج وثلثة نفر على امرأته بالزنى جازت شهادتهم فحدت هي وان كان الزوج قذف وجاء بثلثة نفر فشهدوا حد الثلثة ولاعن الزوج **قوله** او كافرا وصورته ما اذا كان الزوجان كافرين فاسلمت فقذفها الزوج قبل عرض الاسلام عليه **قوله** فيصار الى الموجب الاصلي وهو الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات يعني الحد ولا يخرج في هذا الكلام الا ان يكون الموجب الاصلي هو الحد في حق العموم وقد جعل الله ان يسقط باللعان كما قال الشافعي وانا على ما قررنا من ثبوت نسخه في قذف الزوجات فلا يكون الحد موجودا في قذفهن لارتفاع المنسوخ فالجواب المصير انه منسوخ لانه مصير الى غير حكمه والدليل ينفيه والحق في التقرير ان يقال النص لما نسخ حكم الحد في حق من كان من اهل الشهادة من الازواج لا في كل زوج لان لفظ الناسخ ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم تقييد ذلك ينفي العام موجبا حكمه وهو وجوب الحد فمن لم يكن اهلا يعمل بتفصيل ن **قوله** وان كان اي الزوج من اهل الشهادة وهي ليست من اهلها او من اهلها الا انها لا يحد قاذفها بان يكون قد زنت في عمرها فلا حد ولا لعان وسقوطه ظاهر فيما اذا كانت لا يحد قاذفها اما اذا كانت ممن يحد قاذفها الا انها ليست من اهل الشهادة بان تكون عفيفة محدودة في قذف فقد يقال لا امتناع اللعان لعدم شرطه كان ينبغي ان يصار الى الحد كما لو كان ممن يحد قاذفها فيصار كامتناع اللعان من جهة الزوج ولم يسقط الحد عنه والجواب ان الزوج لما كان اهلا للعان بان كان اهلا للشهادة لم يكن حكم قذفه الا اللعان لا الحد فاذا امتنع من جهتها امتنع تمام الموجب بخلاف ما اذا امتنع من جهته لعدم اهليته للشهادة فان حكم قذفه ليس اللعان بل الحد لما بينا **قوله** والاصل في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اربعة لا لعان بينهم اخرج ابن ماجة في سننه عن ابن عطاء عن ابيه عطاء الخراساني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اربعة من النساء لا ملاعنة بينهم النصرانية تحت المسلم واليهودية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك واخرجه الدارقطني عن عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي عن عمرو بن شعيب واخرجه من الطريق الاول ايضا وقال تابعه يعني تابع عثمان بن عطاء الخراساني يزيد بن زريع عن عطاء وهو ايضا ضعيف وروي عن الاوزاعي وابن جريج وهما امامان عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قوله ولم يرفعاه ثم اخرجه كذلك موقوفا ثم اخرجه عن عمار بن مطر عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نحوه وضعف عمارا وانت علمت ان الضعيف اذا تعددت طرقه كان حجة وهذا كذلك خصوصا وقد اعتضد برواية الامامين اياه موقوفا على جد عمرو بن شعيب على ان معنى الحديث المذكور مما يدل عليه آية اللعان على التقرير الذي ذكرناه من انها شهادات الى آخره **قوله** ولو كان محدودا في قذف فعليه اللعان لان امتناع اللعان لمعنى من جهته وكذا اذا كان هو عبدا وهي محدودة في قذف فعليه الحد لما ذكرنا بخلاف ما اذا كانا كافرين او مملوكين حيث لا يجب عليه الحد وان امتنع من جهته لان قذف الامة والكافرة لا يوجب حدا فالمحدودة اذا كانت عفيفة فانه لو قذفها اجنبي حد

خلاف م

الاسرم

لكن الزوج دلونا قذفها لمكانه أو المرأة أجنبية لا يحد فكذا الزوج فصار كما لو كانا صغيرين أو مجنونين وعند الشافعي
وغيره يلاعن فيما يحل لأن كل من يقبل اليمين فهو أهل له إلا إذا كان أحدهما صغيرا أو مجنونا قيل عليه كما أن اللعان
لمعنى من جهته لذلك هو لمعنى من جهتها فكان ينبغي أن يراعى الجهتان فباعتبار جهته ينبغي أن ينتفي اللعان فقط وباعتبار
جهتها يسقط اللعان فيتبعه سقوط الحد والجواب أن القذف يوجد أولا ثم يتوقف فيه اللعان إن كان أهلا
للشهادة والحد إن لم يكن وعدم أهليتها مانع ولا اعتبار للمانع إلا بعد وجود المقتضي لأن معنى المانعية يتوقف على
ادعه حقيقة نسبته إلى المقتضي بمنع ولا وجود لمقتضي اللعان فلا تعتبر المانعية من جهتها للعان والحد إنما يسقط
بما من جهتها تبعا لسقوط اللعان ولم يعتبر المسقط المستقيم من جهتها فبقي على ما كان وقد كان ثابتا قائمة فالزوج
موجب للحد **قوله** وصفة اللعان الخ ظاهر في تعيينه لذلك حتى لو أخطأ القاضي فبدأ بها قبله لا يعتد بلعانها فيعيد
بعده وبه قال الشافعي وأحمد وأشهب من المالكية وفي البدائع ينبغي أن يعيد اللعان عليها لأن اللعان شهادة والمرأة
بشهادتها تقدح في شهادة الزوج فلا يصح إلا بعد صحة شهادته وهذا لأنها شهادة المدعي في باب الدعوى ثم شهادة
المدعى عليه بطريق الدفع له كذا هنا فإن لم يعد حتى فرق بينهما نفذت الفرقة لأن تفريقه صادف محل الاجتهاد ولأنه يعتمد
اللعان يمين لا شهادة ويجوز تقديم إحدى اليمينين على الأخرى كتحالف المتبايعين فإنه لا يلزم مراعاه ومقتضاه لزوم الإعادة
كقول الشافعي لكن في الغاية لو بدأ بلعانها فقد أخطأ السنة ولا تجب إعادته وبه قال مالك وهو الوجه لأن النص أعقب
الرمي بشهادة أحدهم وشهادتها الدارئة للحد عنها بقوله ويدرأ عنها العذاب ولأن الفاء دخلت على شهادته على ما بدأ
ما قلنا في سقوط الترتيب في الوضوء من أنه عقب جملة الأفعال للقيام إلى الصلاة وإن كان دخول الفاء على غسل الوجه
فانظر ثمة **قوله** فإذا قذفها ثم طلقها بائنا سقط اللعان ولا يجب الحد ولو تزوجها بعد ذلك لأن الساقط لا يعود وهو
قول الأئمة الأربعة ولو قذف أجنبية ثم تزوجها ثم قذفها ثانيا وجب الحد بالأول واللعان بالثاني ويحد للأول ليسقط
اللعان ولو طلبت اللعان أولا يلاعن ثم يحد بخلاف حدود القذف إذا اجتمعت فإنه يكفي حد واحد لاتحاد الجنس ولو قال
قذفتك قبل أن أتزوجك أو زنيت قبل أن أتزوجك فهو قذف في الحال فيلاعن وبه قال مالك والشافعي وما في ح أنه
الأكمل من أنه يلاعن في قوله زنيت قبل أن أتزوجك ويحد في قوله قذفتك قبل أن أتزوجك فهم زنيت أو
بشبهة لا يحد ولا لعان ويسقط اللعان بردتها ولو أسلمت بعده لا يعود ولو قذفها ثم أبانها سقط اللعان ولو أكذب نفسه
بعد ذلك لا يحد بخلاف ما لو أكذب نفسه بعد اللعان **قوله** لأنه أقطع للاحتمال الذي يغمز من حيث اللفظ لغائب
عنهما كالخطاب وتعول الهي أيضا أبعد من التداخل بين ضميريهما متى به من الزنى والأولى أن يقيمهما القاضي متقابلين
ويقول له التفت **قوله** إذا انضم إليه الإشارة انقطع الاحتمال يعني انقطع احتمال ضمير الغائب لأن المراد انقطاع
الاحتمال مشروط باجتماعهما لأن الإشارة بانفرادها لا احتمال معها **قوله** لا تقع الفرقة حتى لو مات أحدهما قبل
تفريق القاضي ورثه الآخر ولو زالت أهلية اللعان في هذه الحالة بما لا يرجى زواله بأن أكذب نفسه أو قذف أحدهما إنسانا
فحد للقذف أو وطئت بوطء حرام أو خرس أحدهما لم يفرق بينهما كما إذا احتمل التفريق حيث يفرق بينهما لأنه يرجى
عود الإحصان ولو ظاهر منها في هذه الحالة أو طلقها أو آلى منها صح لبقاء النكاح وإن وطئها يحرم كما سنعلم ولو فرق الحاكم
بينهما بعد التعانهما ثلاثا خطأ نفذ تفريقه عندنا وعند زفر وبقية الأئمة لا ينفذ **قوله** بالحديث يشير به إلى
حديث المتلاعنان لا يجتمعان أبدا فإنه يفيد تعلق عدم الاجتماع باللعان كما هو المعروف من أن ترتيب الحكم على مشتق
يفيد أن مبدأ الاشتقاق علة له وسيأتي الكلام على هذا الحديث وقال الشافعي رحمه الله بمجرد لعان الزوج تثبت الفرقة بينهما
ولا نعلم له في ذلك دليلا مستلزما لوقوع الفرقة بمجرد لعانه قيل وينبغي على هذا أن لا يلاعن المرأة أصلا لأنها ليست زوجة
والتمسك بمروي زفر إنما يفيد تحريمها بلعانهما لا بلعان أحدهما ومعنى الآن حقيقة حال اشتغالهما باللعان
وهو لا يدخل في الوجود جملة بل على التعاقب فتعلقه بآخرهما وأقرب الأوقات للحقيقة ما يعقب فراغهما من غير مهلة
فعينها وبه نقول إذ ليس إلا ثبوت حرمتها ووقوع الفرقة وما ذكر من المعنى وهو أنه لا ائتلاف بعد اللعن فليس بقطعي
في ذلك ولا ظاهر بل يجوز حدوثه لأنه بعد غاية العداوة كما يجوز بقاء العداوة ولو كان ظاهرا لم يقتض وقوع
الفرقة بل يوجب عليه التسريح بإحسان فإنه يفوت الحكمة فإنها الإمساك بمعروف وفوتها يوجب التسريح بإحسان كما إذا
فاتت الحكمة في الظهار فإذا أطاعته أمره القاضي بالتسريح أو التكفير لأن الظلم هنا لا ينتهي إلا بأمر من أمرين
بأمر واحد هو الطلاق فتحصر أمره فيه فإذا امتنع ناب منابه لأنه نصب لرفع الظلم ويدل على هذا ما في الصحيحين
عن ابن عمر أن رجلا لاعن امرأته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ففرق صلى الله عليه وسلم بينهما وألحق الولد
بأمه ومما أخرجاه أيضا في حديث عويمر العجلاني لما فرغا قال عويمر كذبت عليها يا رسول الله إن أمسكتها فطلقها عويمر ثلاثا

قبل ان يأمره ثلاثا وهو الذي عنى المصنف بقوله يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم للذين لاعنا المتلاعنين ابن بكر العواقب
ما علمت ان القائل هو الرجل نفسه وكذب بعض الناس على المتكلم قال ابن شهاب فكانت سنة المتلاعنين ورواه ابو
داود وقال فطلقها ثلاث تطليقات فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ما صنع عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
سنة قال سهل حضرت هذا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فمضت السنة بعد في المتلاعنين ان يفرق بينهما ثم لا يجتمعان
ابدا قال البيهقي قال الشافعي فهو حين طلقها ثلاثا كان جاهلا بان اللعان فرقة فصار كمن شرط الضمان في السلف وهو
شرط له لم يشرط وتفريق النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر تفريق حكم لا بفرقة الزوج وقول الزهري فكانت تلك
سنة المتلاعنين اي الفرقة قال البيهقي والذي يدل على ذلك ما اخرجه ابو داود في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قصة
هلال بن امية ولعانه قال وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ليس لها عليه قوت ولا سكنى من اجل انهما يفترقان من
غير طلاق ولا متوفى عنها واجيب بانه لو وقعت الفرقة بمجرد اللعان لانكر عليه صلى الله عليه وسلم تطليقه وقوله صلى
الله عليه وسلم لا سبيل لك عليها انما هو انكار طلبه ماله منها على ما يدل عليه تمام الحديث وهو قوله قال يا رسول الله مالي قال
لا مال لك ان كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها وان كنت كذبت عليها فذاك ابعد لك منها ثم لو تقرر عدم انكاره صلى الله
عليه وسلم على وقوع الطلاق فلا يفيد ومنه قول ابن عباس رضي الله عنهما من اجل انهما يفترقان من غير طلاق فانه من قوله وقد يقال
ليس هذا مما يكون ترك الانكار فيه حجة لانا لم ندع فيه انه محرم حتى يكون تركا للانكار حجة علينا انما ادعينا انه وقع
لغوا فالسكوت عدم الالتفات اليه وعورض بانه يستلزم تقريره على ذلك لان السكوت يفيد تقريره وانه الواقع
فلو كان الواقع وقوع الفرقة قبله كان السكوت مفضيا الى اعتقاده لانه يفيد تقريره فوقعه الا ان يستلزم فيما
لو فرض عدم طلاقه او تأخر الطلاق حتى اعترض موت احدهما او تكذيبه نفسه قبل طلاقه وطلاق القاضي فخرجها
فيما بينهما من حل تجديد النكاح وتوريث الاخر والواقع انه لا فرقة وتعقيبه فلا يجوز السكوت مع الافضاء الى مثل هذا
فان دفع المرء الذي يتوهم فيها وقوع الموت يسيرة جدا اذ الغرض ان بمجرد الفراغ عندنا يامره القاضي ان يطلق فان
ابى طلق هو والموت في مثلها ابعد نادر قلنا ولو كان لا يجوز لانه ترك هو علامة حكم وليس هو مشروعا وايضا
حديث ابن عمر فانه قال فيه فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني امضى ذلك الطلاق وهو حجة على من قال ان الطلاق
الثلاث لا يقع او يقع واحدة ثم هو موافق لحديث ابن عباس لانه يفيد ايضاه صلى الله عليه وسلم الطلاق وذلك انما يكون
عنهم اعتبارا ذلك منه صلى الله عليه وسلم **قوله** وهو خاطب الخ يعني اذا اكذب نفسه بعد اللعان والتفريق وحد
او لم يحد صار خاطبا من الخطاب يحل له تزويجها خلافا لابي يوسف ولو اكذب نفسه بعد اللعان قبل التفريق حل له
من غير تجديد عقد النكاح كذا في الغاية ولو اكذب نفسه قبل اللعان نظر فان لم يطلقها قبل الاكذاب حد ايضا
وان ابانها ثم اكذب نفسه فلا حد عليه ولا لعان لان اللعان اثره التفريق بينهما وهو لا يتاتى بعد البينونة ولا
يجب الحد لان قذفه وقع موجبا للعان فلا ينقلب موجبا للحد لان القذف الواحد لا يوجب حدين بخلاف ما اذا اكذب نفسه
بعد اللعان لان حد الخ للغة فالذي تضمنه كلمات اللعان لا اللغة والاول لانه احد حكمين من اللعان وكذا
يحد شهود الزنا اذا رجعوا لتضمن شهادتهم نسبته الى الزنى فعلى هذا لو قال يا زانية انت طالق ثلاثا لا يجب عليه
الحد ولا اللعان لانه قذفها وهي زوجته ثم بانت ولو قال انت طالق ثلاثا يا زانية حد كما لا تحل له باكذاب نفسه بعد
اللعان كذلك تحل له لو قذفت شخصا اجنبيا بعدما حدت او قذف هو اجنبيا فحد او زنت او زنى فحدا اذ بها حتى خرج
بذلك احدهما من ان يكون اهلا للشهادة لارتفاع السبب الذي لاجله افترق المتلاعنان وهو على ما قالوا انه كما لا يمكن
اللعان بان تبعدها مرة اخرى وهو لم يشرع بين الزوجين الا مرة في العمر ادخلوا لفظه وعن الموجب في الدنيا فخرج
احدهما عن الاهلية وهو الامر عن ذلك وقال ابو يوسف رحمه الله اذا افترق المتلاعنان فلا يجتمعان ابدا فتثبت
بينهما حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع وبه قالت الائمة الثلاثة اذا كانت حرمة مؤبدة لا يكون طلاقا بل فسخا ويلزم على قول
ابي يوسف ان لا يتوقف على تفريق القاضي لان الحرمة ثابتة قبله اتفاقا وكذا الاجماع على كون الزوجية قائمة معها
كما يكون بالظهار ولذا الشرط وارض انه اذا الحرمة بين حين ثبتت ثبتت مؤبدة لم يتصور توقفها على تفريق القاضي وعن
واستدلوا بالحديث المذكور في الكتاب وروى الدارقطني بسنده عن سهل بن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال المتلاعنان
اذا افترقا لا يجتمعان ابدا ونحوه اخرج الشيخ ابو بكر الرازي في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن قال صاحب التنقيح
اسناده جيد ومفهوم شرطه يستلزم انهما لا يفترقان بمجرد اللعان فالمثبت هو حجة على الشافعي على مقتضى رأيه
واخرجه الدارقطني ايضا موقوفا على علي وابن مسعود قالا مضت السنة وروى عبد الرزاق عن عمر وابن مسعود المتلاعنان
لا يجتمعان ابدا ورواه ابن ابي شيبة موقوفا على عمر وابن عمر وابن مسعود اجاب المص بقوله ولا يجتمعان ما داما

متلاعنين

متلاعنين ولم يبق التلاعن ولا حكمه يعني في حق هذه القصة بعدم الاجتماع بشرط صفة الموضوع نفي الفصل المسماة
بالمشروطة ولم يبقيا بمجرد الفراغ من اللعان متلاعنين فلم يبق اللعان حقيقة ولا حكما لاكذابه نفسه لثبوت النسب
القذف بنفي الولد ولزوم الحد وحكمه عدمه بعد انتفاء اللوازم الشرعية وذلك يستلزم انتفاء ملزومها شرعا فينتفي
الحكم المذكور وهو عدم حل الاجتماع وهذا بناء على أن المراد بلفظ المتلاعنين من حيث التلاعن قائم حكما فانه ربما من أن
اراد بهما باعتبار قيام التلاعن حقيقة بعيد ولا شك انه يثبت لكم قيام التلاعن حكما بعد بر اذ من وجد بينهما
لعان في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذاب اذ ارتفاع حكمه وقطع اعتباره فانما هو شرعا عند الاكذاب
لا يوجبه ارتفاع كونه قد تحقق له وجود في الخارج ولكن يبقى النظر في الاظهر الراجح واظن ان الشافعي اعلم اي الفهم والله
واما ما استدل به من المعنى وهو لزوم العداوة والقطيعة بحيث يستحيل الانتظام فممنوعة وما ذكره بعضهم
من ان سبب التحريم كونه صار ملعونا او مغضوبا عليه ثم ابعد عن الفقه اذ لا شك في بقاء اسلام كل منهما
غير انه صنع كبيرة تصح منها التوبة فيقبل في الفصل حل حلاله وهذا القدر لا يمنع التناكح **قوله** ولو كان القذف
بولد نفي القاضي نسبه والحقه بامه شرط هذا الحكم ان يكون العلوق في حال تجري بينهما فيه اللعان حتى لو علق وهي
كافرة امة ثم عتقت واسلمت فنفى نسب ولدها لا ينتفي ولا تلاعن لان انتفاءه انما يثبت شرعا حكما للعان ولا لعان بينهما
ولان نسبه كان ثابتا على وجه لا يمكن قطعه فلا ينقطع والله اعلم وفي الذخيرة لا يشرع اللعان بنفي الولد في المجبوب
والخصي ومن لا يولد له ولد لانه لا يلحق به الولد وفيه نظر لان المجبوب ينزل بالسحق ويثبت نسبه كذلك على ما مر في المجنا
ولا لعان في القذف بنفي الولد بنفي نكاح فاسد وعند الشافعي يجب اللعان به وكذا في نفيه من وطء بشبهة
وعند ابي يوسف فيهما الحد واللعان لانه يلحقهما بالنكاح الصحيح وفي الذخيرة قذفها بنفي ولدها فلم يلتعنا حتى قذفها
اجنبي به فحد الاجنبي ثبت نسب الولد من الزوج ولا ينتفي بعد ذلك لانه لما حد قاذفها حكم بكذبه **قوله** ٥
وصورة اللعان اي في القذف بنفي الولد **قوله** لما روي انه صلى الله عليه وسلم نفى نسب ولد امراة هلال قيل
غلط فانه لم يكن لامراة هلال ولد ولا فيه نفي ولد وقيل المراد بنسب ولدها التي اتت به مما حملت من الوطء الذي
قذفها به والحديث في البخاري وابي داود بختلف الفاظها وتنقل عن ابن عباس قال جاء هلال بن امية من ارضه عشيا
فوجد عند اهله رجلا فراى بعينه وسمع باذنه فلم يهجه حتى اصبح ثم غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
يا رسول الله اني جئت اهلي عشاء فوجدت عندها رجلا فرايت بعيني وسمعت باذني فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما جاء به واشتد عليه فنزلت والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الآية فسري عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال ابشر يا هلال قد جعل الله لك فرجا ومخرجا فقال هلال قد كنت ارجو ذلك من ربي تعالى فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم ارسلوا اليها فجاءت فتلا عليهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرهما واخبرهما ان عذاب الآخرة
اشد من عذاب الدنيا فقال هلال والله لقد صدقت عليها فقالت كذبت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعنوا
بينهما فشهد هلال اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين فلما كان الخامسة قيل له اتق الله فان عذاب الدنيا
اهون من عذاب الآخرة وان هذه هي الموجبة التي توجب عليك العذاب فقال والله لا يعذبني الله عليها كما لم يجلدني
الله عليها فشهد الخامسة ان لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم قيل لها اشهدي فشهدت اربع شهادات
بالله انه لمن الكاذبين فلما كانت الخامسة قيل لها اتقي الله فان عذاب الدنيا اهون من عذاب الآخرة وان هذه الموجبة التي
توجب عليك العذاب فتلكأت ساعة ثم قالت والله لا افضح قومي فشهدت الخامسة ان غضب الله عليها ان كان من
الصادقين ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما وقضى ان لا يدعى ولدها لاب ولا ترمى ولا يرمى ولدها ومن
رماها او رمى ولدها فعليه الحد وقضى ان لا بيت لها عليه ولا قوت من اجل انهما يتفرقان من غير طلاق ولا متوفى
عنها وقال صلى الله عليه وسلم ان جاءت به اصيهب اريصح اثيبج حمش الساقين فهو لهلال وان جاءت
به اورق جعدا جماليا خدلج الساقين سابغ الاليتين فهو للذي رميت به فجاءت به اورق على الاوصاف الثانية
فقال صلى الله عليه وسلم لولا الايمان لكان لي ولها شان قال عكرمة وكان ولدها بعد ذلك اميرا على مصر
وما يدعى لاب فهذا هو لفظ ابي داود وفي رواية اخرى سائر اليوم لا افضح قومي وفي مسلم والنسائي عن انس ان
هلال بن امية قذف امراته بشريك بن سحماء وكان اخا البراء بن مالك لامه وكان اول رجل لاعن في الاسلام فقال
صلى الله عليه وسلم انظروها فان جاءت به ابيض سبطا قضيء العينين فهو لهلال بن امية وان جاءت به اكحل جعدا
حمش الساقين فهو لشريك بن سحماء قال فانبئت انها جاءت به اكحل جعدا حمش الساقين فهذه او ما قبله يدل على انها
كانت حاملا وقطع نسب الولد الذي تاتي به وفي سنن النسائي ايضا عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لاعن

بين العجلاني وامرأته وكانت حبلى وأخرجه عبد الرزاق هكذا أيضا وقال زوجها ما قربتها منذ عفار النخل وعفار
النخل أنها كانت لا تسقى بعد الإبار شهرين فقال صلى الله عليه وسلم اللهم بين فجاءت بولد على الوجه المكروه وروى ابن
سعد في الطبقات في ترجمة عويمر عن عبد الله بن جعفر قال شهد عويمر بن الحارث العجلاني وقد رمى امرأته بشريك بن سحماء
وأنكر حملها فلاعن بينهما رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي حامل فرأيتهما يتلاعنان قائمين عند المنبر ثم ولدت فألحق
الولد بالمرأة وجاءت به أشبه الناس بشريك بن سحماء وكان عويمر قد لامه قومه وقالوا امرأة لا نعلم عليها إلا خيرا فلما
جاء أشبه بشريك عذره الناس وعاش المولود سنتين ثم مات وعاشت أمه بعده يسيرا وصار شريك بعد ذلك عند
الناس بحال سوء قال الواقدي وحدثني غير الضحاك بن عثمان أن عويمر أنساق الحديث إلى أن قال ولم يجد رسول
الله صلى الله عليه وسلم عويمرا في نفيه شريك بن سحماء وشهد عويمر بن الحارث وشريك بن سحماء أحدا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم ففي هذا أن الولد عاش سنتين ومات وتنسبه ما سبق في قصة هلال الذي شريك له أيضا في قصة
عويمر قيل يجمع بينهما بأنهما واقعتان وفي تعيينهما شيء وفي الصحيح أيضا عن ابن عباس في قصة هلال فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم اللهم بين فوضعت شبيها بالذي ذكر زوجها أنه وجد عند أهله فلاعن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وفي هذا أن اللعان بينهما كان بعد الوضع وفيما تقدم أنه قبله وهذا التعارض **قوله** ويتضمن القضاء
الخ أي حتى ينقطع النسب يتضمن القضاء بالتفريق **قوله** وعن أبي يوسف أن القاضي يفرق الخ أي لا يثبت
قطع النسب ضمنا للتفريق لأنه أي التفريق باللعان **قوله** ينفك عنه أي عن نفي الولد كما مات الولد قبل
اللعان فإنه يفرق بينهما باللعان ولا ينقطع نسب ذلك الولد وقد ينفى نسب الولد ولا ينفي الولد لا لعان ولا
تفريق به **قوله** فلا بد من ذكره حتى لو لم يفعله لا ينتفي النسب عنه قال شمس الأئمة هذا أصح ولو مات الولد
عن مال فادعى الملاعن لا يثبت نسبه ويحد فلو كان ترك ولدا يثبت نسبه من الأب ويرثه الأب لاحتياج الحي
إلى النسب ولو ترك بنتا فكذلك بأن فالأب كذب الملاعن نفسه يثبت عند أبي حنيفة خلافا لهما وقيل الخلاف على العكس
لهما أن الابن يعير بانتفاء نسب أمه كأبيه فهو محتاج إلى ثبوت نسبه **قوله** فإن عاد الزوج وأكذب نفسه
أي بعد اللعان ونفي الولد **قوله** وهذا عندهما أي عند أبي حنيفة ومحمد على ما سبق **قوله** وكذلك
إن قذف غيره الخ على هذا ما قدمنا في زوال الأهلية بعد اللعان فالقذف بمجرد الزنى **قوله** وكذا إذا زنت
فحدت قيل لا يستقيم لأنها إذا أحدث كان حدها الرجم فلا يتصور حلها للزوج بل لمجرد أن تزني تخرج عن الأهلية
ولذا اطلقناها منه ومنهم من ضبطه … بما يكون بغير نسبت غيرها للزنى وهو معنى القذف فيستقيم
وتفعل … للأول … لأنه حد القذف وتوجيهه تحقيقها أن يكون القذف واللعان قبل الدخول بها
ثم زنت فحدت فإن حدها الجلد لا الرجم لأنها ليست محصنة واستشكل بأن زوال الأهلية إنما هو بطريق
الفسق مثلا لا يوجب بطلان ما حكم به القاضي عنها في حال قيام العدالة فلا يجب بطلان حكم اللعان السابق
الواقع في حال الأهلية … أثره في الحرمة **قوله** ولو قذفها وهي صغيرة أو مجنونة قذفا فلا لعان
وكذا لو أسند القذف إلى … فقال زنيت وأنت صبية أو مجنونة وجنونها معهود لم يكن …
في حال لا يفعلها لا يوصف بالزنى بخلاف قوله زنيت وأنت ذمية أو منذ أربعين سنة وعمرها أقل من ذلك فإنه يقتصر
قوله لأنه أي اللعان يتعلق بالصريح كحد القذف لأنه شهادة حتى يختص بلفظ الشهادة فلو قال أحلف مكان
أشهد لا يجوز ولا شهادة للأخرس في الأموال فهنا أولى وكذا إذا كانت خرساء لا لعان لأن قذفها لا يوجب الحد
لاحتمال أنها تصدقه لو نطقت … الإشارة بلفظ الشهادة **قوله** وفيه خلاف الشافعي ومالك والظاهر به فيلاعن
بالإشارة عندهم اعتبارا بوقوع طلاقه وصحة بيعه وسائر تصرفاته وقالوا إن أمامة بنت أبي العاص أصمتت فقيل
لها لفلان كذا ولفلان كذا أي … نعم فرأوا أنها وصية قلنا لم يثبت لنا ولو ثبت فتجويز الوصية ممن اعتقل
لسانه بالإشارة لا يستلزم جواز حق لها فلا يجوز اللعان لأن الإشارة لا تعرى عن الشبهة والحد يندرئ بها
بخلاف غيره فإنه يثبت معها **قوله** وهذا قول أبي حنيفة وزفر وبه قال أحمد والثوري والحسن البصري والشعبي
وابن أبي ليلى وأبو ثور وبقولهما قال مالك والشافعي **قوله** وقال أبو يوسف ومحمد اللعان يجب الخ يعني في
الوضع إذا وضعته لأقل من ستة أشهر من وقت القذف للتيقن بقيام الحمل عند القذف وذكر الطحاوي عن أبي يوسف
أنه يلاعن قبل الولادة كقول الشافعي … لأن النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بينهما وكان قذفها ما لا على ما
تقدم القصة التي ذكرها **قوله** يصير كالمعلق كأنه قال إن كان في بطنك ولد فهو من الزنى ولو قال لا
يلزمه الحد فكذا ههنا وإن لم يكن حقيقة المعلق إذا لولادة يظهر أنه كان قذفا فانجر أن فيه شبهة التعليق
م

اذ فى كل موقوف شبهة التعليق اذ لا يعرف حكمه الا بعاقبته فهو كالشرط فى حقنا وشبهة التعليق كحقيقته فيما
يندرئ بالشبهات وبثبوت الشبهة امتنع لعانها حاملا عندنا لان الحمل وان ترتب عليه احكام كرد المبيعة والارث
له والوصية به وله فلا يثبت مع الشبهة وهلال لم يكن قذفها بنفى الحمل بل بالزنا قال وجدت شريك بن سحما على
بطنها يزنى بها وقوله صلى الله عليه وسلم انظروا فان جاءت به كذا الى اخر ما قدمنا فانما نظره كان اما لعلمه صلى الله عليه
وسلم بحملها من طريق الوحى او لان اللعان تاخر حتى ظهر الحمل ولذا انكر احمد بن حنبل لعان هلال بالحمل قال لذا الجوزى على كون
لعانه قبل الوضع معارض بما قدمنا من الصحيحين عن ابن عباس ما يفيد انه كان بعد وضعها وهو قوله فقال صلى الله عليه وسلم
اللهم بين فوضعت شبيها بالذى ذكر زوجها انه وجد عند اهله فلاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما فلا يستدل بالحمل
نفسه لانا التعارض يوجب التوقف **قوله** ولنا ان الاحكام لا يترتب عليه اى على الحمل الا بعد الولادة للاحتمال قبلها
اذ يحتمل كونه نفخا او ماء وما جرى بعض المشايخ عن بعض خواصها انها طلقت بعد ما حبلت واستمر الى تسعة اشهر لم يشكن فيه حتى قيل
له بتمييشه ثيابها المولود ثم اما لقطاق وحلبت الداية بحبلها ولم تزل تعصر العصرة بعد العصرة وفى كل عصرة تجد ما حتى
قامت فارغة من غير ولد واما توريثه والوصية به وله فلا يثبت له الا بعد الانفصال فيثبتان للولد لا للحمل واما العتق
فانه يقبل التعليق بالشرط فعتقه معلق معنى واما رد الجارية المبيعة بالحمل فلان الحمل ظاهر والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهة وفى
البدائع لا يقطع نسب الحمل قبل وضعه بلا خلاف بين الاصحاب اما عند ابى حنيفة فظاهر واما عندهما فلان الاحكام تثبت للولد
لا للحمل وانما يثبت له بالولد بالانفصال ولهذا لا يستحق الميراث والوصية بعد الانفصال بخلاف الرد بالعيب لان الحمل ظاهر
واحتمال الريح شبهة والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهة ويمتنع اللعان بها لانه من قبيل الحدود والنسب يثبت بالشبهة فلا يعارض على
العيب **قوله** واذا نفى الرجل الحامل فى هذه المسألة بيان شرط اعتبار صحة نفى الولد له شرطان متفق ومختلف فالمتفق ان
لا يقبل التهنئة او لا يسكت عندهما وهذا من المواضع التى اعتبر فيها السكوت رضى وقد اوردناها منظومة فى كتاب النكاح
الا فى رواية عن محمد فى ولد الامة اذا هنئ به فسكت لا يكون سكوته قبولا بخلاف ولد المنكوحة لان ولد الامة غير ثابت النسب الا
بالدعوة فاحتاج الى الدعوة والسكوت ليس دعوة ونسب ولد المنكوحة ثابت منه فسكوته يسقط حقه فى النفى والمختلف فيه ان يقع
النفى فى زمان التهنئة عادة وابتياع آلة الولادة عند ابى حنيفة ولو وقع بعده ان كان لم يقبل تهنئة لا ينتفى الا
اذا كان غائبا على ما سنذكر ثم لم يعين لها تقديرا فى ظاهر الرواية وذكر ابو الليث عن ابى حنيفة تقديرها بثلثة ايام
وروى الحسن عنه سبعة ايام ولا اصل لها والتهنئة ضعفه السرخسى بان نصب المقادير بالرأى لا يجوز وعندهما يتقدر بمدة
النفاس لانها اثر الولادة وكانا قياس ان لا يجوز النفى الا على فور الولادة كقول الشافعى الا انا استحسنا جواز تاخيره مدة
يقع فيها التامل لان النفى يحتاج اليه كيلا يقع فى نفى ولده واستلحاق غير ولده وكلاهما حرام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
نزلت آية الملاعنة ايما امرأة ادخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله فى شىء ولن يدخلها الله جنته وايما رجل جحد ولده وهو
ينظر اليه احتجب الله منه يوم القيمة وفضحه على رؤس الاولين والآخرين رواه ابو داود والنسائى وفى الصحيحين عنه صلى الله عليه
وسلم من ادعى الى غير ابيه وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام والاتفاق على ان المدة اذا طالت لا يجوز النفى
فجعل الفصل مدة النفاس لان النفاس اثر الولادة وكذا احكام الولادة ثابتة فيها من عدم حل القربان والصوم والصلاة
فكانها فور الولادة وقال لا معنى لتعيين مدة اصلا لانها للتأمل والناس يختلفون فيه والاحوال ايضا تختلف فاذا
فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبول التهنئة وهو ذكر ما يدل على القبول مثل احسن الله بارك الله جزاك الله رزقك مثله
او امن على دعاء التهنئة او سكوته عند تهنئته او ابتياعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو يقال ان احسنا
معنى ذلك الوقت وما قبله لجواز النفى لم يخرج عن التعيين فينافيه **قوله** لا معنى للتعيين اصلا **قوله** وان كان غائبا
فما تقدم كان اذا كان غائبا لم يعلم بالولادة تعتبر المدة التى ذكرناها على الاصلين بعد قدومه عندهما قدر مدة النفاس
حاضرا فلو كان
وعنده قدر مدة التهنئة وعن ابى يوسف ان قدم قبل ان تمضى مدة النفاس فله ان ينفيه الى اربعين يوما وان قدم بعد م
فليس له ان ينفيه اصلا لانه لو جاز ذلك لجاز بعد ما صار شيخا وهو قبيح فلو بلغه الخبر فى مدة النفاس فله نفيه الى
اربعين يوما عندهما وعند ابى حنيفة ومحمد وذكر فى غير رواية الاصول عن ابى يوسف اذا بلغه الخبر لتمام الحولين ليس له نفيه ولكن
وقال محمد لو نفاه بعد الحولين الى اربعين يوما من حين بلغه يلاعن بينهما ويقطع نسبه **قوله** لانهما توأمان بينهما اقل ذلك
بين ولادتهما اقل من ستة اشهر **قوله** وحد الزوج لانه اكذب نفسه بدعوى الثانى وعلى هذا فى او لاد ثلثة
اقر بالاول ونفى الثانى **قوله** والاقرار بالعفة وهو ما تضمنه الاعتراف بالاول سابق على القذف بنفى الثانى حقيقة
فصار كانه قال هى عفيفة ثم قذفها لا يقال ثبوت نسب الاول معتبر باق بعد نفى الثانى فباعتبار بقائه يصير مكذبا
نفسه بعد نفى الثانى وذلك يوجب الحد لانا نقول الحقيقة انقطاعه وثبوته امر حكمى والحد لا يحتاط فى اثباته فكان

اعتبار الحقيقة لعنا متعينا الا الحكمي هذا ومن السادس من جعل قوله في الكتاب والاقرار بالعفة سابق الى الخ هو هذا ٦١
الجواب عن السؤال المذكور ومعناه ان هو غير مفهوم من اللفظ **فروع** لو نفاهما فمات احدهما او قتل قبل
اللعان لزماه لانه لا يمكن نفي الميت لانتهائه بالموت واستغنائه عنه فلا ينفى الحي لانه لا يفارقه ويلاعن بينهما عند محمد لوجود
القذف واللعان ينفك عن نفي الولد لانه مشروع لقطع الفراش ويثبت النفي تبعا له ان امكن ولا يلاعن عند ابي يوسف لان القذف
اوجب لعانا يقطع النسب على خلاف ما وجب ولو ولدت فنفاه ولاعن ثم ولدت آخر من يومها لزم الولدان لان القاطع وهو اللعان
لم يوجد في حق الثاني ولا يجوز نفيه الآن لانها غير منكوحة فيثبت نسبه ومن ضرورته ثبوت نسب الاول واللعان ماض لا
يقبل الفصل عن اثباتها نسبه ولو قال العبد ذلك هما ولداي لا حد عليه لانه صادق لثبوت نسبهما ولا يكون رجوعا لعدم اكذاب نفسه
بخلاف ما اذا قال كذبت عليها لانه للتصريح بالرجوع ولو قال ليسا ابني كانا ابنيه ولا يحد لان القاضي نفى احدهما وذلك نفي للتوأمين
فليس الولد به من زوجه فلم يكن قاذفا لها مطلقا بل من وجه وفي **ش** النوادر ذكر الحسن عن ابي حنيفة ان في امرأة جاءت بثلاثة اولاد
فاقر بالاول والثالث ونفى الثاني يلاعن ويثبت نسبهم ولو نفى الاول والثالث واقر بالثاني يحد ويثبت نسبهم وكذا في ذلك الواحد اذا اقر به
ونفاه ثم اقر به يلاعن ولم يحد لان الاقرار ببنوة نسب بعض الحمل اقرار بالكل لكن ما لم يحد... واعلم ان ولد الملاعنة
اذا انقطع نسبه من الاب والحق بالام لا يعمل القطع في جميع الاحكام بل في بعضها فيبقى النسب بينهما في حق الشهادة والزكاة والقصاص
وعدم اللحوق بالغير حتى لا يجوز شهادة احدهما للآخر ولا صرف زكاة ماله اليه ولا يجب القصاص على الاب بقتله وان كان للابن ابن
من الملاعنة وللزوج بنت من امرأة اخرى لا يجوز للابن ان يتزوج بتلك البنت ولو ادعى انسان هذا الولد لا يصح وان صدقه
الولد في ذلك ولا يبقى في حق النفقة والارث كذا في الذخيرة وهو مشكل في ثبوت النسب اذ الظاهر ان المدعي ممن يولد مثله لمثله
من ثبوته من الملاعن وثبوت النسب اذا ادعاه بعد موت الملاعن
لا ينافيه والله اعلم **تم الجزء الاول** من كتاب شرح الهداية للشيخ العلامة كمال الدين ابن الهمام ويتلوه في الجزء الثاني
باب العنين وغيره والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
وسلم كثيرا دائما ابدا الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل ولا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم



